



The Marquis of Stafford.

R. P.

FRANCISCI SVAREZ

GRANATENSIS, E SOCIETATE IESV DOCTORIS THEOLOGI;

ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA SACRARVM LITTERARVM OLIM PRIMARII PROFESSORIS EMERITI

DE DIVINA GRATIA

Pars prima: Continens Prolegomena sex, & duos priores libros

DE NECESSITATE DIVINÆ GRATIÆ AD HONESTA OPERA.

AD FERDINANDVM MARTINS MASCAREGNAS quondam Algarbiorum Præsulem, nunc in causis fidei pro Lusitaniæ regnis supremum arbitrum.



MOGVNTIÆ
Cum superiorum permissu & priuilegio Cæsareo.
Sumptibus Hermanni Mylij Birckmanni
Excudebat Balthasar Lippius.
ANNO M. DC. XX.



ILLVSTRISSIMO DOMINO, ET AMPLISSIMO ALGARBIORVM QVONDAM PRÆSVLI, HODIE IN CAVSIS FIDEI PRO LVSITANIÆ REGNIS SVPREMO ARBITRO, REGIS DEMVM CAtholici Consiliario prudentissimo, Domino Ferdinando Martins Mascaregnas

Salut. & felicit. optat.



INter cætera, Præsul illustrissime, quæ immortalis memoriæ, Societatisque nostræ non vulgare decus, ac desiderium Pater Franciscus Soarius, dum in viuis esset, mente versabat, &(suo dixerim testamento) moribundus exposuit, illud erat præcipuum, vt eum, quem iam vides inter tam multos, eximium ingenij sui laborem apud te collocaret, non vnam ob causam; atque illam primum, quod se suaque omnia in delitijs te semper habuisse perspecte nouerit. Namque te olim Conimbricensis Academiæ Rectore, & auctore apud Regem Philippum pro viribus curatum est, vt ad Theologiæ primariam cathedram illo vocaretur; negotiumq; paulo post exitum habuit optatissimum, cum iam ad Pontificiam Algarbiorum Sedem euectus esses, & quo demum tantæ de Soario existimationis tuæ euaserint initia, consequentes anni declararunt: ita factum, vt magnam apud illum virum gratiam, maximam apud Academiam conciliaueris: hoc ergo elaborato munere ingrati apud te animi notam, inuidiamque studuit declinare. Ad hæc, cum non multos ante annos perquam sapienter meliorem huiusce argumenti partem ingenio, & calamo excolueris, non poterat non tibi videri acceptissimum se quoque tuæ addere fortunæ, velleque periclitari tam gloriose, si communem tecum hoc de argumento differens subiret aleam. Denique cum hæ de Gratia commentationes sacrosanctæ fidei illustriora dogmata complectantur, quæ hoc ætatis Christianæ religionis hostes per summam lacessunt impietatem, non aliam plane sortiri, vel optare magis illarum tutelam poterat Soarius, quam quæ abs te vno, supremoque per vniuersam Lusitaniam catholicæ veritatis vindice, hæresumque vltore acerrimo obuenisset.

Ita se habent, quas ad hoc in te, Præsul illustrissime, officium præstandum causas nouisse Soarium intellexi; dicam, quæ me quoque impulerunt, vt eius explerem vices, quodque in votis habuerat, exequerer, fidemque plane pollicitam soluerem. Enim vero parte alia, cum non eadem solum religiosissimi, sapientissimique viri viuendi ratione concluderer, sed antiqua etiam illius vterer consuetudine, me cuicumque debitor existeret, meæque assequerentur vires, statui de-

tui debitorem, quo primum die salutem ægrotantis medicorum, palam me, conuentus communi calculo deplorauit. Alia quoque ex parte cogebat me grandis illa, vniuersisque hominum ordinibus conspicua, tuorum erga Societatem nostram meritorum moles, qua certe laborat, ac pene obruitur, vt quota illa est in tuo se tota censeat ære, multisque nominibus deuincta fateatur. Etsi enim procliui quadam de cunctis bene merendi voluntate donatus sis à natura, nescio quo tamen cœlesti sydere erga hanc minimam Societatem propensum maiores tui te genuere. Accedit (quod millies ipse mihi gratulor) muneris illius ratio, quo sub te rerum fidei apud Lusitanos moderatore supremo, ad illud vnum impense incumbo, vt pro vniuersa tua ditione, vel impios, vel à fide alienos authores notem, in classes referam, atque etiam indicem, quo quisque in loco, aut opere (quamlibet etiam Catholicus) à Luthero circiter exorto, scripserit deprauate; & à probatis per Ecclesiam Romanam dogmatis, moribusque fortasse delirauerit, quo tuo tandem nomine, & authoritate probatum opus in communem Christianæ Reipublicæ vtilitatem aspiciat lucem.

Hæ igitur causæ, illustrisime Præsul (quod ad me attinet) effecere, vt intestatus licet, debitique officij immemor Soarius migraret è vita, non possem, aut illius tibi deuotam, dicatamque voluntatem non perficere, aut præ te alium mihi obijcere ante oculos, cui munus hoc deferrem: quem posthumæ authoris sobolis patronum deligerem, quærerem defensorem. Etenim in eo si ex penitisima Theologia legantur documẽtà, Theologum te habet, quem omnis literatorum hominum manus suspectat; si Patrum scita producantur; te optat scitisimum, atque in versandis Sanctorum Patrum scriptis versatisimum; si de religione Christiana tractantur controuersiæ, ad te prouocat, qui earum in supremo loco præsides iudex.

Et si vero munus hoc leue pro tuis meritis videatur, suo tamen libratum pondere, nihil vereor pronunciare grauisimum; ac si vnquam, maxime in hoc certe præripuisse palmam, ac de se ipso etiam authorem triumphasse: quod ambitiose minus dictum existimabit, qui ingenium illud, illum scribendi genium, illam docendi artem, commentandique asiduitatem sit assecutus, quam denique studiose vestigauerit, euolueritque, tum quæ superioribus annis apud summum Ecclesiæ Catholicæ Præsidem, in celebri illa de auxilijs Dei controuersia gesta fuissent; tum etiam olim scripta vniuersa, quæ probatam de Gratia doctrinam continebant, quem admodum postremum huius operis prolegomenon splendide testatur. Quapropter, illustrisime Præsul, manum porrige pene regalem, obsignatum debitæ tibi obseruantiæ obsidem apprehende, illumque seu quo sanguinis splendore colluces, illustra: seu qua pontificia dignitate exornatus, gratia impertire, seu qua tuendæ religionis potestate præemines, tuere: seu qua denique alia scientiæ, virtutisque cœlatura venerandus conspiceris, studiosis omnibus redde fauorabilem. Vale.

E minima Societate minimus, atque illustrissimæ tuæ amplitudini additissimus

Barthazar Aluarez.

AD Le-

AD LECTOREM.



Abes, rerum diuinarum auſculator ſtudioſe, opus de Gratia, primam inter poſthumas fœturam Patris Franciſci Soarij, quam non educauerat tantum, ſed ſuo ipſe calamo tandem diſtinxit, & compſit. Habes, inquam, primum de GRATIA, tertiumque volumen; nam ſecundum, quod in libertate creata, Deique auxilijs conciliandis ponitur vniuerſum, à ſuo authore omnibus adornatum numeris, præloque ſepoſitum conſeruatur, ac Romanæ Sedis authoritatem opperitur in dies; ſic enim Soarij erga illam Sedem merita præclariſſima: & Pontificis reſcriptio paulo inferius ſubijcienda ſperare nos iubent. Vnum præterea de Angelis prodibit volumen; de Opere, vt vocant, ſex dierum, deque Anima, alterum; quibus poſt olim editos de Deo Vno, ac Trino libros, vniuerſa perficitur doctrina, quam Sanctus Thomas in primam ſuæ Summæ partem contulerat. Ad hæc multiplex iuſtæ molis tractatio ſequetur de humano fine, ac voluntario, de Bonitate, malitiaque actuum humanorum, atque adeo de paſſionibus, virtutibus, & peccatis; qua fiet, vt primum quoque ſecundæ partis Sancti Thomæ volumen locupletatum abeat, quando nihil pene ex illo enucleandum relinquitur, editis alibi de Beata Viſione, de Legibus, deque Gratia egregijs monumentis. Iam ad duo de Religione ante euulgata, totidem accedent, quæ diu multumque deſiderantur. Suum deinde volumen iure vendicant perfectiones de Fide (additis, quas olim Romæ, vel in Hiſpania de Spe, & Charitate publicè dictauerat) qui fuit poſtremus ſapientiſſimi Doctoris labor in hac Conimbricenſis Academiæ primaria ſede, cui duos ante obitum annos remiſerat nuntium, ac ſi iam inde receptui caneret ad æternitatem. Denique non minoris expectationis opus pollicemur varijs aggeſtum conſilijs; vt nam ſupereſſent omnia illa, quæ viginti fere per annos certatim poſcentibus dedit. Neque vero prolem minus numeroſam educere potuit, aut educare fœcundum adeo, felixque ingenium non alieno ſubſidio egentem, ſed natiuo procreatam, altamque marte, vt verius, ſanctiuſque dixeris, eam ex parentis ſui mente natam, quam ex Iouis cerebro Mineruam, mentitur antiquitas.

Cæterum non illa ſolum, quibus vltimam impoſuerat Soarius manum, & Sacræ inquiſitionis iudicio commiſerat (nempe de Gratia, de Angelis, ac de Opere ſex dierum) nihil temerata dabimus; ſed in reliquis etiam, quæ promiſimus, nefas iudicauimus filum abrumpere, aut aliunde quæſita miſcere; quod ipſum optare neminem non videmus, vel quia nothos, ſuppoſitoſve fœtus facile aſpernamur, vel quia tanti Authoris cura etiã negligentior, multorum vigilias anteuertit, cuius rei teſtem non laudo alium, quam illas ipſas de Anima lucubrationes, quas operi ſex dierum diximus adijciendas. Eas enim quadrageſimo quinto ante mortem anno (is erat ætatis illius vigeſimus quintus) auditoribus propinauerat; opus certe hominis, qui iam tunc in ſcholis conſenuiſſe videri poterat. Quod ſi ita eſt, vt plane ſentimus; audentes proſequimur, & pollicemur, nihil minus placituros, optime lector, quos paulo ante retulimus labores.

De præſenti opere dicere ſuperſedeo, ne aut ſuperuacaneæ commendationis incuſer; aut videar (quod erit longe infelicius) non laudare opus, ſed impari ingenio, aut dictione deterere. Tam clarum eſt, tam late propagatum Franciſci Soarij nomen; tanta nube teſtium longo æuo firmata operum dignitas, & excellentia, vt certum in vtroq; ſecum afferant præiudicium; ac ſolo Soarij inſcripta Epigrammate ſplendide commendentur, neque opus ſit de prolis generoſitate ſciſcitari, vbi conſtiterit de parente. Vnum illud egregio dolendum in opere, quod ad vmbilicum vſq; non prodeat abſolutum: cum medium omnino intercidatur. Eius rei cauſam non aliunde melius intelligere licebit, quam ex epiſtola Summi Pontificis, Autoris encomijs non reſperſa modo, ſed cumulata.

CARD. BVRGHESIVS AD PATREM FRANCISCVM SOARIVM SVÆ SANCTITATIS nomine.



Dmodum Reuerende Pater. Acceptis binis eiusdem argumenti vestræ Paternitatis literis, iussit me ei Sanctissimus Dominus nomine suo respondere; præstantiam ingenij vestræ Paternitatis, & obsequium in Sedem Apostolicam plurimi se fecisse, eam paterna charitate, & amasse semper, & in posterum amaturum, cum ob præcipua in Rempublicam Christianam merita sua; tum quod honestissime de suis virtutibus sentit. Quod ad impressionem libri de GRATIA *pertinet, nulla propter doctrinam orta est difficultas; existimat enim sua Sanctitas eam non discrepaturam ab eruditione, & doctrina tot librorum iam dudum in lucem à se editorum, qui omnium acclamatione excepti egregiè sustinent nomen, & famam, quam adepti sunt; sed omnis emanauit difficultas ob qualitatem, quæ inibi disputatur, materiæ; de qua ne alij etiam agerent, qui de ea scripserant, efficaciterque pro facultate imprimendi institerant, grauissimis de causis pro nunc non modo cautum, sed strictim vetitum fuit. Si vlli tamen vnquam potestas fiet hac de re libros promulgandi; in hoc etiam ostendet S. Sanctitas, quanti vestram Paternitatem, eiusque virtutem æstimet: volet enim tunc, vt liber vestræ Paternitatis inter primos in lucem prodeat. Ergo cum huiusmodi occasio dabitur, non patiar, studia mea à vestra posse Paternitate desiderari; cui diuinæ Gratiæ incrementum à Deo precor, & suæ sanctitatis nomine benedictionem impartior. Romæ 26. Aprilis 1617. Vestræ Paternitatis studiosus. S. Cardinalis Burghesius.*

¶ Approuações, & Licenças.

PRolegomena (ex nominatissimi Doctoris Francisci Soarij præfixa reliquo operi de Gratia, perlegi accurate, censeoq; dignissima quæ euulgentur, cum doctrinam contineant & scholis perutilem, & fidei Catholicæ admodum consentaneam. Olysippone. Kalend. Martij. Ann. 618.

Balthasar Aluarez.

SVpremæ Inquisitionis mandato Librum primum, & secundum de necessitate gratiæ ad opera naturalis ordinis, tum etiam supernaturalis, quos Theologus præstantissimus, ac semper venerandus Pater Franciscus Soarez è sacra Societatis Iesu Religione composuit, euolui quam potui accuratè. Authoris nomen operis perfectionem abunde commendat, & sacræ Scripturæ, & Sanctis Patribus, ac adeo orthodoxæ fidei, probatisque moribus consonum esse confirmat. Quare dignissimum iudico quod imprimatur. In Conuentu Sancti Francisci de Enxobregas 20. Martij. Anni 1618.

Fr. Ludouicus ab Angelis.

EOdem Sanctæ Inquisitionis mandato libros eosdem de necessitate gratiæ diligenter expendi. Censeoque proinde excudi posse, & debere in communem Theologorum vtilitatem. In Conuentu D. Francisci de Enxobregas 20. Martij Anni 1618.

Fr. Franciscus Guerreiro.

¶ Licença da Mesa Géral do S. Officio.

VISTAS as Informaçõs podemse imprimir os seis Prolegomenos com os dous primeyros Liuros de Gratia compostos pello Padre Doutor Francisco Soarez da Companhia de Iesu. E depois de impressos tornem pera se conferirem com o original, & se dar licença pera correrem. Em Lisboa aos 30. dias de Abril de 618.

Antonio Diaz Cardoso. Gaspar Pereira. Dom Francisco de Bragança.

Licen-

Licença do Ordinario.

COncedemos licença pera se imprimir a primeira parte das tres, que tem composto o Padre Mestre Francisco Soarez da Companhia de IESV sobre a materia de Gratia. 19. de Iulho 618.

A Bispo Conde, & Primas eleito.

Licença do Paço.

DAM licença pera se imprimir a primeira parte de Gratia do Padre Doutor Francisco Soarez da Companhia de IESV, que contem seis Prolegomenos, & os dous primeyros liuros da mais materia, visto que a tem do Santo Officio, & do Ordinario. Lisboa. 2. de Agosto. 618.

Monis. *Machado.*

Facultas Prouincialis Societatis IESV pro Lusitania.

FRanciscus Pereira Prouincialis Societatis IESV in Lusitania, potestate mihi facta à R. admodum Patre nostro Generali Mutio Vitelleschо, facultatem concedo, vt operis de diuina Gratia pars prima à P. Doctore Francisco Soarez eiusdem Societatis compositi, & à tribus huius Prouinciæ Patribus grauibus, & doctis viris recogniti, & approbati typis mandari possit. Braccharæ 12. Ianuar. 618.

Facultas Prouincialis Societatis IESV Prouinciæ Rhenanæ.

CVm ex mandato Sacræ Cæsareæ maiestatis, omnibus & singulis Typographis, Bibliopolis, ac alijs quamcumq; librariam negotiationem exercentibus, serio firmiterq; inhibeatur, ne quisquam libros vllos à Societatis nostrę Patribus hactenus editos, aut in posterum edendos intra Sacri imperij regnorum & dominiorum Suæ Cæs. Maiest. hæreditariorum fines, simili alioue charactere aut forma, siue in toto, siue in parte recudere, vel alio recudendos mittere, aut alibi etiam impressos adducere, vendere & distrahere, clam seu palam citra supradictorum Patrum consensum ac testimonium audeat, vel præsumat. Ego Ioannes Copperus Societatis IESV per Rhenani Prouinciam Prouincialis, concedo Hermanno Mylio Facultatem excudendi Francisci Suarez operis de diuina gratia partem primam. In quorum fidem hoc ei testimonium manu nostra subscriptum & sigillo munitum dare voluimus. Spiræ. IIX. Augusti M. DC. XX.

IOANNES COPPERVS.

TYPOGRAPHVS LECTORI.

HOc loco Connimbricensis editio habebat vitam R. P. Francisci Suarez, 25. Septembris die, anno 1617. ætatis fere 70. Olysipone mortui. Quam quia adm. reu. P. Generalis Mutius Vitellescus reuideri curat, & in ea aliqua accuratius explicari: illa tantisper omissa eius loco cathalogum operum P. Suarez tam editorum hactenus, quam ineditorum tibi, Lector, damus.

LIBRI EDITI IAM IN LVCEM, EDENDIQVE PROPEDIEM.

Qui primæ parti D. Thomæ respondent.

1 De Deo Trino, & Vno, Prædestinat. &c. — Tomus I.
2 De Angelis. — Tomus II. edendus.
3 De Opere sex dierum: de Anima: de Creatione primi hominis: statu innocentiæ, & casu illius. — Tomus III. edendus.

Qui respondent primæ secundæ.

4	De vltimo fine hominis: de Voluntario: Bonitate, & Malitia: Virtutibus, & vitijs, seu peccatis.	Tomus vnicus edendus.
5	De legibus, seu de Deo Legislatore.	Tomus vnicus.
6	De Gratia: seu de Deo iustificatore; vbi præmissis varijs Prolegomenis, de necessitate agitur gratiæ.	Tomus I.
7	De Gratia actuali; vbi latissime de Auxilijs.	Tomus II. edendus. Cum primũ Apostolicæ sedi placebit.
8	De Gratia; vbi de Gratia habituali, & effectibus illius.	Tomus III.

Qui secundæ secundæ.

9	De Fide, Spe, & Charitate.	Tomus vnicus edendus.
10	De Religione: de Præceptis illius, & vitijs contrarijs.	Tomus I.
11	De Religione: vbi de Oratione, Iuramento, & Voto.	Tomus II.
12	De statu Religionis in genere.	Tomus III. edendus.
13	De statibus Religiosorum in genere, & specie; vbi latissime de Societate IESV.	Tomus IV. edendus.

Qui tertiæ parti.

14	De Incarnatione.	Tomus I.
15	De Mysterijs vitæ Christi.	Tomus II.
16	De Sacramentis in genere, Baptismo, Confirmatione, Eucharistia, Missæ sacrificio	Tomus III.
17	De Pœnitentia: Extrema vnctione: Purgatorio: Indulgentijs.	Tomus IV.
18	De Censuris Ecclesiasticis: & de Irregularitate.	Tomus V.

Opera varia Theologica.

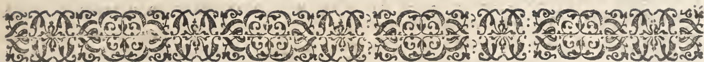
19	Opuscula theologica.	Tomus vnicus.
20	Defensio Fidei Catholicæ aduersus Anglicanæ sectæ errores.	Tomus vnicus.
21	Consilia, & variæ Quæstiones.	Tomus vnicus edendus.

Philosophica.

22	Metaphysicæ.	Tomus prior.
23	Metaphysicæ.	Tomus posterior.
24	Commentaria in Logicam, aliosq; Aristotelis libros.	Tomus vnicus edendus.



TRA-



TRACTATVS

DE GRATIA DEI;

SEV DE DEO SALVATORE, IVSTIFICATORE, ET LIBERI arbitrij adiutore per gratiam suam.

PROOEMIVM.

1. N superiori opere, quod de Legibus, ac Deo legislatore inscripsimus, salutem hominis, & operum eius honestatem, ac bonum meritum ex duobus principijs pendere diximus, lege nimirum, ac gratia; illa vt regula, qua instruimur, hac vt virtute, qua iuuamur. Et ideo D. Thomæ vestigia sequendo, superiori operi hoc proxime annectimus. In illo enim, explicatis cæteris legibus, tandem ad legem gratiæ, quæ perfectio, & consummatio legum omnium est, peruenimus: quam excellentiam ab ipsa gratia participat, quia legis notitia, nisi virtute gratiæ iuuetur, parum prodesse; imo vero ad beatitudinem consequendam multum obesse potuisset. Nam vt Paulus dixit ad Romanos cap. 7. *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces: occasione autem accepta mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam,* quia nimirum iubebat, & non iuuabat ad vincendas concupiscentias, quod sola gratia Dei per IESVM Christum Dominum nostrum præstare potest. Conuenientissimo igitur ordine hic tractatus præcedenti succedit, & veluti eius complementum existit.

2. Similem autem tractationem inchoans D. Th. in sua prima secundæ q. 109. illam sic inscripsit. *De exteriori principio humanorum actuum, scilicet gratia Dei:* quem titulum aliqui ex modernis scriptoribus mendosum esse existimant, quia gratia Dei non est principium extrinsecum humanorum actuum, vt existimauit Pelagius ponens gratiam in sola lege, & doctrina, sed est principium intrinsecum, quod Spiritus Sanctus inspirat, & mentibus, ac cordibus nostris infundit. Antiquiores vero expositores neq; in verbis mutationem fecerunt, neq; mendum aliquod adnotarunt. Solus Conradus in principio quæst. 90. & 109. aduertit, & legem aliquam esse in corde, & mentibus scriptam, & gratiam intus in animam infundi; & nihilominus, quia proueniunt à principio extrinseco, quod est Deus; ideo vtrumq; tractatum de legibus, & gratia, de principijs extrinsecis appellari. Et fortasse breuitatis causa posita est in illo titulo particula illa, scilicet gratia Dei, quia statim in capite quæstionis latius erat explicanda his verbis. *Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuuamur ad recte agendum,* & in capite q. 90. dixerat D. Th. *Principium extrinsecus mouens ad bonum est Deus, qui & nos instruit per legem, & iuuat per gratiam.* Si ergo fortasse *gratiam Dei* in illo titulo exterius principium appellauit D. Th. non ideo fuit, quia gratia non sit principium interne nos iuuans, quod postea in tota doctrina luculentissime docet, sed quasi per denominationem extrinsecam, quia extrinsecus aduenit, & quia est veluti instrumentum principalis agentis extrinseci: sicut potest impetus lapidi proiecto immissus principium extrinsecum talis motus appellari: non enim est inusitata locutio. Vt tamen omnino à Pelagianis fugiamus, Deum extrinsecum principium, seu motorem, vel adiutorem ad opera gratiæ, gratiam vero, per quam nos iuuat, internum principium earundem operationum appellabimus: quamuis enim (vt videbimus) inter gratias aliquæ sint extrinsecæ, nihilominus quæ proprijssimè, & quasi per antonomasiam, inter creata dona gratiæ appellantur, nobis intrinsecus inhærent, & vel sunt opera, vel aliquo modo operationum principia, vt videbimus.

3. Ad tollendam ergo hanc vocum ambiguitatem, vtrumq; in nostra inscriptione, & titulo expresse posuimus, Deum scilicet sanctificatorem, & gratiam eius. Quibus etiam verbis proprium huius doctrinæ obiectum, seu materiam, circa quam versatur, connexionem cum alijs Theologiæ partibus, & dignitatem, ac excellentiam eius indicauimus. Cum enim hæc doctrina sit pars vnius scientiæ Theologiæ, cuius adæquatum obiectum est Deus, illum vt

præci-

præcipuum obiectum, & quasi proximum finem respicere, necesse est, & quia non attingit illum secundum absolutam rationem, sed secundum respectum quendam ad creaturas, illum nomine sanctificatoris explicamus. Illa enim voce respectus primi, & principalis principij in supernaturali rerum ordine significatur. Et ita distinguitur hæc pars Theologiæ à cæteris, in quibus Deus vel secundum se vt vnus, aut trinus, vel sub respectu creatoris, & gubernatoris vniuersi; vel vt vltimus finis, vel vt legislator consideratur, vt facile vnusquisque per se poterit contemplari. Solum in nomine, *Sanctificatoris*, cauenda est æquiuocatio, si cum nomine, *Redemptoris*, confundatur. Hæc enim nomina proprie sumpta diuersis rationibus Deo conueniunt: nam esse sanctificatorem ad Deum, vt Deus est, esse vero redemptorem ad ipsum, vt Deus homo est, spectat. Vnde sanctificatorem esse, commune est tribus personis; esse vero redemptorem, proprium incarnati Verbi. Illud etiam non solis hominibus, sed etiam Angelis; hoc vero solis hominibus, & non in omni statu, sed tantum naturæ lapsæ Deus exhibet. In præsenti ergo solum spectatur Deus vt sanctificator, i. e. principalis auctor sanctitatis, gratiæ, reliquorumque donorum, quibus intellectualem creaturam ad se tanquam ad vltimum supernaturalem finem conuertit, atq; perducit. Contemplatio autem Dei, vt Redemptoris, ad vltimam Theologiæ partem spectat, ex qua solum nunc sumimus, ac supponimus, omnem gratiam Dei ex meritis Christi Domini nobis conferri, & sub eo respectu esse etiam gratiam Christi, vt paulo post videbimus.

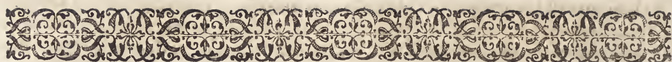
4. Addidimus vero in illo titulo alteram particulam, *de gratia Dei*, tum vt à communi, magisque vsitata inscriptione non discreparemus; tum etiam, quia per illum proxima materia, circa quam hæc doctrina versatur, innotescit. Gratia namque, & eius collatio est veluti fundamentum illius respectus, à quo Deus extrinsece denominatur sanctificator, ideoque cognita ipsa gratia, Deus sub ratione sanctificatoris cognoscitur, neque aliter cognosci, aut explicari potest. Ex quo facile intelligi potest, quam sit excellens, quamq; propria Theologici instituti hæc doctrina. Primo quidem quia hæc gratia supernaturale donum est, quod, nisi per diuinum lumen fidei, cognosci non potest. Deinde quia semen est gloriæ, & fons aquæ viuæ salientis in vitam æternam, quam homines infirmi, & imbecilles, nisi per diuinæ gratiæ virtutem comparare non valent. Denique quia ipsius Dei cognitio, quam Theologia præcipue intendit, per hanc gratiæ doctrinam magna ex parte perficitur. Vnum enim ex præcipuis Dei operibus est, homines gratis, & per gratiam suam iustificare, teste Paulo ad Romanos. 3. & ideo solus ipse sanctificator, & iustificator hominum appellatur, quia sicut solus potest homines beatos efficere, ita etiam solus potest eosdem sibi gratos reddere, iuxta illud *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*. Vnde etiam fit, vt per diuinæ gratiæ cognitionem vniuersa fere Dei attributa mirum in modum illustrentur. Deus enim gratiam suam gratis donando, liberalitatem suam infinitam excellentiori modo, quam per alia opera manifestat: dumque illam, prout vult, distribuit, absolutum se suorum donorum Dominum ostendit, & quoniam non solum amicis, sed etiam inimicis illam donat, eos de peccatoribus faciens sanctos, omnipotentiam suam, vt canit Ecclesia, ac misericordiam, parcendo maxime, & miserando manifestat. Ac denique dum per gratiam suam humanæ voluntati dominatur, eiusque salua libertate, quo vult, efficacissime pertrahit, summam sapientiam suam, ac potentissimam voluntatem notissimam facit.

5. Atque ex hoc obiecto, & materia habet inprimis hæc doctrina in Theologia singularem dignitatis gradum, quoniam & Deum sub excellenti quadam ratione primi principij, & benefactoris hominum contemplatur, & in explicatione illius doni, quo diuinæ naturæ, diuinarumque virtutum participes efficimur, potissimum versatur. Et hinc magnam etiam vtilitatem habet, ostendit enim nobis adipiscendæ beatitudinis viam, simulque infirmitatis nostræ nos monet, & ad diuinum auxilium continuis precibus postulandum inducit. Est etiam Catholico Doctori hæc doctrina maxime necessaria ad resistendum hæreticis, qui innumeris erroribus, & obiectionibus veritatem catholicam obscurare, & euertere conati sunt. Atq; hinc tandem difficilis valde, & scopulis plena est præsens disputatio, tum quia in rebus maxime diuinis, & spiritualibus, & internis, quæ sub experimentum vix cadunt, internoscendis versatur: tum quia gratiæ efficacitatem, & necessariam cum libertate arbitrij compositionem, & concordiam inquirit, quod semper arduum, & difficile iudicatum est. Nam, vt dixit Augustinus, *Ipsa etiam ratio, quæ de his rebus à talibus, quales nos sumus, iniri potest, quemlibet nostrum quærentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, vt liberum arbitrium auferre videamur; rursus liberum ne sic asseramus arbitrium, vt superba impietate ingrati Dei gratiæ iudicemur.* (Libr. 2. de Pec. merit. cap. 18.) Quæ quidem obscuritas, & difficultas mirum in modum aucta est, non solum ex varijs, & extreme contrarijs hæreticorum erroribus, sed etiam ex concertationibus inter Catholicos subortis: nam licet omnes media, ac regia via incedere nitantur, quia tamen illam arctam, & angustam hæretici reddiderunt, vix possunt iter peragere, quin ad dexteram, vel ad sinistram declinare videantur.

6. Et hinc orta est hoc tempore celebris illa controuersia, quæ à viribus liberi arbitrij & diuinis auxilijs nomen obtinuit. De qua licet in alijs libris iam antea multa disputarim, in hoc vltimam ei manum imponere decreui, tum quia à disputatione de gratia separari non potest, tum etiam quia post libros illos editos multi doctissimi viri illorum doctrinam euertere, contrariamq; modis omnibus persuadere conati sunt. Quorum præcipua scripta attente perlegi nullo profecto contradicendi studio, sed summo veritatis intelligendæ desiderio: nihil tamen inueni, quod vel à priori sententia nos posset dimouere, vel difficultatibus nostris satisfaceret, aut modum expeditum ad innumeros vitandos labyrinthos, & nodos nobis inextricabiles dissoluendos inueni. Quam ob causam iterum eandem disputationem aggredi, & pro viribus difficultates omnes expendere decreui. Vnde fieri non poterit, quin opus hoc fortasse plus iusto crescat. Vt tamen lectori minus sit onerosum, illud in duas præcipuas partes diuidemus. Prior erit de controuersijs huius temporis circa vires liberi arbitrij, & auxilia gratiæ, quibus ad bene operandum iuuatur, ideoque pars hæc de actuali gratia inscribi poterit. Altera pars erit de gratia habituali, & causis, ac effectibus eius, sub quibus iustificatio, & meritum comprehenduntur. Atq; ita in hac doctrina tradenda nihil, vel parum à D. Thomę ordine, seu methodo discedemus, nam in priori parte cum infirmitate arbitrij necessitatem gratiæ, de qua D.Th.q.109. disputat, ostendemus; explicando vero auxilia gratiæ nonnullas diuisiones eius, quas D.Th.q.111.tradit, & alias, quæ à Theologis adduntur, pertractabimus. In altera vero cætera, quæ D. Thomas in alijs quæstionibus disputat, eodem fere ordine locupletabimus.

7. Prius vero quam vtramq; partem aggrediamur, vt clarior, & expeditior sit doctrina, nonnulla prolegomena præmittenda duximus, quibus & termini sine ambiguitate exponantur, & nonnulla necessaria fundamenta iaciantur. In primo itaq; de natura, & libero arbitrio, quod est gratiæ fundamentum, præcipua quædam principia, & inprimis necessaria præmittemus. Et quoniam præcipuæ difficultates circa vsum libertatis ex necessitate gratię vel motionis diuinæ oriuntur, & hæ pendent ex modo præscientiæ, quam Deus habet de futuro consensu liberi arbitrij, ideo secundum prolegomenum de præscientia Dei liberorum actuum sub conditione futurorum prę mittemus: nam per occasionem huius concordię gratiæ cum libero arbitrio contentio de hac præscientia orta est, in qua necessarium nobis est, sententiam nostram præmittere, ac fundare, ne postea necessarium sit, vel ad aliam disputationem digredi, aut ex fundamento non probato, ac defenso sæpissime loqui. Deinde vero tertio loco vsum nominis, *Gratia*, & varia membra, seu significata illius exponemus, vt quasdam gratias vel faciliores, vel præsenti instituto minus conuenientes breuiter expediamus: aliarum vero, de quibus tractandum est, nomina in promptu sint, vt sine verborum ambiguitatibus, peruia sit disputatio.

8. Quarto vero loco quoniam humana natura in diuersis statibus inueniri potest, in quibus non easdem vires habet, ideo consequenter varios status humanæ naturæ, eiusque liberi arbitrij exponemus. In quinto vero errores omnes, qui in hac materia fuerunt, accurate referemus, quia eorum notitiam non solum ad illos cauendos, & impugnandos, sed etiam ad intelligenda Concilia, & Patres, necessariam esse existimamus: quia cum Concilia, & Patres ad extirpandos illos errores in sensu illis contrario loquuti fuerint, sæpe fit, vt ex ignoratione ipsorum errorum, sententiæ Patrum ad peregrinos sensus, & ab illis non intentos detorqueantur. Vnde tandem in sexto prolegomeno Pontificum, Conciliorum, & Patrum auctoritatem, qua potissimum in hoc opere nobis vtendum est, proponemus. In toto vero hoc opere ab omni exaggeratione in nostris sententijs affirmandis, & ab omni censura in contrarijs reijciendis abstinebimus. Quia vero in probationibus ex Conciliorum definitionibus, vel per illationem ad incommodum, videri possunt contrariæ sententiæ, vel vt definitionibus Conciliorum contrariæ, vel vt dogmata, ex quibus errores contra fidem sequuntur, reprehendi, lectorem monemus, id longe à nobis esse, id enim non vt censura, vel iudicium de qualitate, & gradu falsitatis contrariæ sententiæ accipiendum est; sed solum per modum argumentationis, cuius vis sæpe non potest aliter explicari.



INDEX PROLEGOMENORVM, ET LIBRORVM HVIVS Tractatus de Gratia.

TRACTATVS

De gratia Dei, seu de Deo Saluatore, iustificatore, & liberi arbitrij adiutore per gratiam suam.

Procemium.



PRO-



PROLEGOMENVM I.

DE REQVISITIS AD FORMALEM LIBERTATEM, ET VSVM LIBERVM.

CAPVT PRIMVM.

De nominibus naturæ, & liberi arbitrij.

1. VIA libera natura gratiæ fundamentum est, & gratia perfectio, & sanitas est naturæ, ideo disputatio de gratia cognitionem aliquã talis naturæ supponit, propter quod solent gratia, & natura, seu liberum arbitrium, non tantum in disputatione ipsa, sed etiam in titulo totius operis coniungi, sicut Augustinus librum vnum de *Natura, & gratia*, & alium de *Gratia, & libero arbitrio* scripsit. Propter hanc ergo causam necessarium est in ingressu huius materię supponere, quid nomine naturæ, & liberi arbitrij intelligamus. Nam Philosophi in libris de Physico auditu de natura disputant, prout principium est motus, & quietis; in præsenti verò non in ea latitudine sumitur, sed prout dicitur per antonomasiam de intellectuali, seu rationali natura, quæ principium est moralium operationum, quibus æterna beatitudo comparatur, vel amittitur, ad quem finem sola intellectualis natura per gratiam ordinatur. Et ideo dixit Augustinus lib. 1. contra Iulian. cap. 3. solam rationalem naturam esse gratiæ capacem. Loquitur autem de rationali prout intellectualem complectitur, quia tam Angelica, quam humana natura capax est diuinæ gratiæ, quia vtraque libera est, *Gratiam autem* (vt ait Bernar. de Gratia & libero arbitr.) *nec dare potest nisi Deus, nec capere nisi liberum arbitrium*, id est, natura libera, illa enim indiget, vt supernaturalem finem assequatur. Quia verò humana natura & nobis est magis familiaris, & pluribus titulis, ac modis indiget gratia, quam Angelica, ideo de rationali natura sermonem semper faciemus, doctrina verò facilè poterit ad Angelicam cum proportione applicari: nam vbi ratio diuersitatis interuenerit nõ difficile intelligetur, eamque indicare curabimus. Non loquimur autem nunc de natura humana prout à supposito distinguitur, nec de statu illo plus quam humano, quem in diuino Verbo per hypostaticam vnionem obtinuit: nam prior naturæ speculatio metaphysica est, nihilque ad præsentem causam spectat, alterius vero mysterij cõsideratio altior est, quam suo loco pro viribus prosecuti sumus. In præsenti ergo natura humana, quatenus in persona creata capax est gratiæ, illãque ad bene operandum, & ad suum finem consequendum indiget, consideratur.

Est autem vlterius aduertendum gratiam perficere naturam, præcipue quatenus humanorum, ac liberorum actuum principium est. Vnde fit, vt liberũ arbitrium, & gratia tam sint habitudine, & officio coniuncta, vt non possint disputatione seiungi, vt satis indicauit Augustinus, dicens. *Si non est Dei gratia, quomodo Christus saluat mundum, & si non est liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum.* Et lib. 3. Hipognostic. capit. 11. *Neque gratia sine libero arbitrio facit hominem habere beatam vitam, nec liberum arbitrium sine gratia*, & Bernardus de Grat. & libero arbitrio. *Tolle liberum arbitrium, non erit quod saluetur, tolle gratiam, non erit, vnde saluetur.* Vnde præcipua huius materiæ difficultas in concilianda gratiæ necessitate, ac efficacia, cum libertate arbitrij posita est, & ignorantia huius cõcordię fere omnium errorum, qui in hac materia fuerũt, radix, & origo fuit. Oportet ergo ante significationem gratiæ, quid nomine libertatis, & liberi arbitrij significetur, præmittere. 2. *August. epist. 46.*

Et inprimis præmittenda est distinctio triplicis libertatis, quam sic tradit Hugo Victorin. in Sum. sentent. tract. 3. capit. 9. *Est namque* (ait) *triplex libertas à necessitate, à peccato, à miseria.* Nos vero aliter illa membra numeramus, est enim libertas à seruitute, à coactione, & à necessitate: ex quibus sola hæc tertia est propria libertas moralis ad humanos actus laude, & reprehensione, præmio, aut pœna dignos necessaria: vnde illa sola simpliciter nomen libertatis meretur: reliquæ enim eatenus libertates appellantur, quatenus alicui necessitati opponuntur. Seruitus enim quandam parendi necessitatem inducit, & ideo carentia seruitutis libertas appellatur Romanor. 8. *Liberabitur à seruitute corruptionis.* Potest autem seruitus esse vel peccati, vel pænæ: sicque carentia culpæ, & remissio pænæ dici potest libertas quædam à peccato seu peccati seruitute, iuxta illud Roman. 6. *Cum serui essetis peccati, liberi fuistis iustitiæ, nunc autem liberati à peccato, serui autem facti Deo, habetis fructum in sanctificatione.* Et 2. Cor. 3. *Vbi spiritus Domini ibi libertas.* Vnde etiam Augustinus 4. de Ciuitat. cap. 3. *Bonus* (inquit) *homo, etiamsi seruiat, vtique homini, liber est*, scilicet à peccato: *malus* 3. *Triplex libertas, sed illa, quæ est à necessitate, est propria libertas moralis.* *Roman. 8.* *2. Cor. 3.*

malus autem etiamsi regnet, seruus est, nimirum peccati. Et ad eundem modum lib. 14. de Ciuit. cap. 15. dixit, primum hominem peccando amisisse libertatem, quam concupiuit. Non enim libertatem à necessitate concupierat, nam illam à principio habuit, & ita neque illam amisit, sed libertatem à subiectione appetijt, & hanc amisit, quia & peccati, & pœnæ, & miseriæ seruus factus est, & contraxit concupiscentiæ inordinationem, & pugnam fomitis, quæ seruitus quædam pœnalis est. Atque ad hanc significationem reducitur omnis carentia obligationis, seu debiti, siue à lege, siue à quacunque alia causa proueniat: sic enim dispensatio, vel exemptio à lege, libertas quædam censetur; vnde etiam priuilegium nomine libertatis vocari solet; & cui aliquod debitum remittitur, liberari ab illo dicitur. Siquis autem rectè consideret, tota hæc libertas supponit propriam libertatem à necessitate, quia non est capax propriæ seruitutis, culpæ, aut pœnæ; præcepti, aut obligationis, nisi persona libera in agendo, ideoque sicut propria priuatio supponit aptitudinem, ita seruitus, & obligatio supponunt personam aptam ad operandum cum indifferentia, & absque necessitate. Quia vero operationes à necessitate liberæ possunt esse sub iure alterius, vel sub aliquo onere, & obligatione, ideo cum libertate à necessitate potest esse in operibus necessitas seruitutis, & obligationis, seu (quod idem est) potest quis per legem, vel seruitutem priuari libertate illis contraria, & nihilominus retinere propriam operum libertatem.

4. *Coactum idem fere quod violentum.* Coactum idem fere est, quod violentum, vtrumque enim est contra internum appetitum patientis, vel operantis, sed violentum generalius dicitur de quocunque motu contrario appetitui, siue elicito, siue innato: coactum vero proprie dicitur, quando appetitui elicito, & vitali repugnat, licet interdum soleant voces illæ confundi. Duo ergo ad coactum requiruntur, scilicet, vt ex necessitate fiat, vel sustineatur, & quòd sit contra internum affectum, & ita coactio est quædam necessitas, & aliquid vltra illam addit. Vtrumque ex Aristotele 3. Ethicorum capite primo colligitur, dicente, *violentum esse*, quod est *ab extrinseco, passo non conferente vim*, id est, resistente aliquo modo, vt omnes exponunt ex eodem Aristot. 2. Ethicor. ad Eud. cap. 8. quia si passum non resistat, motio non erit violenta, etiamsi ab extrinseco proueniat. Coactum ergo, vt tale est, non potest esse ab intrinseco, alioqui non esset cõtra propriam inclinationem, si autem est ab extrinseco, eo ipso necessarium est, quia libertas à necessitate non est in patiendo, sed in agendo, vt infra probabo: ob hanc ergo causam & coactum includit necessarium, & quod non est à coactione liberum, vt tale est, non potest esse à necessitate immune. Propter alias vero conditiones non conuertitur coactum cum necessario, multa enim necessaria sunt, quæ contra internum appetitum nõ sunt, imo ex illo sæpè nascuntur. Et ob eandem rationem libertas necessitatem excludens vniuersalior est libertate soli coactioni opposita: nam omnis libertas à necessitate est etiam à coactione exempta, non vero è contrario, vt per se notum est: dilectio enim Dei in patria à coactione libera est, non tamen à necessitate.

5. Libertas ergo à sola coactione tantum requirit carentiam violentiæ, ita vt motio, quæ sic libera dicitur, contra internum appetitum non sit, siue ex necessitate fiat, siue non. Talis autem motio si sit volũtatis, dicenda est potius voluntaria, quam libera. Hæ namq; duæ proprietates in actibus voluntatis distinctę sunt, & ideo nominibus etiam sunt distinguendę, ne verborum ambiguitas disputationem reddat incertam. Potest ergo esse actus hominis voluntarius, ac subinde à coactione liber, qui tamen simpliciter liber à necessitate non sit, vt in amore quo Deus se amat, & quo Spiritum sanctum producit, & quo beati diligunt Deum, & in actibus indeliberatis voluntatis, & in affectibus appetitus sentientis videre licet. Ratioq; satis constat ex dictis, his adiunctis, quæ de ratione voluntarij Aristot. & D. Thom. tradiderunt. *Aristot. 3. Eth cor. cap. 1. D. Thom. 1. 2. q. 6. art. 1.* Voluntarium enim dicitur, quod est ab interno principio cum cognitione, quæ ratio tota potest in actu reperiri, quamuis ex necessitate fiat, quia sola necessitas non excludit cognitionem, nec conformitatem cum appetitu innato, vel elicito. Vnde etiam ortum habuit communis illa Theologorum doctrina, voluntati in actibus elicitis non posse vim, aut coactionem inferri, etiamsi necessitatem pati possit. Nam coactio excludit voluntarium, illi enim directè opponitur, non potest autem actus esse à voluntate, & non esse voluntarius, quia non potest non esse à principio intrinseco cum cognitione, nec potest simul esse voluntarius, & coactus, quia hæc duo opponuntur & immediatam contradictionem inuoluunt: necessitas autem non inuoluit illam oppositionem cum voluntario, quia necessitas ipsa potest esse voluntaria, seu interno appetitui conformis, vt dictum est.

6. *Duo aduertenda quoad modum loquẽdi necessaria ad intelligendos Patres. Primum.* Duo autem in hoc sunt, quoad modum loquendi, aduertenda, quoniam ad intelligendas sententias Patrum erunt necessaria. Vnum est coactionem duplicem esse, vnam simpliciter, quæ absolutam, & ineuitabilem necessitatem contra internũ affectum infert: alia secundum quid, qualis est, quæ per pœnas, vel timores fit, quæ non absolutam necessitatem, sed secundum quid, scilicet, ad vitãdum tale incommodum, inducit. Prior ergo coactio est, quæ omnino repugnat actui elicito voluntatis, quia eo ipso, quod est elicitus, iam non est coactus, posterior autem coactio esse potest cum absoluta voluntate, imo & cum libertate, cum absolutam necessitatem non inducat, & ideo licet interdum coactio, aut violentia vocetur, vt patet ex August. lib. 1. contra Gaudent. c. 25. & epist. 48. simpliciter, & absolute coactio non est, sed alicuius mali prohibitio, vt dixit idem Aug. l. 2. contr. lit. Petilian. c 83.

7. *Secundum quod est obseruandum.* Aliud animaduertendum est, interdum voluntarium actum ita esse necessarium simpliciter, vt ipsa necessitas ab intrinseco sit, ac subinde conformis sit inclinationi, & perfectioni naturali ipsius voluntatis, & tunc actus licet sit necessarius ita est voluntarius, vt nullo modo dici possit violentus, vel coactus, quia nullo modo repugnat interno appetitui, neque elicito, quia actus, vt supponitur, voluntarius est, nec innato, quia ipsa necessitas non est etiam voluntati, eiusvè innatæ inclinationi contraria, vt supponitur. Et hoc modo amor Dei in beatis est necessarius sine vllo genere coactionis aut violentiæ, & affectus appetitus sentientis possunt in eodem ordine poni propter eandem rationem. Aliquando vero actus voluntarius potest esse necessarius tantum ab extrinseco efficiente, sed quasi impellente, & tũc licet actus sit voluntarius, & ideo non possit dici absolute coactus, nihilominus cum necessitas ipsa non sit conformis naturali conditioni, & inclinationi voluntatis, eo quod sit tantum ab extrinseco, actus sic necessarius interdum solet aliquo modo violentus dici, saltem secundum quid, quia est contra modum connaturalem, & contra quendam innatum appetitum. Et hoc modo necessitas immissa voluntati in actibus de se liberis vocari solet à Patribus coactio quædam, & è conuerso actus simpliciter liber vocari solet spontaneus, & voluntarius, vtiq; perfecte, & extrinsecam necessitatem interno appetitui, seu inclinationi voluntatis repugnantem excludens.

8. *Liberum à necessitate dici solet, & de facultate operãdi absque necessitate, & de ipsa actione.* Liberum ergo in præsenti vocatur, quod à necessitate liberum est: dici autem solet & de facultate operandi absq; necessitate, & de ipsa actione. Priori modo denominatur arbitrium liberum, quod dicitur esse *facultas voluntatis, & rationis*, vtiq; ad operandum cum indifferentia, & dominio actionis, ita vt in manu eius sit velle, aut nolle exercere, vel sustinere actionem. De quo dixit August. lib. 2. de Pec. merit. & remis.

remiss. cap. 18. *Esse voluntatis arbitrium, quod huc atque illuc liberum flectitur, atque in eis naturalibus bonis est, quibus homo bene, & male vti potest.* Atque in hoc sensu de fide certum est, hominem esse hoc modo natura sua liberum, seu habere aliquam facultatem à necessitate liberam in operibus suis, non solum naturalibus, sed etiam supernaturalibus, vt aperte definit Concilium Tridentinum sessione 6. capit. 5. & can. 5. & 6. & Scripturis, & rationibus probat late August. lib. de Grat. & liber. arbit. & latius moderni de hac materia scribentes, & nos breuius in libro 1. de Auxil. à princip. Præcipue vero videri possunt eruditæ disputationes Cardin. Bellarmini in tota controuersia de Grat. & lib. arb. cum Præfatione.

9. *Vnde liber actus denominetur.* Hinc etiam actus, qui ab hac facultate libera procedit, liber denominatur: oportet autem, vt ab illa, vt indifferens est, procedat. Non enim defuerunt aliqui moderni Catholici, qui negauerint ad libertatem actus esse necessariam indifferentiam, seu carentiam necessitatis, sed satis esse carentiam coactionis: sed hæc sententia reprobata est inter assertiones Michaelis Baij assert. 39. & 41. & in libr. 3. ex professo refutabitur. Vt ergo actus sit verè liber, non satis est, quod sit voluntarius, seu non coactus, sed etiam vt non sit necessarius simpliciter, ac proinde, vt procedat à potentia libera, vt indifferentiam, & libertatem retineat, vt in ipso vsu, & exercitio libera, & integra potestate sua sinatur operari, ita vt in manu eius sit inter contraria, vel contradictoria eligere, vel operari, aut non operari. Quia vt actus sit liber, necessarium est, vt procedat à facultate libera, vt libera est; non procedet autem à potentia libera, vt talis est, nisi expeditam habeat suam facultatem, quoad vtramque partem, vtique operandi, & non operandi. Quid enim proderit ad libertatem talis actus, quod potentia innatam habeat indifferentiam, si in ipso vsu impediatur? Quapropter supposita distinctione data de duplici necessitate, altera ab intrinseco per naturalem determinationem potentiæ ad vnum; alia ab extrinseco per impulsum alicuius extrinseci agentis: prior repugnat non solum actui, sed etiam facultati liberi arbitrij, & ideo fieri non potest, vt potentia libera tali necessitati subdita sit respectu eiusdem obiecti, quia contradictionem inuoluit, vt per se notum est. Posterior autem necessitas non repugnat facultati liberæ, vt nunc supppono, vt paulò post probabo, repugnat autem actui libero, quia, vt talis sit, oportet, vt procedat à potentia, vt libera, vel quoad specificationem, vel saltem quoad exercitiū, iuxta modum, quo actus liber fuerit, quia non habet quod sit liber, nisi per denominationem à suo proximo principio. At verò si actus procedat à potentia necessitatem patiente, siue per intrinsecam necessitatem potentiæ determinatæ ad vnum, siue per extrinsecam necessitatem immissam potentiæ de se liberæ, iam impeditur, & tollitur libertas actus; ita vt liber dici non possit, nec laude, vel vituperio dignus, quia non procedit à potentia, vt libera est, nam ipsa non valet necessitatem illam auferre, vel præuenire, & ideo non potest illi imputari, quod tali modo, & non alio operetur. Quam doctrinam satis clare docuit Concilium Trident. loco citato, & necessaria omnino est ad saluanda omnia, quæ de humanis actionibus, earumque libertate Scriptura docet. Idcoque censeo in hoc puncto non esse dissensionem inter Catholicos, licet in modo explicandi, & defendendi hanc libertatem possit esse aliqua diuersitas.

Quæ necessitas repugnet actui liberi arbitrij, eiusque facultati: quæve non.

Pars I.

CAPVT II.

Quæ sint necessaria, vt potentia sit libera, & libere operetur:

IN superiori capite solum voces, seu loquendi modos explicauimus, nunc vero aliquid de re ipsa addendum, & fundandum est, vt postea in gratiæ auxilijs explicandis, & cum libertate arbitrij conciliandis solidè, & efficaciter procedere possimus.

1. Primum igitur omnium statuimus, de ratione potentiæ formaliter liberæ esse, vt quatenus talis est, sit potentia actiua. Est certa, & communis assertio, quam probare possumus primo ex Scriptura, vbicunque enim libertatem arbitrij declarat, verbis vtitur ad propriam potestatem agendi pertinentibus. Vt est illud Ecclesiastic. decimo quinto. *Ad quod volueris porrige manum tuam*, & illud, *Quæ enim odit, ne feceris*, & illud cap. 31. *Qui potuit facere mala, & non fecit.* Item illud Zachar. 1. *Conuertimini ad me*, per quæ verba *libertatis nostræ admonemur*, vt Concilium Tridentinum dixit; nemo autem se ipsum conuertit, nisi agendo. Simile est illud Apocalyp. 3. *Si quis aperuerit mihi ianuam intrabo ad illum:* nam verbum *aperiendi* efficientiam includit. Ac denique 2. Petr. 2. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.* Et similia passim occurrunt. Secundo id probamus ex Concilio Tridentino sessione 6. cap. 5. vbi cum dixisset, homines vocari à Deo per gratiam, vt *eidem gratiæ liberè assentiendo, & cooperando in ipsum Deum conuertantur*, explicat illam liberam cooperationem dicens. *Ita vt tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui & illam abijcere potest. Neque tamen sine gratia mouere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate posset.* Et ideo in can. 4. damnat dicentes, *liberum arbitrium nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, aut nihil omnino agere, mereque passiuè se habere.* Ergo ex sententia Concilij potentia passiua ad liberum vsum non sufficit; est ergo libertas formaliter in potentia actiua.

1. Assertio. De ratione potentiæ formaliter liberæ, quà talis est, vt sit potentia actiua. *Eccles. 15.* *Zachar. 1.* *Apoc 3.* *2. Pet. 2.*

2. Tertio idem probatur Patrum auctoritate: Augustinus libro 12. de Ciuitat. capit. 6. & 7. vbi agens de causa actus mali, dicit, ad voluntatem ipsam reduci tanquam ad causam efficientem, & deficientem. Idemque docet libro 1. de Liber. arbit. à capit. 12. & lib. 3. cap. 1. & 2. Additque cap. 3. *illud esse in potestate nostra, quod cum volumus facimus, quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est.* Quod repetit, & confirmat libro 1. Retract. cap. 9. & 22. Non dicitur autem aliquid esse in potestate nostra propter potentiam passiuam, sed propter actiuam, quam ipsum nomen potestatis significat. Vnde idem Augustinus libro 1. Retract. cap. 1. recognoscens verba, quæ in quæstione 1. libro 2. ad Simpli. posuerat. *Quamuis sit in cuiusque potestate quid possit*, ait, ideo illa dixisse, *quia non dicimus esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus fit, vbi primum, & maximum est ipsum velle. Sine vllo quippe interuallo temporis præsto est voluntas ipsa, cum volumus.* Vnde etiam lib. 83. Quæstionum quæstione 8. *Moueri* (inquit) *per se animam sentit, qui sentit in se esse voluntatem: nam si volumus, non alius de nobis vult, & iste motus animæ spontaneus est.* Et quæstione 24. *Nec peccatum, nec rectè factum* (ait) *imputari cuiquam iustè potest, qui nihil fecerit propria voluntate.* Et hoc modo ait vtrumque esse in libero voluntatis arbitrio. Est ergo voluntas libera per potestatem actiuam, quam habet supra suos actus. Sic etiam dixit Damascenus lib. 2. de Fide cap. 25. ideo hominem esse liberi arbitrij, quia in sua potestate habet eas actiones, quas liberè operari dicitur, & ideò *omnem deliberationem actionis causa suscipi*, & addit in cap. 26. *In nostra potestate sunt ea, quæ liberum nobis est facere, vel non facere.* Et alia, quæ prosequitur, per quæ omnia docet libertatem in nobis esse per actiuam potestatem. Idem su-

mitur ex Anselmo libr. de Concept. Virg. capit. 6. Bernard. lib. de Grat. & liber. arbit. Et citatur Nyssen. lib. 7. Philosoph. capit. 1. & 2. habet Nemesi de Nat. hom. cap. 29 39. & sequentibus.

3. Quarto probatur ex Scholasticis, & in primis ex Diuo Thoma 1. part. quæstione 82. articulo 4. & quæstione 83. in corp. & ad 2. Item 1. 2. quæstione 9. articulo 1. & 3. quibus locis ait, voluntatem esse potentiam se, & alias mouentem per modum agentis, eandemque esse liberum arbitrium, quatenus ad vtramlibet potest se ipsam mouere. Idem habet quæstione 22. de Verit. articulo nono in corp. & ad 1. & quæstione vigesimaquarta, articulo quarto in corp. & ad 15. in qua solutione declarat expresius, liberum arbitrium, vt tale est, esse potentiam non passiuam, sed operatiuam. Idem tradit Capreolus 2. distinctione 24. quæstione 1. articulo 1. conclusione 5. & Scot. in 2. distinctione 25. in argumentis *Ad oppsitum*, & in toto discursu quæstionis, Durand. distinctione 24. quæstione 2. numer. 10. 19. & 34. Gregor. eadem distinctione quæstione vnic. Henric. quodlib. 10. quæsti one nona, vbi parum à principio ait, voluntatem totam esse mouentem, & motam, sed mouentem quatenus libera est, quæ libertas, ait, est formaliter in ipsa. Idem habet quodlib. 12. quæstione 17. *Ad hoc* (inquit) *quod aliquid dicatur esse verè ex libero arbitrio, oportet quod sit ab illo, vt à mouente proximo, & sic voluntas est domina suorum actuum.* Bellarminus libro 3. de Grat. & liber. arbit. cap 10.

4. Tandem ratione declaratur, quam Scotus suprà optimè attigit: nam potentia libera est, quæ in manu, & potestate sua habet mutari, vel non mutari, nam hoc est esse dominam sui actus, vel mutationis, in quo dominio libertas consistit. Hæc autem potestas non est in potentia passiua, vt passiua est; ergo oportet, vt sit in potentia actiua, quatenus actiua est. Minor probatur, quia non est in potestate, ac dominio patientis, vt tale est, quod patiatur nec ne: hoc enim pendet ab agente, quia patiēs ideo patitur, quia agens in illud agit. Actio enim infert passionem, & ordine naturæ, vel rationis illam præcedit, & ideo talis est passio, qualis est actio, & non è conuerso, loquendo causaliter, & à priori. Ergo actio non est in potestate patientis, vt patiens est, id est, in dominio eius, sed agentis; quia prius non est in potestate posterioris, sicut præceptum non est in potestate subditi sed superioris; ergo etiam passio non est in potestate patientis, vt tale est, sed in potestate agentis, quia posita actione necessariò sequitur passio, & ideò eatenus tantum potest passio esse, aut denominari libera, in quantum actio fuerit libera; ergo vtrumque est in potestate, & dominio agentis; ergo libertas solum est in potentia actiua, vt actiua est. Quapropter licet voluntas sit receptiua sui actus, & sub ea ratione sit potentia passiua, non est tamen libera, nisi quatenus potestatem habet eliciendi, & non eliciendi actum suum, & in tantum receptio eius potest esse libera ipsi voluntati, in quantum illum efficere est illi liberum: si enim ab alio agente reciperet actum, ipsa nihil efficiente ex parte sua necessariò illum reciperet: quod si esset in potestate alterius agentis non immittere in voluntatem talem actum, alteri agenti esset liber ille effectus, non ipsi voluntati. In potentia ergo passiua, vt passiua est, non est libertas.

5. *Obiectio.* Dices. Passum interdum determinat actionem agentis, vel ad illam confert, vel illam impedit; ergo eadem ratione potest ex parte potentiæ passiuæ prouenire, vt agens illam immutet, vel non immutet; ergo etiam poterit libertas esse in potentia passiua, vt passiua est. Antecedens patet in causa superiori, & vniuersali necessario agente, determinatur enim ad hanc, vel illam actionem ex parte passi, vt patet in sole exsiccante lutum, & liquefaciente ceram. Item in causis particularibus actio est maior, vel minor iuxta dispositionem passi, & interdum omnino impeditur propter resistentiam eius. Ac denique in moralibus, & supernaturalibus quando Deus infundit habitum voluntati, ipsa voluntas merè passiuè se habet, & nihilominus receptio est illa libera, quia ex eius pendet dispositione.

Respondeo negando secundam consequentiam, quia passum vt tale est, si sit omnino idem, non potest determinare actionem agentis, nec magis iuuare, vel impedire actionem vnius agentis, quam alterius: si vero sit diuersum, seu diuerso modo dispositum, tunc determinatio, resistentia, vel similis effectus erit omnino necessari⁹, aut si participet aliquam indifferentiam, necessario pendebit aliquo modo ex potentia actiua libera. Declaratur: nam si agens sit naturale, & potens ad plures effectus efficiendos propter vniuersalem virtutem, non potest circa idem passum eodem modo dispositum ad certum effectum determinari, nisi passum illius tantum sit capax. Nam si passum sit de se indifferens ad plures, non est, cur ab illo determinetur tale agens ad vnam actionem potius, quam ad aliam, vt rectè notauit Scotus supra § *Contra conclusionem.* Si autem passum sit capax vnius tantum effectus, tunc determinabit quidem actionem agentis, determinatio autem erit omnino naturalis, seu necessaria, vt per se constat. Et eodem modo si passum sit diuerso modo dispositum determinat quidem actionem talis agentis, necessitate tamen naturali, vt patet in illo exemplo de sole liquefaciente ceram, vel exsiccante lutum, vtrumque enim facit necessitate naturali. Et ratio est, quia ex parte recipientis, vt sic, non prouenit determinatio actionis, nisi propter incapacitatem naturalem, vel limitationē capacitatis ab aliqua dispositione prouenientem, & ideo si limitatio illa, vel dispositio naturalis sit, etiam determinatio est necessaria, nec potest ex parte passi esse libera. Idemque est de resistentia, vel impedimento, aut carentia illius proueniente ex naturali dispositione recipientis: intercedit enim eadem ratio. At vero si agens sit liberum, tūc potest determinare suam actionem, & cōsequenter etiam passionem circa idem passum de se indifferens, & capax plurium actionum. Et tunc quidem determinatio libera est, prouenit autem ab eminentia potentiæ actiuæ, & dominio, quod habet in suam actionē, nec potest aliūde prouenire. Interdum etiam passio aliqua, seu receptio potest pēdere ex dispositione libera passi, & tunc licet receptio proxime non possit esse libera ipsi recipienti, quia ab illo non fit, remotè potest denominari libera, quatenus ab eius libera dispositione pendet: illa autē libertas in eo posita est: quod effectio talis dispositionis est libera, & ita semper manat ex potētia actiua, in qua residet, & hoc modo receptio primæ gratiæ sanctificantis potest dici homini libera remotè, in quantum efficere contritionem est homini liberum, & in naturalibus potest dici esse homini liberum calefieri à sole, in quantum liberè potest ad solem accedere, vel ab illo recedere. Propria ergo libertas semper est in potentia actiua, vt actiua est. 6. *Responsio.*

Secundo dicimus, & sequitur ex dictis, ad formalem libertatem alicuius facultatis requiri indifferentiam per eminentiam quandam dominatiuam potentiæ actiuæ, vt actiua est, tum ad varias actiones, tum ad exercendas, vel non exercendas illas, aut simpliciter, aut in tali, vel tali determinata specie. Vt hanc assertionem declarem, suppono, sermonem esse de libertate creata, quæ primario consistit in ordine ad proprios internos actus eiusdem facultatis, scilicet, voluntatis, & illis mediantibus extēditur ad alias externas actiones: quod secus est in libertate diuina, quæ immediatè in actionibus, seu effectibus extrinsecis exercetur: nam in Deo ad intra nulla effectio, vel receptio, seu additio libera esse potest, vt nūc suppono, tanquam certum. Cum proportione tamen potest assertio ad liberta- 7. *2 Assertio. Indifferentia dominatiua potentiæ actiuæ vt actiua est, ad formalem libertatem alicuius facultatis requiritur.*

tem

rem diuinam applicari, vt facile conſideranti patebit. Deinde ſuppono vulgarem diſtinctionem duplicis libertatis quoad exercitium, & ſpecificationem, quarum prior conſiſtit in poteſtate habendi, & non habendi, poſterior in poteſtate habendi hunc, vel illum actum. Et illius facultatis conditio quatenus illorum plurium actuum, ſeu ſtatuum capax eſt, indifferentia vocatur. Dico ergo hanc indifferentiā, vt ſit veræ libertatis, debere conuenire tali facultati per ſe, & vt potentia actiua eſt.

8. Probatur primo de indifferentia quoad exercitiū, quia inprimis ad illam neceſſaria eſt potentia actiua. Hoc enim probant omnia adducta in præcedenti aſſertione, & per ſe euidens eſt, quia niſi ſupponatur vis agendi in tali facultate, ſemper carebit actione, quia actio eſſe non poteſt, niſi ab habente vim agendi, eritque illa carentia non per modum priuationis, ſed per modum ſimplicis negationis, ſicut poteſt eſſe in qualibet re inepta ad agendum. Deinde probatur de potentia ad non agendum, quia ſi potentia careat actione ex aliqua impotentia agendi, tunc non eſt libertas in carentia actionis, ſed neceſsitas: quia impotentia æquiualet impoſsibilitati, & impoſsibilitas agendi æquiualet neceſsitati non agendi: ergo vt carentia actionis libera eſſe poſsit, ſupponit in ipſa facultate talem potentiam agendi, quæ vi ſua poſsit non agere, non ex impotentia, ſed ex eminentia virtutis, quam rectè vocarunt Theologi dominium actus. Carere enim actione ex impotentia, non eſt dominium, cum de ratione dominij ſit poteſtas vtendi, & non vtendi, ergo vt potentia verè ſit domina ſui actus quoad exercitium eius, oportet, vt non ex impotentia, ſed ex interna, & eminenti poteſtate actionem poſsit ſuſpendere. Et ob hanc cauſam non poteſt talis indifferentia inueniri immediatè in potentia paſſiua, vt paſſiua eſt, reſpectu paſsionis: quia licet poſſit interdum pati, & interdum non pati, in vtroque pendet ab agente. Vnde ſi adſit agens, neceſſariò patitur vel abſolutè, ſi agens ſit naturale, vel ex ſuppoſitione actionis, ſi agens ſit liberum, & velit. Si verò agens abſit, vel cohibeat actionem, tum etiam neceſſariò non patitur, & ex quadam impotentia, quia vt paſſiua eſt, non poteſt ſe ad actum reducere.

9. Probatur deinde aſſertio de indifferentia quoad ſpecificationem, ex dictis etiam in aſſertione præcedenti, quia libertas eſt propriè, & immediatè conditio potentiæ actiuæ, vt actiua eſt, ergo ſi talis indifferentia ſit reſpectu plurium actuum, neceſſe eſt, vt in tali facultate ſit vis effectrix omnium illorum actuum: nam ſi tali virtute careat, ad aliquem illorum efficiendum, reſpectu illius non erit libera, cum reſpectu illius non ſit actiua. Non ſufficit autem ad libertatem circa tales actiones vis ſuperior, & quaſi vniuerſalis effectiua plurium actionum, vel effectuum, quia in agente naturali poteſt ſimilis virtus inueniri, vt in ſole, cuius virtus per eminentiam quandam indifferens eſt ad plures effectus, & actiones; ergo ad indifferentiam libertatis, vltra illam quaſi vniuerſalem vim actiuam, neceſſarium eſt, vt illa ſit coniuncta cum quadam eminentia dominatiua, ratione cuius poteſt inter ipſas actiones eligere, aut ſe ad hanc potius, quam ad illam flectere. Propter quod meritò dixit D. Thomas in 2. diſtinct. 28. quæſtione 1. articulo 1. *Hominem non fore liberi arbitrij, niſi ad eum determinatio ſui operis pertineret.* Et quæſtione 22 de Verit. articulo 9. in fine corporis dixit, in poteſtate voluntatis eſſe, vt obiectum oblatum ſibi acceptet, vel non acceptet, quia non eſt naturaliter determinata. Et in ſolutione ad primum addit, *poſſe voluntatem directè ſe ipſam immutare reſpectu aliquorum, cum ſit domina ſuorum actuum.* Et plura alia in lib. 3. afferemus. Et idem ſenſit Scotus in 1. diſt. 25. ad vlt. & alij auctores allegati. Poteſt comprobari omnibus Scripturæ, & Patrum teſtimoniis, quæ in aſſertione prima adduximus, nam ab omnibus indifferentia hæc per modum huius dominij declaratur. Et ſi quis plura deſiderat, legat Stapletonium lib. 4. de Iuſtific. cap. 3. & Ruardum articulo 7. §. *Eſt autem*, ferè per totum, & Bellarminum libro tertio de Liber. arbit. capit. quinto.

Dico tertiò, ad libertatem proximam, & abſolutam arbitrij requiri, vt virtus facultatis in ſuo ordine cauſæ proximæ habeat completam vim actiuam, & dominatiuam illorum actuum, ad quos dicitur ſimpliciter, & proximè libera. Hæc aſſertio ſequitur ex præcedentibus, & probatur, quia alias ſi facultas ipſa, ſeu voluntas haberet vim agendi tantùm dimidiatam, & incompletam, non poſſet ſimpliciter velle, aut nolle; ergo ſimpliciter non habebit in ſua poteſtate actiua ſuum actum; ergo nec habebit dominium eius, neque proximam, & abſolutam libertatem. Et declaratur, quia ſi propoſito ſufficienter obiecto voluntas non habeat ſufficientem vim actiuam ad volendum, vel nolendum tale obiectum, ſed tantum partialem, ſeu inchoatam, erit in potentia paſsiua ad recipiendum complementum poteſtatis actiuæ, ergo ex ea parte, qua eſt in potentia receptiua talis complementi virtutis actiuæ non eſt libera, quia non habet illud complementum in ſua poteſtate actiua, ſed in receptiua; ergo etiam non eſt proximè libera ad ipſum effectum, ſeu actum ſecundum, donec in ſua virtute agendi compleatur. Vnde eſt attentè conſiderandum, quod licet potentia libera, etiam ſuppoſita integra libertate poſsit (vt dixi) eſſe paſsiua, reſpectu actus ſecundi volendi, aut nolendi, quia hæc potentialitas poteſt ſupponere in eadem facultate integram vim actiuam, nihilominus non poteſt eſſe integrè libera, ſi ſit in ſola potentia paſsiua ad totam, vel aliquam partem virtutis actiuæ ſuorum actuum, quia ſine integra virtute actiua nondum habet actum in manu ſua. Ideoque optimè D. Thomas dicta quæſt. 24. de Verit. artic. 4. dixit, liberum arbitrium in eo conſiſtere, quod *non excedit vim potentiæ.* Nam ſecundum hoc aliquid fieri dicitur, quod eſt in potentia facientis, quod de poteſtate operatiua, ſeu actiua in ſolutione ad vltimum explicuit. 10. *3. Aſſertio. Completa vis actiua & dominatiua requiritur in virtute libera.*

Dices, ad libertatem neceſſarium non eſſe, vt ſola voluntas per ſe habeat integram vim actiuam ſui actus etiam proximam: nam multi putant obiectum, vel notitiam eius concurrere actiuè ad actus liberos voluntatis, & homo eſt ſimpliciter liber ad videndum, licet non habeat ſpeciem, vel lumen. Item ad actus ſupernaturales libera eſt voluntas, licet integram vim eliciendi illos ſola per ſe non habeat. Reſpondeo ad primam partem, probabilius eſſe ſolam voluntatem eſſe principium proximum ſui actus, & in hoc diſtingui ab intellectu, vt apertè ſenſit Diuus Thomas in loco proximè allegato de Verit. ad 9. Veruntamen licet contraria ſententia ſupponatur, nihil obſtabit, quia iuxta illam conſequenter dicendum erit voluntatem ſolam per ſe ſpectatam, & nondum coniunctā notitię obiecti non habere completam, ſed inchoatam libertatem, quod ſine inconuenienti dici poteſt, quia in eo ſtatu nihil poteſt eligere: comparata autem notitia obiecti habere completam libertatem, quia iam habet completam vim agendi, & non agendi voluntariè, & per illam qualemcumque coniunctionem voluntatis cum notitia, ſeu obiecto cognito, cenſetur completa virtus eius actiua in actu primo proximè requiſito ad volendum, vel nolendum. Ad ſecundam partem dicitur hominem poſſe eſſe ſimpliciter liberum ad volendum, vel deſiderandum videre, quando non habet integram facultatem vidēdi, quia ſine hac poteſt habere integram poteſtatem volendi, aut concupiſcendi. At vero ad videndum non habere proximam libertatem, quia oportet, vt in poteſtate ſua habeat acqui- 11. *Obiectio.* *Reſponſio.*

acquirere complementum virtutis videndi, & necessarium est, vt inde liberam suam actionẽ inchoet illam speciem procurando, & ita remotè dicitur habere libertatem ad videndum, quatenus vim habet se mouendi ad comparandum quidquid ad integram facultatem videndi illi deest.

12. Ad tertiam partem dicimus, doctrinam absolutè intelligi de libertate naturali voluntatis secundum se spectatæ in ordine ad actus ex natura rei sibi proportionatos; cum proportione tamen applicandam esse ad actus supernaturales, vt postea videbimus, & nunc breuiter explicatur. Nam voluntas sola per se sumpta nõ est proximè, & simpliciter libera ad actus supernaturales, sed de se habet tantum quandam inchoationem libertatis ad tales actus, in quantum habet aliquam vim actiuam innatam, vel naturalẽ, vel obedientialem, ad illos efficiendos, & est capax complemẽti illius virtutis: quandiu vero illud complementum non habet actu, illa potentia remota est, & similiter libertas ad eosdem actus remota est, & incompleta. Et ideo D. Thomas in dicto art. de Veri. ad 9. dixit liberum arbitrium in ordine ad actum charitatis, dicere potentiam cum habitu infuso vtique, vel aliquo alio principio, quod suppleat vicem eius. Quomodocunque ergo voluntas supponatur habere integram vim agendi actum, siue per se sola, siue per aliquid iam illi additum, vel sufficienter cõiunctum, esse poterit plenè, & sufficienter libera: quandiu verò est in potentia tantum receptiua alicuius virtutis proximæ, actiuæ, ac necessariæ ad actũ eliciendum, nondum habet absolutè, & simpliciter liberam, & proximam facultatem. Vnde D. Thom. 1. p. q. 83. art. 2. ad 2. dixit, liberum arbitrium nominari facultatem, quia debet esse potestas expedita ad agendum: quomodo autem erit expedita, si non sit integra, vel integrata, vt ita dicam. Et hãc assertionem confirmant, quæ adducit Bellarminus lib. 6. de Gratia, & liber. arbitrio cap. 15. assert. 1. 2. & 3. & Dried. in Concord. cap. 3. & Ruard. art. 7. quos allegat.

13. *4. Assertio. Libertas remota, & proxima requirit indifferentiam potentiæ actiuæ.* Ad maiorem intelligentiam præcedentium conclusionum dico quarto libertatem in actu primo esse posse remotam, & proximam, & vtranque requirere indifferentiam potentiæ actiuę, seruata proportione: nam remota libertas requirit indifferentiam potestatis actiuæ in facultate formaliter libera secundum se, & nudè spectata; proxima autem libertas in actu primo requirit indifferentiam actiuam in facultate ipsa agendi expedita, & proposita cum omnibus requisitis agendum. Diuisio hæc ex generali doctrina potentiæ actiuæ nota est, eamque attigit Scot. in 4. d. 49. q. 6. sub §. *Dico ergo ex doctrina Aristot. 9. Metaph cap. 12.* vbi ait, eum, qui habet solam potentiam operatiuam, & non habet alia requisita ad operationem, solum secundum quid, & quantum est ex parte sui esse potentem ad operandum. Sicut dicitur potens ad videndum qui habet visum, etiamsi lumine careat. Simpliciter verò dicitur potens, qui ita est dispositus ad operandum, vt sine immutatione vlla, vel in se, vel in passo, vel in obiecto, vel in aliquo alio potest actionem emittere. Priorem itaque statum vocamus potestatis remotæ, posteriorem autem potestatis proximæ. Hi ergo duo status locum habent in potestate libera, vt per se notum est, & ipsi libertati rectè accommodantur; nam qui dormit, libertatem habet in actu primo, remotè tamen, quia multa immutatione indiget, vt libertate vtatur: qui verò vigilat, & actu considerat volendum sit necne, dum nihil eligit, liber est tantum in actu primo, sed proximè, quia immediatè sine interuentu alicuius actionis, aut mutationis potest velle, vel nolle.

14. Atque hinc facile patet prior pars assertionis, nimirum in vtroque statu requiri immunitatem à necessitate actionis in ea potentia, quæ est formaliter libera, seu indifferentiam potentiæ actiuæ tali statui accommodatam. Quod quidem in statu remoto per se notum est: nam ideo qui dormit, vel non considerat, liber nihilominus est, quia voluntatem retinet, quæ de se est facultas potens operari sine necessitate. Si enim talem potentiam, vel illam proprietatẽ eius amitteret, iam nullo modo dici posset liber. Imò interdum non videtur esse satis solam potentiam retinere, nam puer ante vsum rationis, vel amens non dicitur habere libertatem, etiamsi potentiam de se liberam habeat, quia est intrinsecè impotens, & indispositus ad multa præuia, & necessaria ad vsum libertatis. Dici tamen potest habere naturam de se liberam, vel habere libertatem in actu primo remotissimo. Qui autem est intrinsecè aptus ad vsum libertatis non tantum ex parte voluntatis, sed etiam ex parte aliarum potentiarum, & extrinseca dispositione organorum, licet actu sit impeditus, v. g. per somnum, minus remotam facultatem habet vtendi libertate, & ideò communi vsu liber vocatur, quia & facultatem habet de se indifferentem ad agendum, & non agendum, & intrisecè impeditus non est ad vsum illius, licet quoad cætera requisita adhuc illa libertas remota sit.

Altera pars de libertate proxima in actu primo, & quasi immediato est difficilior, est tamen verissima, & valde necessaria, & fortasse est quasi cardo totius concordiæ gratiæ cum libero arbitrio, & ideo diligenter probanda est. Primo ergo probatur, quia illa etiam est potestas verè libera; ergo in illo etiam statu retinere debet indifferentiam actiuam in operando, quia hæc est de intrinseca ratione libertatis, vt ostensum est. Secundò, quia alias nunquam potentia libera in actu primo remoto esset proximè libera ad agendum, vel non agendum, quod est contra omnem rationem potentiæ actiuæ, & planè contra vsum libertatis. Explicatur sequela, quia potentia per se, ac formaliter libera in re non vtitur, nec valet vti sua libertate, & indifferentia, nisi proximè disposita ex parte sua, & ex parte intellectus, & obiecti, & ex omni alia parte necessaria ad opus; ergo si postquam est proxime disposita, iam non manet cum plena indifferentia, profecto nunquam in re ipsa liberè operatur, nec vtitur innata libertate. Tertiò probatur, quia libertas formalis, & quasi essentialis voluntatis duplicem potestatem inadæquatam, seu ratione distinctam includit circa idem obiectum, eodem modo hic & nunc propositum, vna est potestas volendi, alia est potestas non volendi, seu nolendi illud. Si ergo voluntas iam expedita, & proximè disposita ad operandum circa tale obiectum, non est indifferens ad vtramque partem illius potestatis, sicut erat per se præcisè, ac remotè, & nudè spectata; ergo ad vnam partem illarum manebit proximè, & simpliciter potens, ad alteram verò non nisi remotè, ac subinde proximè impotens; ergo de facto voluntas tunc non operatur tanquam domina vtriusque potestatis, sed perinde se habet, ac si alteram tantum potestatem haberet, ac proinde non libere operatur. Vt declaremus, & probemus consequentiam, constituamus, & consideremus voluntatem dicto modo proximè dispositam, ac præparatam, seu applicatam ad primum vsum libertatis suæ, prius natura, quam libertate vtatur. Aut ergo etiam tunc retinet indifferentiam ad vtramque partem, & hoc est, quod intendimus; aut alteram tantum potestatem exercere potest, v. g. volendi, & tunc profecto sequitur, vt sit hîc, & nunc simpliciter, & proximè impotens ad nolendum, quia vt posset nolle, deberet aliter præparari, seu disponi, quod iam non est in potestate illius, nec antea fuit, quia nondum vsa fuerat libertate sua, vt supponitur: ergo illa libertas remota nunquam ad vsum liberum applicatur. Atque hic discursus, & assertio ex capite sequenti amplius confirmabitur. 15. *Cardo concordiæ gratiæ, & liberi arbitr.*

CAPVT

CAPVT III.

Vtrùm rectè describatur potestas libera esse, quæ positis omnibus prærequisitis ad agendum potest agere; & non agere.

1. PVnctum hoc tractaui in l. 1. de Auxilijs, quia illius resolutionem, & declarationem ad intelligẽdum vsum libertatis, & concordiam eius cum gratia censeo esse valde necessariam, & ob eandem causam iterum hic præmittendum esse iudicaui, quia nonnulli moderni, licet descriptionem, seu propositionẽ illam simpliciter negare non audeant: illam limitant varijs modis, prout vnicuiq; ad proprias sententias in alijs punctis defendendis commodum videtur. Has ergo limitationes hic expendere necesse est, vt postea cum solido fundamento procedere valeamus. Vt autem intelligantur limitationes, sciendum est, verbum illud *potest*, in descriptione positum, duobus modis accipi solere, scilicet, in sensu composito, vel diuiso, id est, vel vt cum illis omnibus prærequisitis stare simul posit, tam agere, quam non agere: vel vt stantibus illis prærequisitis potentia retineat integram libertatem suam, non tamen posset vti illa ad non agendum, nisi aliquod ex dictis prærequisitis auferatur.

Verbum potest, in sensu composito & diuiso accipitur.

2. Primus ergo modus interpretandi, vel limitandi illam descriptionem est, vt si verbum, *potest*, accipiatur in sensu composito, limitanda sit ad prærequisita ex parte causarũ secundarum, vt intellectus, obiecti, & phantasiæ, & si quid est aliud simile, non tamen extendantur ad prærequisita ex parte Dei: tum quia præuius concursus est necessarius ex parte Dei, & tamen illo posito non potest voluntas agere, & non agere, sed tantum agere: tum etiam quia voluntas, qua Deus vult liberum arbitrium operari, est necessaria, vt arbitrium operetur, & est ex prærequisitis, quia præcedit ipsum actum, & determinationem voluntatis creatæ. & posita illa Dei voluntate, non obstat voluntatem creatam liberam non operari, ergo necessario ab illa descriptione excipienda sunt prærequisita ex parte primæ causæ. Ita opinantur Aluarez disput. 115. Ledes. ar. 10. §. *Sed antequam*, post 7. concl. & alij.

Prima limitatio aliquorum. Fundamentum oppositum.

3. Secundus modus limitandi descriptionem illam est, vt si intelligatur de omnibus prærequisitis, tam ex parte Dei, quam ex parte aliarum causarum, vel conditionum necessariarum, verbum *Potest*, accipiendum sit in sensu diuiso, non in composito, respectu vtriusq; actus agendi, & non agendi, etiam diuisim, seu sigillatim sumpti. Ita vt sensus sit, illam potentiã esse liberam, quæ positis omnibus requisitis, adhuc in se retinet potestatem non agendi, etiamsi stantib[9] illis omnibus prærequisitis cum illis coniungi non possit, vt non agat, sed oporteat aliquod ex illis prærequisitis auferri, vt potentia libera sua potestate nõ agendi vtatur. Et simili modo quando talis potentia non agit, aut non vult, potestatem retinet agendi, & ideo libera est, non potest tamen coniungere actionẽ, vel volitionem cum solis illis prærequisitis, quæ tunc concurrunt, quando non vult, nisi aliquid, quod deerat, addatur, & ordine naturæ, seu causalitatis præcedat. Et hunc etiam modum dicendi approbant dicti auctores: in quolibet autem alio sensu illã descriptionem reijciunt, quam etiam dicunt, non esse ab Arist. D. Thom. Magistro, vel aliquo graui doctore traditam, sed ab Almain. & quibusdam Nominalib[9] inuentam. Et ita facile omnia contemnunt, quæ de illa descriptione in l. 1. de Auxil. diximus.

Secunda limitatio.

4. Nihilominus iterum dicimus descriptionem illã optimam esse, & à grauissimis Auctoribus traditam, vel eisdem, vel æquiualentibus verbis. Imò existimo, ante nuperas controuersias circa auxiliũ efficax gratiæ exortas, descriptionem illam fuisse à Doctoribus, & in scholis communiter probatam, vt affirmat Victor. Relect. de homine veniente ad vsum rationis q. 1. propos. 3. vbi etiam ipse illam supponit, licet ad vsum liberi arbitrij amplius requirat. Eandem supponit tanquam communem Valent. 2. tom. disp. 8. q. 5. Punct. 4. §. 4. vbi ait in hoc consistere essentialiter libertatem actionis. Eandem ponit, vt receptam sententiam Cord. in l. 1. Quæstion. quæ. 55. dub. 9. & 10. & sumitur ex Nemesio l. de Natur. hom. c. 35. dicente, *Esse autem liberum si eisdem positis causis in nobis esset aliquando appetere, aliquando refugere, &c.* Et ex Scot. 2. d. 25. q. vnic. in fine, & ibi Gabr. n. 3. dub. 3. & 4. & in 1. d. 48. cap. 3 & ibi Occam, & quodl. 1. q. 16. & Mars. 2. q. 16. art. 4. & Dion. Cist. 2. d. 25. a. 2. concl. 2. & a. 3. con. 4. Henr. quo. 1. q. 16. Heru. qu. 1. q. 1. Sot. l. 1. de Nat. & Grat. c. 16. vbi ponit illam, vt receptam definitionem liberi arbitrij. Et nouissime consentit Curiel. Contr. 2. in Epist. 2. D. Petr. nu. 234. Denique ex Aristot. ac D. Thoma paulò post illam comprobabimus. Ratio autem potissima est, quia per illa verba optime declaratur internum dominium voluntatis in actiones suas, & proxima potestas operandi, & non operandi, vel operandi contrarium, quæ vix potest alijs verbis commodius explicari.

Prima assertio, vera est definitio libertatis in titulo posita.

5. Assumptum declaratur inprimis per varias definitiones liberi arbitrij ab alijs traditas breuiter discurrendo. Quinque sumi possunt ex Illustriss. Bellarmino lib. 3. de Gratia & liber. arbitr. & ipse addit sextam, quæ tamen proprie definitiones non sunt, sed quædam sunt simplices assertiones aliquarũ proprietatum liberi arbitrij. Tale enim est, quod liberum arbitrium sit *rationalis voluntas*, vel quod sit *potestas seruandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem.* Aliæ quodammodo inuoluunt definitum in definitione, vt cum dicitur arbitrium esse *liberum de ratione iudiciũ*; vt ex Philosophis refert D. Thomas 1. 2. quæstione 17. articul. 1. ad 2. cum Magist. in 2. d. 25. in principio, vel esse *habitum animi liberum sui*, vel esse *consensum ob inamissibilem animi libertatem*, vel *liberam potestatem eligendi, aut acceptandi, & respuendi.* Vt enim omittam alios defectus, qui in his locutionibus, si vt propriæ definitiones accipiantur, notari possunt: quoties nomen, *liberi*, vel *libertatis*, in definitione ponitur, definitio inuoluit definitum, & æquè obscura manet, quia cum liberum arbitrium definiendum proponitur, maxime declarari desideratur, quid significet illud *liberum*, vel quid sit illa libertas, vnde liberum denominatur, hoc autem in illis descriptionibus non declaratur, sed repetitur, & ideo dico in illis definitum inuolui. E contrario vero cum Magist. in 2. distinct. 24. dicit liberum arbitrium esse *facultatem voluntatis, & rationis, qua bonum, vel malum eligitur*, nec adæquatè explicat facultatem illam: quia libertas non solum in electione, sed etiam in alijs actibus voluntatis, nec solum in electione inter bonum & malum, sed in electione inter plura bona exerceri potest: neq; etiam declarat, quid sit electionem aut consensum, vel volitionem esse liberam, quod maxime desideratur. Vnde D. Thom. 1. 2. q. 1. ar. 1. non definiendo, sed asserendo dixit, *liberum arbitrium esse facultatem voluntatis, & rationis*, & quasi tacite complens descriptionem addidit illam facultatẽ esse *per quam homo est dominus suorum actuũ* Per hoc insinuans, libertatem potentiæ consistere in dominio sui actus, Dominium autem est facultas vtẽdi, & non vtendi, seu faciendi, & non faciendi, & ideo moderni aliqui liberũ arbitrium dicunt esse *facultatem voluntatis, & rationis ad vtrumlibet*, id est, agendum, vel non agendum, & agendum vnum, vel alterum. Quod quidem verè dictum est, & ex Aristotele desumptum, 9. Metaphysic. capite 3. alias text. 12. & ex Diuo Thoma prima secundæ

Pronuntiata lib. arbit.

Dominium quid sit.

q. 6. art. 2. ad 2. & q. 13. & 1. p. q. 83. vt autem illud sit proprium liberi arbitrij, debet intelligi de potentia proxima, alias non erit illud proprium potentiæ formaliter liberæ; ergo ad hoc explicandum necessariũ est addere particulam in dicta descriptione positam, *positis omnibus prærequisitis ad agendum.*

6. *Ex æquiparatione ad intellectum probatur.*

Vtrumq; declarare possumus intellectum cum voluntate comparando: nam etiam intellectus habet facultatem agendi, & non agendi, vt credēdi, & non credendi, vel etiam dissentiendi, & assentiendi, & nihilominus non est formaliter liber, sicut voluntas: ergo necesse est hoc discrimen in definitione liberi arbitrij explicare, quod sine illis particulis non fit. Supponimus enim, liberum arbitrium non esse plures potentias diuisim sumptas, nec collectionem earum sed vnam solam, quæ sit domina suorum actuum: esse autem facultatem agendi vnum, & oppositum, vel agendi, & non agendi, non vni tantum, sed multis potentijs conuenit, vt dictum est de intellectu, & suo modo cõuenit etiam appetitui sensitiuo, & multo magis voluntati: ergo per hanc facultatem ad vtrumlibet generatim, & indistincte sumptam non explicatur proprietas illius vnicę, ac simplicis potentiæ, quæ est liberum arbitrium, nec propria ratio, per quam in ratione potentiæ formaliter liberæ constituitur. Ergo ad hoc explicandum meritò additur, esse potentiam, quæ habet facultatem agendi, & non agendi positis omnibus prærequisitis ad agendum. Per hanc enim vltimam particulam optime explicatur vis intrinseca liberæ potentiæ ad eliciendum, vel sustinendum actum sola sua potestate, & non ex defectu alicuius conditionis necessariæ ad agendum, vel non agendum.

7. *Sola voluntas potest efficere, & suspendere actũ positis omnibus requisitis.*

Vnde quia hic modus operandi soli voluntati cõuenit, ideo illa est formaliter libera, & liberum arbitrium. Intellectus autem non habet hanc facultatem intrinsecam ita indifferentem, vt sese possit determinare ad actum, vel suspendere illum, aut ad oppositum se determinare. Nam si obiecti veritas sit euidens, & sufficienter proponatur, ex necessitate naturali præbet assensum. si vero non sit euidens, sed probabilis, vel credibilis appareat, non potest sese determinare, nisi intercedente voluntate (vt in fide Christiana certum est, & idem est cum proportione in humana.) Et tunc nunquam intellectus, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere, quia vnum ex prærequisitis ad agendum est, vt moueatur à voluntate, & posita tali motione non potest non agere, illa autem non posita, necessario non agit, non tam ex potentia non agendi, quam ex impotentia agendi. Voluntas autem positis omnibus requisitis ad agēdum, sicut potest agere ex interna facultate se determinando, sine motione alterius potentiæ, ita ex eadem interna facultate potest non agere, suspendendo suum influxum ex interna vi, & dominio, vel etiam ex eadem facultate aliud, seu cõtrarium agendo, si ex parte obiecti sufficiens propositio ad vtrumq; facta sit. Per illam ergo particulam optime completur descriptio liberi arbitrii, non excludendo, vel reprobando alias, sed explicando, de qua potestate agendi intelligi debeant, vt bonæ sint, vtiq; de potestate proxima, quæ per se ad vtramque partem flecti possit sine mutatione status, vt sic dicã, per quam scilicet mutationem impotens ad agendũ, vel non agendum fiat.

Particula, positis omnibus requisitis, complet definitionem liberi arbitrij.

8. *Secunda assertio. Descriptio libertatis in sensu composito est intelligenda.*

Secundo hinc dicimus, descriptionem illam in sensu composito esse intelligendam, sicut ab omnibus auctoribus, qui illam attigerunt, est intellecta. Et probatur facile, quia positis omnibus prærequisitis ad agendum, posse non agere in sensu diuiso, id est retinere potestatem ad non agendum, ablata aliqua conditione ex prærequisitis, non est proprium potentiæ liberæ, sed cuilibet naturaliter agenti conuenit. Nam sol etiam ita illuminat, cum omnia requisita concurrunt, vt possit non illuminare, si fenestræ claudantur, & oculus videt obiectum imprimens speciem, & aptus est ad carendum visione, si auferatur species: & intellectus ipse dum credit à voluntate motus, potens est ad non credendum, si voluntas aut non moueat, aut in contrarium actum inclinet: non enim suam potentiam in actu primo, quam innatam habet ad vtrumq; actum, amittit, quãdo ad credendum per voluntatem applicatur: ergo positis omnibus requisitis est potentia non credendi, vel dissentiendi in sensu diuiso: ergo id non est satis ad potentiã formaliter liberam: vel dicendum est, intellectum esse potentiam formaliter liberam, quod nec verum est, neq; à dictis auctoribus admittitur: ergo vt illis verbis formalis libertas voluntatis explicetur, necesse est, vt in sensu composito accipiantur.

9. *Probatur ex voluntate beata.*

Idem argumentum sumi potest ex ipsamet voluntate: nam in beatitudine non liberè, sed necessariò beatus amat Deũ, quia positis prærequisitis ad illum amorem, non potest non amare in sensu composito, & nihilominus ibi etiam retinet potestatem non amandi in sensu diuiso: nam si visio ad illum amorem requisita auferatur, poterit voluntas ab illo amore cessare, sicut in Paulo contigit, si in raptu Deum vidit. Neq; refert, quod illa necessitas aliunde proueniat, nimirum ex vi obiecti, & visionis, quia nihilominus sub illa manet potestas ad non amãdum in sensu diuiso, & in hoc tantum fit æquiparatio. Deinde volũtas in actibus indeliberatis, quales sunt etiam motus gratiæ excitantis, ex necessitate, & sine libertate operatur: quia positis præuijs requisitis ad illum actum, non potest actum continere, cũ tamen in sensu diuiso possit ab illo cessare, vt constat. Quin potiùs etiam in brutis idem genus indifferentiæ inuenitur, possunt enim sponte sua, & moueri & quiescere, & ad vnam partem, & ad oppositum moueri. Propter quod dixit Aristot. 8. Phys. text. 40. habere in seipsis moueri, & non moueri, & ideo quando positis omnibus requisitis aliquid appetunt, potestatem retinẽt ad cessandum ab illo appetitu, & ad contrarium appetēdum in sensu diuiso, id est, si aliquod ex illis prærequisitis auferatur, vel aliud diuersum adhibeatur. Et nihilominus, quia positis prærequisitis ita ad vnũ determinãtur, vt in sensu composito, id est, illis stantibus, nec aliud appetere, nec ab illo appetitu cessare valeant, ideo sine libertate operantur. Vnde D. Thomas qu. 24. de Verit. art. 2. *In brutis (ait) est quædam similitudo liberi arbitrij, in quantum possunt agere, vel non agere vnum, & idem, secundum suum iudicium, sed quia eorum iudicium est determinatum ad vnum, per consequens eorum appetitus & actio ad vnum determinatur.* Et in solut. ad 2. & 3. dicit esse in brutis quandam indifferentiam actionum, quia eorum potentia motiua non magis inclinatur ex se ad vnum motum, quam ad alium, & idem suo modo esse in appetitu eorum, & tamen nõ esse libertatem, quia posita apprehensione, & iudicio phantasiæ, ad vnum determinantur. Ex quibus verbis colligimus, necessarium esse ad libertatem, vt stãte eodem iudicio cum talibus prærequisitis tam actio, quam non actio sit in potestate agentis, nec satis esse, quod in eo sit potestas ad agendum, & nõ agendum, variato iudicio: nam hanc etiam potestatem habent bruta: eadem autem ratio est de cæteris prærequisitis, vt mox dicam.

Euasionis ventilatio.

Idem in brutis probatur.

Aristot.

S. Thom.

10. *Ratio conuincens.*

Ratio denique hanc partem conuincit, quia non quælibet potestas agendi, & non agendi ad libertatẽ sufficit, sed illa, quæ est ex interna potestate, & eminenti virtute, ac dominio (vt in præcedenti capite declaraui) at vero ita operari positis omnibus requisitis ad agendum, vt solum possit facultas ab operatione cessare in sensu diuiso, id est, sublato aliquo ex requisitis, non est posse cessare ex interna potestate, & dominio actionis: ergo non satis est ad libertatem. Minor probatur, quia tunc non cessatur ex potestate non agendi, sed potius ex impotentia agendi, quia nimirũ nulla causa agere valet, nisi positis omnibus requi-

requisitis ad agendum: Et confirmatur, quia aliàs postquam voluntas positis omnibus prærequisitis velle incepit, non poterit sua sponte ab actuali volũtate cessare, stantibus iisdem prærequisitis, sed oportebit aliquod illorum auferri, vt ipsa cesset, hoc autẽ est, & contra experientiam, & contra vsum libertatis: ergo. Sequela probatur, nam eadem est ratio de inceptione actus, & de perseuerantia in illo: imo aliqui existimant magis necessariam esse continuationem, quam inceptionem, saltem pro breui morula, quod nec verum est, nec nostra nunc refert: satis enim est, quod ęqualis ratio intercedat. Si ergo voluntas stantibus omnibus prærequisitis ad perseuerandum, potest sua sponte, & interna vi ab amando cessare, componendo simul illam cessationem cum illis pręrequisitis, eadem profecto, vel maiori ratione poterit non inchoare amorem, stantibus omnibus prærequisitis, negationem agendi cum eisdem prærequisitis simul componendo, vel si hoc posterius non potest, profecto nec illud prius potest. Vnde vlterius confirmatur à contrario, quia si positis illis prærequisitis non relinquitur potestas non agendi in sensu composito: ergo ex potentia sic constituta cum omnibus prærequisitis necessario sequitur actio: ergo talis actio non est libera, cum ex necessitate sequatur ad potentiam antecedenter ad omnem vsum libertatis ita dispositam, vt cum tali dispositione non possit actionem continere, & sine illa præparatione non possit illam elicere.

Cõfirmatio.

11. Tandem confirmatur, quia ex altera sententia sequitur, voluntatem nunquam habere potentiam proximam agendi, & non agendi: consequens est contra libertatis vsum: ergo. Sequela probatur, quia vt rectè dixit Capr. in 2. d. 28. qu. 1. artic. 3. ad 2. & 3. contra quartam conclusionem, potentia in solo sensu diuiso solum est potentia remota, & potentia proxima includit omnia requisita ad actum, vt supra ex Scoto retulimus. Et probatur clare quia illa quę dicitur potestas solum in sensu diuiso, non potest immediate reduci ad actum, sed oportet, vt præcedat aliqua dispositio, aut mutatio, qua potentia reddatur proxima, acquirendo aliquid necessarium ad actum, vel tollendo impedimentum actus, vt homo carens lumine gloriæ dicitur potens ad videndum Deum non in sensu composito, sed diuiso, id est ablata illa carentia, & ideo illa potentia est remota: idemque in vniuersum inuenietur in omni actu possibili in sensu tantum diuiso. Si ergo voluntas positis omnibus prærequisitis ad agendum, potest non agere tantum in sensu diuiso, non est tunc potentia proxima ad non agendum, sed tantum potentia remota. Et è contrario quando non habet omnia prærequisita ad agendum, non est potentia proxima ad agendũ, sed tantum remota, nunquam ergo est potentia proxima ad agendum, & non agendum, sed ad alterum tantum. Minor autem, seu falsitas consequentis probatur, quia hoc modo tollitur in effectu verus vsus libertatis: quia potestas remota revera non exercetur nec reducitur in actum, nisi in statu proximo constituta vt potestas, quam habet album, vt sit nigrum, non reducitur in actum, nisi ablata albedine, & quandiu illa potentia est sub albedine, non exercet actum alterius potestatis, & sic de aliis: ergo si voluntas nũquam est in potentia proxima ad vtrumque actum agendi, & non agendi, vel agendi hoc, aut illud, nunquam exercet potestatem liberam, quia solum eam partem exercet, ad quã proxime est præparata. Quod maxime vrget, rem moraliter considerando: quia non datur vsus libertatis, nisi quando operanti imputari potest carentia actionis, & è conuerso: at vero ad hoc non satis est potentia remota, quæ non potest ad proximam reduci per ipsam voluntatem, qualis est illa potestas in sensu diuiso: quia positis omnibus prærequisitis ad agendum quæ antecedunt libertatem, non est in potestate hominis cum illis componere carentiam actionis: ergo non potest illi imputari, quod tunc non abstineat a tali actione: ergo nec actio ipsa illi potest tribui, tanquam libera, id est, tanquam procedens ex dominio agendi, & non agendi, vt ergo per illam descriptionem vera libertas explicetur, oportet, vt in sensu composito intelligatur.

Vltima confirmatio, ex absurdo oppositæ sententiæ

Potentia in sensu diuiso est potentia remota.

12. Dico tertio, descriptionem intelligendam esse de omnibus prærequisitis siue ex parte Dei, siue ex parte aliarum causarum, & nisi ita intelligatur, non satis definiri libertatem, vt in actum liberum in ipso vsu prodire possit. Hæc assertio solum ponitur propter priorem partem: nam de altera non est controuersia: Est autem iuxta mentem antiquorũ doctorum, qui descriptionem illam tradiderunt, vel vt certam supposuerunt; quia nec Dei concursum, aut voluntatem ab illa excipiunt sed putant, vel non pertinere ad illa prærequisita, vel si aliquo modo pertinet, cũm illa, & aliis, vt antecedunt, posse componi tam agere, quam non agere diuisim sumpta, vt videre licet in Corduba supra, & aliis, quos ipse refert, & propterea dicere etiam solet non posse eundem effectum esse simul euitabilem in ordine ad causam secundam, & euitabilem in ordine ad primam, vt sentit Caietan. 1. p. q. 21. art. 4. & Vualden. l. 1. Doctrinal. fidei, c. 28. Occam in 1. d. 38. q. 1. Gregor q. 22. art. 3. Gabr. art. 2. Et propterea cum tota controuersia versetur circa concursum, vel motionem diuinam, in illa sola limitare generalem assertionem, videtur esse quædam petitio principii, vel aperta destructio, ac negatio illius axiomatis. Ratione idem ostenditur, quia omnia, quæ generaliter diximus de prærequisitis ad agendum ęquè procedunt de omnibus, & singulis prærequisitis, siue ex parte Dei, siue ex parte aliarum rerum, vel causarum necessaria sint, & siue dicantur esse aliquid requisitum in ipsa voluntate, siue in intellectu, siue in alia quacunque re, quæ ipsam voluntatem moueat ad agendum, & siue talis motio dicatur esse propria causa efficiens volitionem, siue sit necessaria conditio sine qua non stet fieri talem actum, & illa posita, non stet non fieri, dummodo sermo semper sit de solis, & propriis prærequisitis, id est, ita requisitis, vt omnino præcedant aliquo modo causalitate, & ordine naturæ in causalitate fundato vsum liberum voluntatis: nam de concomitantibus, quæ inuoluunt liberũ vsum, non loquimur, vt cap. sequenti declarabimus. Assumptum ergo sic declaratum probatur, specialiter de illo requisito ex parte Dei, quod à generali descriptione excipitur, & vocatur motio Dei. Nam si illa motio est vnum ex prærequisitis, & simpliciter necessaria, vt voluntas operetur, & illa posita non manet in voluntate potestas ad non operandum, nisi in sensu diuiso: ergo, illo prærequisito posito, non est voluntas in potentia proxima ad non operandum, sed tantum in remota, quia oportet prius illam motionem auferri ab illo, qui illam posuit: nam ipsa voluntas non potest illam auferre, quia sicut non fuit facta ab illa, ita neque ab illa pendet, nisi vt à subiecto recipiente, in cuius potestate non est duratio passionis, sicut nec inceptio eius, vt capit. 2. probatum est: ergo illa potentia in sensu diuiso non est potestas ad liberum vsum sufficiens, quia liber vsus non est nisi à potestate proxima, vt etiam probaui. Ergo in volũtate sic mota non manet libertas non agendi, & consequenter neque ipsum operari liberum est. Et eadẽ ratione quandiu illa ratio non datur voluntati, solum est in potentia remota, & ex parte receptiua ad agendum, quia oportet, vt prius recipiat illam motionem, quæ non est in potestate eius actiua, sed receptiua tantum: ergo tunc non est in potestate libera non agendi, sed in necessitate, & impotentia agendi: Ergo vt saluetur libertas, etiam respectu diuinæ motionis prærequisitæ necessarium est, vt, illa etiam posita cum aliis prærequisitis, maneat potentia in sensu composito ad agendum, & non agendum.

Tertia assertio subterfugia præcludens

Assumpti probatio.

Confirmatur, & explicatur à simili de potentia; 13.

v. g.

A simili Confirmatio. v. g. scribendi, quæ est in manu: illa enim de se est etiam potentia non scribendi, & nihilominus libera non est, quia nec potest scribere sine actione voluntatis, nec posita motione voluntatis, potest in sensu composito non scribere, licet in sensu diuiso, & remote possit, vtique si voluntas motionem auferat: ergo simili modo si voluntas non potest velle nisi mota à Deo, & posita motione non potest cum illa componere carentiam volitionis, licet in sensu diuiso, id est, ablata motione, possit non velle, non magis est potētia libera, quam potentia motiua, quæ est in manu. Simile est de intellectu quoad potentiam assentiendi & dissentiendi per fidem: nam in hoc non est formaliter liber, quia nec assentit nisi motus à voluntate, neque si ab illa moueatur, potest non assentire in sensu composito, sed in diuiso: quæ diuisio (vt sic dicam) non est in eius actiua potestate. Ergo si ita comparatur voluntas hominis ad motionem Dei præuiam, vt sine illa non possit velle, & illa posita non possit non velle nisi in sensu diuiso, qui non est in eius potestate actiua, profecto non est magis libera voluntas, quam intellectus, quia non potest ipsa actiue tollere motionem Dei, sicut non potest eam parere. Quid enim interest, quod vna motio sit à voluntate creata, & alia ab increata? profecto hæc magis officit libertati: quia motio voluntatis increata efficacior est, & intimior, magisq; per se influens in effectum.

14. *Aduersantium responsio.* Respondent constituendo discrimen, quia voluntas creata licet sit mota à Deo, retinet intrinsecam potestatem non eliciendi talem actum, si velit, quod non habet intellectus, nec alia potentia naturaliter agens. *Impugnatur* Sed hoc non potest satisfacere. Primo, quia illa potestas intrinseca ad non eliciendum actum, quæ dicitur manere in voluntate mota à Deo, vel est ad non eliciendum actum in sensu composito, id est, sustinendo actum non obstante motione, & illa simul stante: & in hoc sensu optimum est discrimen, tamen per illum datur nobis, quod intendimus. Vel illa potentia est tantum in sensu diuiso, & sic eadem profecto est in potentia motiua, & in intellectu, quia si motio voluntatis cesset, ex intrinseca natura talium potentiarum est, vt actum non eliciant, quia natura sua ita subordinantur voluntati quoad tales actus, vt si ab illa non applicentur, illos non eliciant, multo autem magis dicitur pendere voluntas hominis ab actuali applicatione, & præmotione Dei: ergo sub illa motione non magis habet potentiam intrinsecam non volendi, quam intellectus, vel manus sub motione voluntatis. Vnde fit, vt sicut non posita motione voluntatis, non solum potest intellectus non assentiri, vel manus non moueri, sed etiam necessario non assentit, nec mouetur, ita iuxta illam sententiam nō posita motione Dei, voluntas necessario non vult, ergo non verè dicitur in sensu diuiso, id est, ablata motione, posse non operari, si velit, sed dicendum est ablata motione necessario non operari. Nam sicut non potest componi carentia operationis cum motione, ita non potest componi operatio cum carentia motionis. *Elucidatur similitudine* Declaratur à simili, nam ablata cognitione non recte dicetur voluntas posse ab intrinseco carere volitione, si velit, sed dicendum potius est, non posse velle, & necessario non velle: sed non minus necessaria est (iuxta illam sententiam) ad volendum motio Dei, quam motio intellectus: ergo in illo sensu diuiso id est, si motio Dei desit, non habet voluntas potestatem non operandi, si velit, sed est in potentia necessario non volendi: quæ (vt supra dicebam) est quædam impotentia volendi. Quapropter illa particula *Si velit*, nullo modo potest ibi locum habere, quia ablata motione Dei, non potest homo velle: ergo cum dicitur, *Si velit*, ponitur conditio impossibilis. Aut enim illud, *Si velit*, intelligitur de voluntate directe per actum positiuum volendi suspendere alium actum, & hoc dici non potest, quia neque id est necessarium ad non agendum liberè, vt est probabile, nec illud est possibile in illo sensu diuiso, id est, ablata motione Dei: vel intelligitur de voluntate indirecta, & tunc supponi debet proxima potentia volendi, quæ non est sine motione Dei, quia adhuc voluntas est ex parte in potentia tantum receptiua: ergo tunc non habet locum cōditio, *Si velit*, qa non voluntariè, sed necessario caret volūtatis actu, qa à Deo non mouetur.

15. Est igitur eadem ratio de quolibet requisito ex parte Dei, quæ est de alijs causis. Nam si tale est requisitum ex parte Dei, vt cum illo non sit potentia non agendi nisi in sensu diuiso, revera non est potentia suspendendi volitionem per intrinsecum dominium in illam, sed per quandam impotentiam, quia si auferatur illud requisitnm, sine illo non potest velle, sicut non potest operari sine concursu Dei. Et similiter potentia illa in sensu diuiso, etiam si sit respectu præmotionis necessariæ ex parte Dei, est tantum potentia remota, quia debet prius auferri motio Dei, vt talis potentia reducatur in actum non volendi, & auferre illam motionem non est in potestate ipsius voluntatis, quia ad illam solum passiuè se habet. Vnde etiam hîc habet locum illa ratio, quod nec possit imputari homini carentia volitionis, quando non recipit motionem Dei, quia ante motionem non est in potentia proxima, & non habet in sua potestate motionem, per quam in proxima potentia constituatur, sed solum est ad illam in potentia passiua, & ita non potest illi imputari, quod illam non habeat, & post motionem non potest voluntati moraliter tribui, quod actum non suspendat, vel quod suum influxum non contineat, quia posita motione non potest, & illa motio ponitur sine influxu eius. Ergo ad veram libertatem saluandam sensus compositus vniuersaliter, & sine exceptione necessarius est respectu omnium, quæ proprie sunt prærequisita ad agēdum, siue ex parte causarū secundarū, siue ipsius Dei.

16. *Oppositi fundamento satis.* Ad fundamentum contrariæ sententiæ, negamus priorem partem de concursu præuio, sufficit enim simultaneus, qui vt in re ipsa datus non est ex prærequisitis ad volendum, sed est concomitans, & cum illo inuoluitur vsus libertatis. Vt vero est tantum in actu primo, est ex prærequisitis: veruntamen cum illo in eo statu posito, seu oblato ex parte Dei, potest simul componi carentia actus, ad quem supponitur concursus in actu primo oblatus. Et eodem modo dicendum est ad alteram partē de voluntate Dei. Concedimus enim aliquam voluntatem Dei esse præuiā ad volitionem hominis, & nihilominus dicimus cū illa posse simul componi, tam nō agere, quam agere, quia non oportet, vt sit voluntas absoluta, quod talis actus fiat, & in rerum natura ponatur, vt recte dixit Soto 1. de Natura, & gratia c. 16. sed sufficit voluntas includens aliquam conditionem, nimirum voluntas concurrendi cum libero arbitrio hominis ad hunc, vel illum actum, si ipse cooperari velit, quod semper relinquitur in manu, & potestate eius. Vnde merito graues Theologi dixerunt, licet voluntas Dei ex æternitate antecedat, nihilominus volitionem eius, vt determinatur ad volendum concurrere cum voluntate creata ad talem actum, non esse voluntatē præcedentem sed concomitantem. Hæc autem concomitantia videtur consistere in obiecto illius voluntatis diuinæ, qua vult concurrere cum humana, quia per illam volitionem, non vult actum voluntatis humanę simpliciter, & absolutè, sed vt coefficiendum ab eadē voluntate humana & quasi sub conditione, si voluntas ipsa humana velit cooperari, & ideo talis voluntas Dei nihil operatur per se sola, neq; prius, quam voluntas creata, simul efficiat, & ita facile intelligitur, quomodo illæ duæ voluntates simul coniungantur ad eandem actionem, nam voluntas diuina ex æternitate est quasi præparata, & habet applicatā potentiā suam ad coagendum cum voluntate humana. Vnde quādo in tēpore volūtas humana pro libertate sua coniungitur diuinæ, simul efficiunt.

CAPVT

CAPVT IV.

Vtrùm voluntas exposita cum omnibus prærequisitis ex parte intellectus ad libere volendum possit à Deo ita moueri, vt ex necessitate, & non liberè velit?

1. *Quæstionis declaratio.* HVius quæstionis resolutio ad declarandam amplius rationem libertatis, & ad explicandam postea concordiam libertatis cum motionibus gratiæ multum conferre potest, & ideo illam hoc loco præmittere visum est. Loquor de voluntate habente ex parte intellectus actu propositum obiectum eo modo, quo ad libere volendum necessarius sit, & ex natura rei sufficiat. Nam si intellectus perturbetur, aut subito, & sine sufficienti iudicio, ac deliberatione rapiatur, non est dubium, quin voluntas possit ex necessitate, sine libertate moueri non solum miraculose, aut per gratiam, sed etiam ex interno impetu, vt in motibus primo primis iuxta communem doctrinam contingit. Deinde necesse est, vt per integrum intellectus iudicium proponatur obiectum de se indifferēs, id est, quod nec repræsentetur clare, vt summum bonum homini simpliciter necessarium, neq; etiam vt bonum, quod ad finem actu intentum simpliciter necessarium sit. Et per hoc excluditur tam absoluta necessitas ab intrinseco, quæ potest esse in actu voluntatis circa summum bonum clarè visum, quam necessitas ex suppositione, quæ potest esse in volitione medij necessarij ex intentione finis, quamuis hæc non sit absoluta necessitas, nisi etiam intentio finis absolutè necessaria sit. Denique per hoc excluditur omnis necessitas, quæ ab intrinseco ex natura illius prouenit. Vnde quæstio solum est de necessitate ab extrinseco, id est, an stante tali iudicio rationis, quo voluntas libere ex se moueretur, fieri possit, vt ab aliquo agente extrinseco in tale obiectum sic propositum ita impellatur, vt non libere sed necessario illud amet, vel auersetur. Et quoniam de fide certum est nullam causam creatam spiritualem, vel cœlestem habere hanc vim in voluntatem, de solo Deo quæstio tractatur.

2. *Duplex necessitas.* Distinguenda præterea est necessitas à coactione, nam, vt supra dixi, coactio addit vltra necessitatem, quod sit motus contra internum appetitum vitalem, & quia sub hac ratione repugnat actui voluntatis, cum intrinsecè, & per se voluntarius sit, ideo communiter docent Theologi non posse voluntatem ad actus elicitos cogi: nam eo ipso, quod illos elicit, voluntarij simpliciter sunt, quia non potest velle, quin velit, nec potest nolle, quin implicite velit nolle. Denique distinguenda est necessitas quoad exercitium à necessitate quoad specificationem: nam de hac posteriori nulla est quæstio, quia facile potest Deus necessitare voluntatem quoad specificationem, negando concursum ad omnem aliam speciem actus præter vnam: sicut etiam dici potest necessitare voluntatem quoad indiuiduationem, non offerendo concursum, nisi ad vnum indiuiduum. Et ratio est, quia hæc posterior necessitas non est absolute agendi, aut volendi, sed conditionata agendi hoc, si voluntas agere velit, vnde absolutè est necessitas non agendi aliquos actus, quæ facile potest esse in voluntate creata ex voluntate diuina, non solum quoad has, vel illas species actuum, sed etiā absolute ad omnes, quia potest Deus negare voluntati concursum ad omnem actum, & tunc ex necessitate nullum eliciet, sicut ignis ex necessitate non calefacit, Deo negante suum concursum. Eodem ergo modo potest Deus, negando voluntati concursum ad alias species actuum, coarctare illam, vt solum in vna specie possit elicere actum, si velit, & hoc est necessitare illam quoad specificationem: quæstio ergo nostra est de necessitate quoad exercitium.

3. *1. Opinio.* Prima opinio negat, posse Deum necessitare voluntatem, stante iudicio rationis, quo ita proponatur obiectum, vt voluntas sibi relicta illud amare, vel non amare, aut etiam odisse potuisset. Hanc sententiam intendit Bannez prima parte, quæst. 19. articul. 10. dub. primo in fine §. *Sed dices.* Nam, licet illam sub dictis specialibus verbis non tradat, comprehendit sub generalibus, quibus ex eo, quod libertas voluntatis oritur ex indifferentia iudicij rationis, sic infert. *Ex prædictis colligimus corollaria Primum est: Quotiescunque actus voluntatis oritur ex prædicta radice iudicij, semper erit liber. Vnde rursus colligo Quidquid antecesserit, vel comitabitur, vel superuenerit ad actum voluntatis, si non tollat iudicium illud medij circa finem, non destruet libertatem operationis.* Vbi nihil excipit, etiam si hæc à Deo proueniant, imo statim expresse ita rem explicat, & ex illo principio dissoluendas putat omnes difficultates, quæ in concordia libertatis nostræ cum prouidentia & gratia diuina concurrere solent. Et hanc doctrinā sequutus est Cumelius in eodem artic. 10. in appendice de libero arbitrio, conclusione secunda, & P. Aluarez disputat. 126. concl. 5. expresse declarans, Deū non posse necessitatem inferre voluntati, stante iudicio rationis de se indifferente, eandem sententiam tradere videtur P. Vazquez prima parte disp. 99. capit. 8. & alibi sæpe: excipit tamen voluntatem humanæ naturæ hypostaticè vnitæ Deo, & ex diuerso fundamento procedit, vt videbimus. *Vazquez 1. p. d. 68. c. 5. disp. 90. c. 2. n. 8. disp. 98. c. 5. n. 31.*

4. Priores ergo auctores concedunt posse Deū, stante iudicio mentis ex se indifferente, ita præmouere voluntatem, & efficaciter ad vnam partem determinare, vt illa non possit resistere, nihilominus tamen dicunt, non necessitare illam necessitate contrariā libertati, ac proinde non posse illam necessitare: quia si posset, posset maxime illo modo: sed illo modo nō necessitat: ergo. Minor probatur primo, quia non obstante illa motione, actus elicitur à voluntate cum indifferentia rationis, & iudicij: sed in hoc saluatur definitio libertatis, ergo ille actus libere fit. Secundo probatur idem, quia libertatem actus non excludit nisi necessitas absoluta: sed illa necessitas non est absoluta, & simpliciter, sed tantum secundum quid, & ex suppositione: ergo non repugnat libertati. Tertio, obiectum voluntatis est bonum cognitum: ergo impossibile est, voluntatem ex absoluta necessitate amare obiectum non cognitum, vt necessarium bonū ex necessitate amandum: ergo quamdiu iudicium intellectus proponit obiectum, vt bonum indifferēs, impossibile est, quod voluntas medio illo iudicio tēdat in illud obiectum ex necessitate absoluta, & non liberè. Quarto. Voluntas cogi non potest ex sententia omnium Theologorum, sed si necessitaretur, cogeretur: ergo nec necessitari potest. Probatur minor, quia illud cogitur, quod contra inditam sibi naturā, & conditionem mouetur: sed si voluntas necessitaretur circa tale obiectum sic cognitum, moueretur contra insitam sibi naturam, & conditionem, vt constat, quia indita natura voluntatis est cum indifferentia, & dominio moueri circa tale obiectum: ergo. Maior patet, quia quod est contra inditam proprietatem naturæ, est etiam contra inclinationem internam, ac proinde est violentum, seu coactum. Quinto argumentari solent, quia non potest Deus facere, vt potentia non libera ex natura sua libere per miraculum operetur, ergo nec potest facere, vt potentia natura suā libera necessario operetur: videtur enim eadem ratio, & proportio.

5. *Cōfirmatur.* Possumus in confirmationem huius sententiæ afferre Augustinum libr. 3. de Lib. arb. cap. 3. vbi inter necessitatem, & voluntatem ita distinguit, vt neget fieri voluntate, quod fit necessitate. *Si enim* (inquit) *necesse est, vt velit vnde volet, cum voluntas non erit.* Et infra, *voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra*

nost à potestate, porro quia est in potestate libera est nobis. Et infra Nec voluntas esse poterit si in potestate non erit ergo & potestatis est præscius. Simili modo Bernar. lib. de Grat. & liber. arbit. à principio loquens de consensu volũtatis ait, *Non cogitur, non extorquetur. Est quippe voluntatis, non necessitatis.* Et hoc ita esse verum, vt aliud repugnet, indicat, dum subdit. *Alioquisi compelli valet inuitus, violentus est, non voluntarius; vbi autem voluntas non est, nec consensus: Non enim est consensus nisi voluntarius, vbi ergo consensus, ibi voluntas, vbi autem voluntas, ibi libertas,* sentit ergo repugnare esse voluntatis consensum, & esse necessarium. Denique allegatur D. Thomas in 1. 2 q. 17. art. 1. ad 2. & 1. p. qu. 83. articulo 1. quia his locis docet, ideo voluntatem liberè moueri, quia ratio potest diuersas conceptiones boni, & mali habere, & de obiecto cum indifferẽtia quadam iudicare. Ergo sentit: stante hac indifferentia iudicij, non posse actum voluntatis esse necessarium.

6. 2. Opinio. At vero altera sententia P. Vazquez in hoc fundari videtur, quod voluntas habens præsens obiectum indifferens, & vt tale iudicatum, non potest ab extrinseco ita determinari ad vnum, vt resistere non possit, & influxum suum cohibere. Hoc autem fundamentum non inuenio ibi probatum, sed suppositum. Nam ex eo quod voluntas nostra necessitari nõ potest in via ab obiecto, quamdiu vsus rationis sine perturbatione manet, iuxta doctrinam Diui Thom. prima secundæ quæstione 10. arti. 2. infert immediatè ille auctor, stante illo iudicio, non posse libertatem voluntatis impediri, quæ illatio nulla est; nisi supponatur tale impedimentum nõ posse ab extrinseca causa prouenire. Videtur autem Vazquez hoc fundamentum supponere ex his, quæ contra Gregorium dixerat disputat. 88. cap. 5. Ibi autem non inuenio probatum, esse impossibilem omnem modum necessitandi voluntatem circa tale obiectum, sed solum de facto non dari motionem prædeterminantẽ, quia si daretur, læderet libertatem, quod longe diuersum est.

7. Posset autem suaderi hæc sententia isto modo, quia nulla præuia motio ex parte Dei intelligi potest, quæ talem necessitatem inferat voluntati. Aut enim illa motio esset res distincta ab ipsomet actu quem voluntas elicit, vel esset ipsemet actus secundum aliquam rationem spectatus: neutrum dici potest: ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia illa motio facta à solo Deo non potest esse nisi productio alicuius qualitatis, quæ insit voluntati per modum actus primi, quia cum ab illa non fiat, non potest esse actus secundus: sed talis qualitas non potest necessitare voluntatem ad actum secundum: tum quia nõ tollit dominium eius, nec minuit potentiam agendi, & non agendi, tum etiam, quia hac ratione habitus infusi, quantumuis perfecti non possunt necessitatẽ inferre voluntati circa obiecta indifferentia, seu non simpliciter necessaria: ergo illo modo non potest voluntas necessitari à Deo. Altera item pars probatur, quia in ipso actu voluntatis siue libero, siue necessario nulla ratio considerari potest, quæ à solo Deo fiat, vt nunc suppono: ergo talis motio, vt est à Deo, non est antecedens, sed concomitans, quia simul fit à voluntate: ergo semper ex hac parte est subiecta dominio voluntatis, quia semper est potens dare, vel non dare suum influxum.

8. Verumtamen quidquid sit de huius sententiæ veritate, non video, cur excipiat voluntatem creatam vnitam hypostaticè diuinæ personæ. Primò; quia si ratio facta est alicuius momenti, eodem modo procedit in voluntate Christi, quia, non obstante hypostatica vnione, in intellectu Christi præsentatur obiectum amabile, quale ipsum est, & ideo si non est necessarium iudicatur indifferens, sine vlla mentis perturbatione, vel deceptione, aut inconsideratione: ergo voluntas etiam tendit in illud liberè, quantum est in se, nec potest necessitari, vel per motionem distinctam ab actu, vel quæ sit idem cum illo, propter easdem rationes factas, quæ eodem modo applicari possunt. Secundo quia vnio hypostatica per se ipsam formaliter non est principium actiuum, aut motiuũ voluntatis, vt nunc tanquam certum suppono: ergo non potest necessitare voluntatem per seipsam: ergo si necessitat, oportet, vt id faciat per aliquam mutationem factam in voluntate, ergo in illa etiam voluntate habet locum dilemma factum, vel si in illa non est efficax, neque in alijs erit. Vnde accedit tertio, quod nullum donum creatum potest tribui naturæ vnitæ hypostaticè Verbo, quod non possit tribui naturæ creatæ in propria persona existenti, neque actio vlla, vel modus physicus operandi potest communicari naturæ assumptæ, qui non possit puris hominibus communicari, quia personalitas diuina communicata naturæ creatæ, licet illam sanctificet, & deificet quoad dignitatem personalem, & substantialem, non dat capacitatem, vel potestatem physice operandi, sed moraliter dignificat actiones: at vero modus operandi voluntatis libere, vel necessario, est modus physicus, & realis: ergo si voluntas vnita est capax necessariæ operationis, non obstante indifferentia obiecti, etiam voluntas non vnita illius erit capax: vel è contrario si in nostris voluntatibus id reperitur impossibile, non est, cur hypostaticam vnionem excipiamus. Itaque de priori opinione quid sentiam breuiter in hoc capite explicabo, de posteriori autem in sequenti dicam.

Dico ergo Deum posse ita mouere voluntatem, 9.
stante integro iudicio rationis de obiecto ex se in- Vera sententia.
differente, seu non necessario, vt motu non libero, sed simpliciter necessario in illud feratur. Hanc assertionem expresse docuit Diuus Thomas quæstione 22. de Veritat. articul. 8. vbi in principio corporis dicit, posse Deum necessitare voluntatem, non cogere. Et aliis locis solum negat posse Deum cogere voluntatẽ, & sine alia limitatione adiungit posse illam immutare, & ab vno bono ad alium actum transmutare, prout voluerit, vt patet ex 1. 2. quæstione 6. articulo 4. ad 1. Et sub illis verbis comprehendi potestatem necessitandi voluntatem sine coactione exponit Conradus in eadem 1. 2. quæstione 80. articulo 3. ad 1. allegando priorem locum, & tanquam manifestum id supponit Capreolus 1. distinction. 45. ad 1. contra quintam conclusionem. Et hoc modo loquuntur multi ex scholasticis antiquis in 2. distin. 25. Expresse vero id tradit Gabriel ar. 3. dub. 1. conclus. 4. & Palaci. disputat. vnic. dub. vlt. Ocham quæstione 19. ad 2. Hi vero auctores in hoc fundantur, quod potest Deus solus efficere actum volendi in voluntate, quo ipsa velit necessario, etiamsi ipsum non eliciat. Quod fundamentum nos non admittimus, nunc vero necessarium nõ est de illo disputare. Vnde sine illo fundamento tenet eandem sententiam Marsil. in 2. quæ. 16. artic. 5. dub. penultim. concl. 9. & 10. Scotus in 4. distinct. 49. qu. 6. §. *D. co ergo*, Almain. tractat. 1. Moral. capit. 2. Eandem opinionem tenet Sot. libr. 1. de Natur. & grat. cap. 16. Medina 1. 2. quæst. 6. artic. 4. conclus. 1. Valent. disput. 2. qu. 1. punct. 3. ad 2. & qu. 5. punct. 4. & optime Bellarmin. lib. 4. de Grat. & libero arbitrio, cap. 11. §. *Tertio est obseruandum*, & latius capit. 14. in impugnatione tertiæ sententiæ, vbi expresse sententiam Bannez refert, & confutat illo innominato. Denique eandem sententiam sequitur dicens esse communem Theologorum Cumel. in opusculis tom. 3. discurs. 2. assertion. 4. quamuis enim ibi duos modos inuoluat huius necessitatis, scilicet, ex parte potentiæ, vel obiecti, vtrumque tamen suis rationibus probat, licet non satis consequenter loquatur, vt ex alio loco allegato constat. Eandem sententiam tenet Cabrera 3. p. q. 18. art. 4. disp. 1. in principio, vbi præter morem doctrinam nostram approbat, quam vero constanter in cæteris loquatur, postea videbimus, & idem tenet Alexand. Pesanti. 1. p. qu. 19.

qu. 19. art. 8. disp. 1. vbi contrariam sententiam dicit esse contra omnes Theologos.

10. *Confirmatur ex Patribus.* Secundo possumus assertionem hanc ex Patribus hoc modo confirmare: nam hæretici, qui dixerunt Deum non solum posse, sed etiam semper necessitare voluntatem hominis in omnibus volitionibus suis, non negabant habere hominem iudicium rationis, quo cognoscat, & discernat bonitatem vniuscuiusque obiecti, & an sit necessarium, necne, siue in ratione medij. Neque etiam dicebant Deum necessitare voluntatem auferendo illud iudicium, aut intellectum hominis perturbando, sed solùm sua voluntate, vel præscientia ita præmouendo voluntatem, vt illam necessariò faciat operari, vt constat tam ex antiquis erroribus Manichæi, & Abailardi, quam ex nouis Caluini, Lutheri, &c. At verò si, stante [illegible]udicio rationis integro, non posset volunta[illegible] per quamcunque motionem, vel effi[illegible] in ipsam, facillimum fuisset Patribus, & Catholicis impugnantibus eos redarguere, eo quòd per solam motionem extrinsecam dicerent voluntatem necessitari, cum ea non obstante ex iudicio ratio[illegible] indifferente, operetur, quod ad libertatem su[illegible]cit. At Patres nunquam ita respondent, vel impugnant errores illos, sed supponunt potius necessitandam fore voluntatem per talem motionem, si daretur, non obstante iudicio rationis. Et ideò negant dari talem motionem necessitantem, non quia impossibilis sit, sed quia Deus sapienti sua prouidentia ita gubernat, vt talem motionem (vtique de lege ordinaria) illi non imprimat.

11. Atque hoc modo colligitur assertio ex Concilijs Trident. & Sen. definientibus contra Caluinum, qui prædicto modo errauit, & tamen Concilium Tridentinum sess. 6. c. 5. & canon. 4. hunc errorem damnat, non quia ille modus necessitandi sit impossibilis, sed quia hæreticus ille asseruit de facto voluntates nostras ita semper moueri; & operari. Et ideò Concilium ad contradicendum illi errori, præter iudicium rationis, requirit vsum libertatis, vt talis motio necessitans in voluntate non præcedat. & hoc est, quod ait. *Ita vt tangente Deo cor hominis, possit dissentire, si velit, & illam inspirationem, seu motionem abijcere.* Et Concil. Sen. decret. 15. fidei dixit. *Nec denique tale sit huiusmodi trahentis Dei auxilium, cui resisti non possit*, & hoc docet esse necessarium, vt libero arbitrio non præiudicet; ergo senserunt Patres horum Conciliorum ad libertatem actus non sufficere iudicium rationis, sed impediri posse per motionem aliquam ex parte ipsius voluntatis. Potest etiam sic induci Chrysost. homil. 42. ad Popul. *Nostras non præuenit voluntates, ne nostram terminet libertatem.* Vbi non negat præuenientem gratiam, vt postea videbimus, sed efficientiam ita præuenientem voluntatem, vt illam determinet necessario, & ex modo illo loquendi constat sensisse Chrysostomum non esse impossibile Deo præuenire illo modo voluntatem, sed ob conuenientem prouidentiam non id facere. Sic etiam dixit Damascenus lib. 2. de Fide cap. 30. non prædestinare Deum seu prædefinire illa, quæ in nobis sunt, *quia nec vitium* (ait) *admitti vult, nec virtuti vim affert*, vtique necessitatem inferendo, vbi quidem negat Deum inferre hanc necessitatem, non quia nō possit, sed quia non est consentanea prouidentiæ, ita enim de prædefinitione necessitante exposuit illum locum D. Thomas 1. p. q. 23 art. 1. ad 1.

12. Præterea Hieronymus epist. 146. ad Damasum de fil. prodig. sic exponit dedisse Deum homini mentis propriæ libertatem, *vt viueret non ex imperio Dei, sed obsequio suo, id est, non ex necessitate, sed ex voluntate*, vbi per imperium Dei non intelligit legem, vel præceptum moraliter impositum, sic enim & falsa esset prior propositio negans, & incœpta expositio subiuncta, quia tale præceptum non infert necessitatem, nec excludit libertatem. Loquitur ergo Hieronymus de illo absoluto imperio omnipotentiæ Dei, *quo ipse dixit & facta sunt, ipse mandauit, & creata sunt.* Sentit ergo posse Deum hoc imperio voluntatem necessitare, non tamen facere, *vt virtus haberet locum*, sicut statim subiungit. Est etiam optimum Augustini testimonium lib. 1. de Lib. arb. c. 11. & lib. 3. cap. 1. Vbi ait, naturam illam, quæ hominis mentem excellit, non *cogere*, id est, *necessitare* voluntatem hominis ad libidinem; non quia non habeat potestatem illam cogendi, sed quia iusta est, inferiorem autem naturam propter infirmitatem, & impotentiam non posse voluntatem hominis seruam libidinis facere. Ergo sentit Augustinus non deesse in Deo potentiam ad necessitandam voluntatem.

Quid per imperium Dei intelligat D. Hieronymus.

Tertio probatur assertio ratione fundata in omnipotentia Dei, & in sententia Augustini in Enchirid. cap. 98. dicentis posse Deum, quia omnipotens est, mutare voluntatem hominis, quando voluerit, & vbi voluerit: nam ad eandem omnipotentiam spectat posse illam mutare, quomodo voluerit, si in modo nulla appareat implicatio contradictionis; ergo non solum potest mutare voluntatem, seruando eius libertatem, sed etiam necessitando illam, & liberum vsum impediendo. Probatur hæc vltima consequentia, quia nulla maior repugnantia in vno, quam in altero modo inuenitur. Imo difficilius videtur voluntatem mutare efficaciter, salua eius libertate, quam eam necessitando: quia in priori modo oportet in eadem actione coniungere potestatem non agendi cum infallibilitate agendi, quod videtur difficile: in modo autem posteriori cessat illa difficultas, quia si motio inducit necessitatem, consequenter habebit infallibilem effectum. Aliunde vero ex parte ipsius voluntatis creatæ nulla est specialis repugnantia, quia licet habeat duplicem potestatem, agendi scilicet, & non agendi, potest per omnipotentiam Dei secundum a[illegible]eram [illegible] operari, & secundum alteram impediri, ne suammet operationem possit suspendere; tunc autem operatio erit necessaria, & non libera quoad exercitium, quia libertas in operatione non est sola entitas actus, vel modus intrinsecus eius, sed est denominatio à potestate agendi, & non agendi, vtique ad vtrumque expedita, seu non impedita, ergo tunc actus carebit tali denominatione & consequenter erit necessarius: neque in eo, quod Deus impediat vsum illius potestatis in voluntate creata, aliqua repugnantia cogitari, vel inferri potest. Quia cum omnis potestas causæ secundæ sit subdita potestati causæ primæ, facile potest per illam impediri, ne suâmet potestate vtatur, & oppositum videtur multum derogare omnipotentiæ Dei, & eius eminentiæ super omnem potestatem creatam. Vnde hac ratione potest efficacissime impedire, ne voluntas velit, negando illi suum concursum, & consequenter necessitando illam ad non volendum; ergo etiam potest impedire vsum potestatis ad suspendendum actum, & sic illam necessitare ad agendum. 13. *Rationis probatio.*

Quarto hoc possumus euidentius ostendere respondendo fundamentis aliarum opinionum, quod longe facilius est in priori, quam in posteriori sententia. Nam prior supponit posse Deum motione sua præueniente vsum humanæ libertatis ita efficaciter, ac physice prædeterminare voluntatem hominis, vt non possit voluntas illi resistere: ex quo principio ad hominem conuincere possumus, posse etiam necessitare. Primo, quia illud ipsum prædeterminare illo modo est necessitare, vt communiter sentiunt Doctores huius temporis impugnantes Caluinum: tamen quia hoc negant auctores illius sententiæ, & de illo est specialis controuersia tractanda fuse lib. 5. ideo nunc hanc probationem omittimus. Secundo igitur ad hominem argumentor: nam voluntas stante iudicio integro intellectus prius natura, quam determinetur à Deo ad vnum volendum, est de se indeterminata, & indifferens ad plura, & nihilominus dicitur 14. *Solutione argumentorum conclusio probatur.*

citur prædeterminari à Deo, simulque sub illa determinatione retinere suam indifferentem potestatem ad suspendendum actum, quantum est ex se; ergo eadem ratione non repugnabit, quamuis voluntas, stante iudicio intellectus, de se sit libera, nihilominus impediri omnino ab vsu libertatis, & necessitari ad vnum. Probatur consequentia, quia nulla est maior repugnantia, quod facilè ostendemus discurrendo per singulas probationes illius sententiæ.

15. Prima supponit nouam, & defectuosam definitionem actionis liberæ, scilicet, vt sit actio à voluntate elicita circa obiectum per iudicium rationis indifferens propositum. Nullus enim, quòd ego viderim, ante Dominum Bannez illam definitionem liberæ actionis tradidit. Nam de ipsa potentia in optimo sensu dici potest voluntatem esse liberam, quia operari potest cum indifferentia integri iudicij rationis, quod erit verum, etiamsi voluntas necessitetur stante simili iudicio, quia ipsa de se potens est ad operandum cum dominio circa tale obiectum, etiamsi hîc, & nunc impediatur. Inde verò non sequitur talem potentiam nunquam posse impediri ab vsu libero circa obiectum iudicatum de se indifferens, quia cùm obiectum sic iudicatum non necessitet voluntatem, potest aliunde voluntas superari, & extrinseca necessitas illi imponi, vt ostensum est. Loquendo autem de actu, de quo argumentum procedit, nego definitionem actus volũtatis liberi esse, vt sit actus voluntatis cum iudicio rationis indifferente elicitus. Nam licet hoc sit necessarium non sufficit, quia illud iudicium est origo libertatis in actu voluntatis, ergo non est ipsa formalis libertas ipsius actus. Antecedens est Diui Thomæ 1.p.q.83. & receptum in eius schola, vnde neque ab illis auctoribus negatur. Consequentia verò probatur primò, quia radix alicuius formę non est ipsamet forma: nam idem non est radix sui ipsius. Secundò, quia in illo iudicio duo possunt considerari, scilicet actus, & obiectum eius, ex quib. actus non est formaliter liber, sed naturalis prout antecedit voluntatem; ergo non potest esse forma denominans liberum actum voluntatis. Obiectum autem illius iudicij licèt secundum se sit indifferens, non tamen esse potest forma, à qua ipsum velle humanum denominetur liberum, quia formalis libertas non est proprietas obiecti, sed est intrinseca proprietas hominis operantis voluntati inhærens; ergo præter indifferentiam obiecti, quæ supponitur vt fundamentum libertatis, requiritur intrinseca indifferentia ipsius potestatis, & per habitudinem ad illam actus proximè denominatur indifferens, seu liber.

16. Vnde etiam de diuina voluntate dixit D. Thomas in 2. d. 25. q. 1. art. 1. ad 1. in Deo seruari liberum arbitrium, quia eius voluntas neque est natura sua determinata ad bona extra se, nec determinatur ab alio, sed à se. Sic ergo in voluntate creata ad libertatem actus non sufficit indifferentia obiecti, nisi potentia ipsa habens plenum dominium sui actus cum integra, & proxima potestate indifferente motum suum agere sinatur: sicut de causis secundis generatim dixit August. 7. de ciuit. c. 30. & de libertate ad peccandum lib. 22. c. 1. & in Enchirid. c. 95. & 96. Nam hoc ad suauem, & ordinariam prouidentiam Dei spectat. Inde verò non sequitur, stante tali iudicio rationis Deum necessariò sinere voluntatem operari, prout velit, potest enim non sinere, sed ita illam impedire, vt vnum tantùm possit, & hoc est illam necessitare.

In quo peccet 1. Argumentum. Peccat ergo argumentum illud nõ distinguendo duplicem necessitatẽ, vnam ab intrinseco, aliam ab extrinseco; argumentum enim probat actum à voluntate elicitum cum indifferẽtia iudicij non esse necessarium ab intrinseco, ac subinde fore liberum, nisi ab extrinseco necessitas inferatur voluntati; hanc verò inferri non posse illo argumento non probatur.

17. *Solutio secundi.* Ad secundum, quòd illa necessitas non sit absoluta, sed ex suppositione, respõdetur inprimis, illa duo non semper repugnare, nam si suppositio antecedat omnem vsum libertatis, & ex illa sequatur necessitas cum impotentia simpliciter resistendi, illa duo non repugnant simul, sed est necessitas absoluta, etiam si sit ex suppositione, non enim dicitur necessitas absoluta, quia nihil supponat, imò nulla est necessitas in creaturis, quæ causam aliquam non supponat, vnde oriatur: & ipsa necessitas, quæ est in amore beatifico, est ex suppositione visionis Dei, & necessitas, quæ est in motibus gratiæ excitantis, supponit talem cognitionis modum, vel efficaciam virtutis diuinę ita animum mouentis. Ergo necessitas non dicitur absoluta, quia nullã sui causam supponat, sed quia talis est, vt excludat potestatẽ resistendi, præueniendo omnino liberum vsum. *Quæ sit necessitas absoluta.* Quod si fortasse nomine necessitatis absolute intelligatur necessitas ab intrinseco ex innata determinatione potentiæ ad vnum, sic falsum est solam hanc necessitatem absolutam repugnare libertati quantum ad vsum eius, quia etiam necessitas ab extrinseco immissa illi repugnat: non enim est minor necessitas, quæ ab extrinseco infertur sine potestate resistendi, quàm sit interna, imò illa prior vltra necessitatem aliquid de violentia participat. Quid enim prodest voluntati habere potestatem ad vtrumlibet cum interna indifferentia, si in facto ipso non sinitur vti integra sua facultate, sed ad vnum ab extrinseco ita necessitatur, vt non possit resistere, nec suo actui dominari?

Ad tertium de obiecto cognito respondetur, vt voluntas necessitetur à Deo, non oportere, vt ipsa velit necessitari, sed solum quòd necessitetur, vt velit, 18. *Responsio tertij.* sicut quando voluntas liberè vult, non oportet, vt modum ipsum liberè operandi directè velit, sed vt in actu exercito liberè velit. Vnde fieri potest, vt quis liberè velit, & id ignoret, imò erret credens non liberè operari, vt hæretici errant. Et similiter è conuerso potest quis à Deo necessitari ad volendum, ipso neq; sciente, neq; volente, sed solùm directè volendo obiectum propositum, & ideò nihil refert, quòd obiectum non supponatur cognitum, vel iudicatum necessarium. Neq; propterea voluntas fertur in incognitum, quia nõ fertur in necessitatem actus, vel obiecti, sed in eius bonitatem. Neq; etiam indifferentia cognita in obiecto obstare potest necessitati actus ab extrinseca motione prouenienti, quia licèt sit indifferens iudicium obiecti cogniti, per efficaciam extrinseci agentis impeditur voluntas, ne actum circa tale obiectũ suspendere posit, tendẽdo necessariò in bonitatẽ obiecti, nihil curando de indifferentia eius.

Potestq; hoc ad hominem confirmari, & retorqueri argumentum contra dictos auctores: nam ipsi dicunt, stante indifferentia iudicij, & indeterminatione innata voluntatis, voluntatem prædeterminari absoluta prædeterminatione ad vnum, contra quod idem fieri potest argumentũ, quia voluntas non fertur, nisi in bonum cognitum; ergo non potest prædeterminari, nisi bonum illud iudicatũ sit vt determinatè amandum; ergo quandiu iudicium est indifferens ex parte obiecti, id est, proponens obiectum vt aptum eligi, vel respui, non potest voluntas ad vnam partem prædeterminari; ergo erit impossibile, mediante illo iudicio, voluntatem tendere in illud bonum ex prædeterminatione: est enim eadem forma argumenti, & eadem ratio, neq; immerito, quia illa prædeterminatio nõ est, nisi vera necessitas. Nec possunt illi aliter respondere, nisi negãdo consequentiã, quia prædeterminatio non prouenit ab obiecto, sed aliunde, neque oportet cognosci ab eo, qui prædeterminatur; idem ergo nos de necessitate dicimus. 19. *Retorquetur argum.*

Ad quartum respondet Bonauent. in 2. d. 25 art. 1. q. 5. & ibi alij communiter, licèt voluntas ex necessitate fiat de nolente, vel de non volẽte volens, non cogi absolutè loquendo, quia eo ipso, quòd fit volens, iã non violenter fertur, sed voluntariè: quod simpliciter verũ est, Nihilominus tamen illamet necessitas, 20. *Bonauent. respondit ad 4.*

quate-

quatenus præternaturalis eſt, videtur eſſe aliqua ex parte violenta, quia priuatur voluntas naturali dominio, quod habet in ſuum actum, & impeditur, ne vti poſsit naturali poteſtate ſuſpendendi illum. Sicut etiam, ſi Deus illam necesſitaret ad non volendū, negando illi concurſum, vim quandam illi inferret, negando illi, quod ſecundū naturæ ordinem debitum eſt, contra naturalem illius inclinationem. An verò illa vis dicenda ſit coactio, quia non eſt contra appetitū elicitum, & an ſit dicēda violentia, quia fit à Deo, cui creatura ſubijcitur ſecundum potentiam obedientialem? quæſtiones ſunt tantum de modo loquendi, & præſenti inſtituto nihil inſeruiunt, & ideò illas omitto in 1. 2. q. 6. art. 4. vbi tractari ſolent. Solumq; aduerto, huiuſmodi necesſitatem ſolere à Patribus per verbum cogendi explicari, vel quia non eſt aliud verbum latinum, quo propriùs effectus ille explicetur, vel quia illa necesſitas, niſi adhibendo vim aliquam inferri non poteſt.

21\. Ad quintum reſpondeo negando conſequentiam, primò, quia potentia non libera in actu primo non poteſt fieri in ſe libera, & ideò non poteſt illi conferri, vt liberè operetur: nam actualis operatio libera eſſentialiter pendet à potentia formaliter libera, quoniam actualis libertas ſolùm conſiſtit in actus emanatione à potentia formaliter libera, & denominatione ab illa. E contrario verò potentia de ſe libera retinens ſuam libertatem in actu primo, poteſt habere plures actus neceſſarios propter conditionem obiecti, vel propter impedimentum ex defectu deliberationis, & ideò ſine repugnantia poteſt necesſitari, quia per hoc non mutatur natura eius, ſed tantùm impeditur, ne ſecundùm ſuam integram poteſtatem operetur. Deinde explicatur hoc ampliùs, quia operatio, vt liberè eliciatur, duas conditiones eſſentialiter requirit, vna eſt, vt ſit per ſe voluntaria, quia aliàs non poſſet potentia de ſe indifferens per illam determinari ad agendum, vt lib. 3. dicam. Altera eſt, vt feratur in obiectum cognitū cum indifferētia rationis. Hinc ergo fit, vt inferiores potentiæ non poſsint eleuari ad liberè operandū, quia feruntur in obiectum, vel omnino non cognitum, vt potentiæ merè naturales, vel non cognitum per rationem, vt potentiæ ſenſitiuæ, vel quia actiones earum nō ſunt per ſe voluntariæ, vt reperitur etiam in intellectu. E contrario verò illæ duæ conditiones licèt ex parte cauſæ ſecundæ ſufficiant, oportet, vt potentia ipſa ſinatur connaturali modo operari; poteſt tamen in illo modo impediri, & ex hac parte nō repugnat necesſitari.

22\. *Ad Patrum teſtimonia ſolutio.* Vnde facilè reſpondetur ad teſtimonia Auguſtini, & Bernardi, illi enim loquuntur de voluntate ſecundum ſe, & ſecundum naturam ſuam ſpectata, ſecundum quam indifferens eſt in ſuis operationibus, ex qua indifferētia denominata eſt voluntas, quia quod vult, eligit, & operatur, ſi facultas adſit. Et in hoc ſenſu de ipſa potentia dicitur illud, *aut voluntas non eſt, aut libera dicenda eſt.* De actu verò non poteſt id dici, niſi per antonomaſiam, quatenus nomine voluntatis ſignificatur etiam voluntaria, ac libera determinatio, & electio, quæ nomine etiam conſenſus propriè ſignificatur. Generaliùs autem loquendo, non eſt dubiū, quin poſsit eſſe volitio, & voluntaria motio, quamuis non ſit libera, vt patet in amore Dei erga ſe ipſum; vel videntium ipſum, & in affectibus indeliberatis in hac vita elicitis, qui veri actus voluntatis, & neceſſarij ſunt: ſicut ergo in his non repugnat interna necesſitas cum voluntario, ita etiam poteſt eſſe necesſitas ab extrinſeco proueniens, cooperante tamen voluntate, à qua habet actus, vt ſit intrinſecè voluntarius, & conſequenter vera voluntas. Ad D. Thomam reſpondetur, in illis locis aſsignare radicem libertatis, non tamen dicere id ſatis eſſe ad libertatem formalem actus, nec dicere non poſſe hominem impediri, ne cum tali iudicio libere velit, ſed neceſſariò. Neque ex illo principio id ſequitur.

CAPVT V.

Quibus modis poſsit Deus facere, vt voluntas neceſſario velit obiectum actuali iudicio rationis indifferenter propoſitum.

IN hoc capite de poſteriori ſententia in præcedenti capite relata dicendum eſt, eiuſq; fundamento eſt ſatisfaciendum. In quo rectè ſumebatur duos tantum eſſe modos, quibus hæc necesſitas poſsit à Deo immitti voluntati. Vnus eſt per antecedentem mutationem factam in voluntate, diſtinctam realiter ab ipſo actu amandi, ſeu volendi, qua ita voluntas impellatur in ſuum actum, vt neceſſariò illum eliciat. Aliter eſt, ſi Deus per ſe ipſum immediatè faciat voluntatem neceſſariò velle, non per aliquid præuium diſtinctum ab ipſo velle, ſed per actionem ipſam imbibitam in ipſo velle, quæ, vt eſt à Deo, habet rationem auxilij, ſeu concurſus ſimultanei cooperantis cum ipſa voluntate. Vltra hos autem duos modos non poteſt alius cogitari, quia, prętèr antecedentem, & comitantem motionem, ſolùm poteſt dari aliqua motio ſubſequens ad operationem voluntatis; hæc autem ſiue ſubſequatur tempore, ſiue tantùm natura, non datur propter actum, quē ſupponit, ſed propter alium poſteriorē effectum; quia talis motio ſubſequens iam ſupponit actum factum, & conſequenter etiam ſupponit illum liberè factum, ſi nulla alia mutatio præceſſerit, quæ voluntatem necesſitauerit. Ergo per motionem ſubſequentē non poteſt voluntas necesſitari ad productionē ſui actus. Dico autem *ad productionem*, quia licet actus liberè ſit productus, poterit per ſubſequentem motionē voluntas necesſitari ad perſeuerandum in tali actu, tamen iam illa motio erit præcedens, vel cōcomitans ad ipſam continuation[illegible] actus, & ita necesſitas nunquam niſi ex antecedē[illegible], vel comitante mutatione prouenire poteſt. Vtrum[illegible] autem modum iſtorum impugnabimus [illegible] contraria ſententia argumentando, Scotus ver[illegible] q. 6 § *Dico ergo*, ſignificat priorem mo[illegible] voluntatem per aliquid illi impreſſum [illegible] non ſubdatur in vſu poteſtati voluntatis, eſſe c[illegible] libertatem eius, *Quia ipſa* (inquit) *non eſſet [illegible] ſi eſſet cauſa prior reſpectu habitus ſui, & ita nat[illegible] ſuo habitu, & determinare illum, &c.* Alterum autem modum admitti eſſe poſsibilem, *quia non eſt contra naturam potentiæ liberæ, quòd impediatur ab actione, vel determinetur à cauſa priori ſe, cuiuſmodi eſt voluntas diuina.* Nos autem credimus, vtrumque modum eſſe Deo poſsibilem, quia neuter ſufficienter oſtenditur impoſsibilis, quod ſatis eſt, vt dicamus per diuinam omnipotentiam fieri poſſe. 1. *Duo modi necesſitatis ſecundæ ſententiæ.*

Primo ergo dicimus probabile eſſe poſſe Deum imprimere aliquid voluntati diſtinctum realiter ab actu volendi, necesſitans illam ad volendum obiectum, etiamſi per iudicium rationis, vt ex ſe indifferens propoſitum ſit. Hanc concluſionem in re ipſa (vt nobis videtur) admittunt auctores prioris ſententiæ, capite ſuperiori tractatæ, licet verbū necesſitandi catholicè negent. Fatentur enim poſſe Deum imprimere talem motionem præuiam voluntati, quæ illius poteſtati non ſubiaceat, quantum ad vſum, ſed potiùs illam ſibi ſubijciat, & obſequentem faciat, ita vt non poſsit voluntas illi impreſsioni reſiſtere, nec ſe continere, quin velit, ſtante tali impreſsione, ſeu præuia motione; & nihilominus negant hanc eſſe necesſitatem (vt ſic rem explicem) voluntatis, ſed vocant illam prædeterminationē. Nos tamen inter hæc duo neſcimus diſtinguere, quod infrà in lib. 3. & 5. latè tractandū eſt, & ideò dicimus auctores illos in re ipſa admittere, quod in hac concluſione nos intendimus, nimirum, poſsibilem eſſe præmotionem illam, licet in aſſertione quoad verbum necesſitandi non conſentiant. Alij prætereà Doctores, qui negant dari 2. *1. aſſertio.* *Aluar. diſ 82. ad 3. & tota diſp. 87.*

de facto

de facto talem prædeterminationem, non negant esse possibilem, sed solùm de facto dari, quia necessitaret voluntatem, quos nunc in librum 5. remitto. Probatur autem assertio, quia nulla apparet contradictio in hoc, quòd Deus imprimat voluntati aliquam entitatem effectricem actus eiusdem voluntatis cum tam intrinseca, & naturali determinatione ad exercitium actus, vt ei obsistere non possit voluntas. Quæ est enim hæc repugnantia?

3 *Triplex excogitata repugnantia 1.* Triplex certè tantùm potest cogitari. Prima sit de genere, vel specie talis entitatis, quia non apparet qualis esse possit. Aut enim est pura motio, aut est qualitas; primum non est intelligibile, secundum autem videtur repugnare, quia talis qualitas erit solum actus primus, & ita de se erit separabilis ab actu secundo, & consequenter non inferet necessitatem voluntati. *Solutio primæ diffic.* Sed hæc difficultas facilè soluitur, omissa enim sententia dicentium esse posse puram motionem, quam infrà lib. 3. reprobabimus, dicimus illam futuram esse qualitatem, & per modum actus primi, cum fiat à solo Deo, vt supponitur, & detur ad efficiendum actum secundum cum voluntate. Negatur autem inde necessariò sequi esse separabilem ab actu secundo, quia ponitur esse determinata ad agendum ex intrinseca, & efficacissima inclinatione, & ideò non separatur ab actu secundo, saltem positis omnibus requisitis ad agendum, vt iam explico.

4 *2. difficultas* Secunda difficultas esse potest, quia talis qualitas nec permanens esse potest natura sua, nec transiens, & ita nullo modo videtur possibilis, quia inter illa duo membra nullum est medium, opponũtur enim per immediatam contradictionem: voco enim qualitatem permanentem, quæ sine actuali operatione perseuerare potest in actu primo; transeuntem autem, quæ solum dum operatur, durat. *Quid nomine permanẽtis, & transeuntis qualitatis intelligendum sit.* Probatur ergo prior pars antecedentis, quia si illa sit qualitas permanẽs, non differet ab habitu, qui circa idem obiectum, & eundem actum versetur, quia erit qualitas de se permanẽs per modum actus primi, ac subinde difficilè mobilis, sicut habitus definiri solet, & sumet speciem suam ab eodem actu, & obiecto, nihil ergo differet ab habitu; repugnat autẽ habitum necessitare voluntatem ad agendum, ergo è contrario repugnat talem qualitatem esse habitum; ergo & esse qualitatẽ permanentẽ. Altera pars probatur, quia illa qualitas, si detur, erit spiritualis, & non consistit in actuali operatione, nec pẽdet ab influxu potẽtiæ creatæ, ergo esse debet natura sua permanens: nam dependentia à sola voluntate Dei non obstat, quia omnes res permanentes illam dependentiam à Deo habent.

5. *Enodatur secunda difficultas* Sed hæc etiam difficultas non cogit. Nam in primis defendi facilè potest, qualitatem illam posse esse permanentem aliquo modo, quia solùm ponitur, vt necessitet voluntatem, positis omnibus requisitis ad agendum, & ideo licet non possit separari ab actuali operatione, durante illa suppositione omnium prærequisitorum ad agendum, nihilominus esse poterit talis naturæ, vt perseueret in potentia, quamuis auferatur, v.g. obiectum, vel cõcursus Dei simultaneus, & ideò ab actuali operatione cesset. In hoc enim nulla inuoluitur repugnantia, quia cùm illa qualitas detur tanquam principium operationis, ab illa non pendet, per se loquendo, & alioqui quælibet qualitas, quamuis ab intrinseco determinata ad necessariò agendum, potest cessare ab operatione ex defectu alicuius conditionis requisitæ, & nihilominus in suo esse perseuerare, sicut patet in luce solis; imò & in lumine gloriæ, vel charitate patriæ, quæ omnino determinantur ad suos actus, & ex natura rei necessariò illos eliciunt, & quasi necessitant potentias, vt secum illos efficiant, & nihilominus si Deus negaret eis concursum ad efficiendum, cessarent ab operatione, & non propterea statim esse desinerent ex natura rei, & per locum intrinsecum, vt sic dicam. Ad hunc igitur modum potest illa qualitas esse permanens, & quasi habitus, distingueretur autem à propriis habitibus, qui nunc acquiruntur, vel infunduntur, in modo operandi, & trahendi voluntatem, qui modus ad diuersitatem essentialem, & quasi genericam inter illas qualitates sufficit. Addo etiam alteram partem esse probabilem, quòd sit illa qualitas natura transiens, id est, ex natura sua non postulans conseruari in esse, nisi quãdiu potest operari, ad modum impetus lapidi impressi: quia licet in qualitate spirituali non tam facilè hoc intelligatur, non tamen in eo apparet aperta repugnantia, propter quam dicamus non posse à Deo fieri qualitatem talis naturæ, vt sit veluti instrumentum coniunctũ diuinæ virtutis ad necessitandã voluntatẽ, quæ natura sua nõ postulet durare, nisi quandiu ad illũ effectum deseruit.

Tertia difficultas est, quia per hanc qualitatem superadditam voluntati nõ minuitur in aliquo intrinseco potestas voluntatis; ergo non potest per illam auferri potestas, & dominium voluntatis ad non influendum in talem actũ; ergo quantumuis illa qualitas sit naturaliter determinata ad efficiendum talẽ actum, poterit voluntas non cooperari illi, & sua potestate vti ad suspendendum actũ, ac subinde non priuabitur sua libertate per talem qualitatem. Declaratur exemplo, & cõfirmatur hæc ratio: nam inde Theologi ostendunt, per multiplicationem peccatorum nunquam posse voluntatem priuari potestate, & libertate ad non consentiendum similibus peccatis, quia peccata multiplicata non minuunt intrinsecam potentiam voluntatis per subtractionem (vt sic dicam) facultatis, vel alicuius partis eius, sed solum per additionem impedimenti, vel inclinationis. Ita ergo in præsenti argumentamur, qualitatẽ creatam inditã voluntati nõ posse illam omnino priuare libertate ad aliquẽ actum, quia non minuit illius potentiã, aliquid illi detrahendo, sed ad summũ addendo inclinationem ad talem actum; tamen quia sub illa semper manet integra potestas voluntatis, semper etiam poterit suum influxum cõtinere. Secundo confirmatur, quia actus, qui fit à voluntate post inditam sibi talem qualitatem, est eiusdẽ rationis cum actu, qui circa idem obiectum fieri posset ab eadem voluntate sine tali qualitate; ergo influxus voluntatis in ipsum est etiam eiusdem rationis; ergo non minus cadit sub dominium voluntatis; ergo cooperatio illius qualitatis non potest priuare voluntatẽ vsu libertatis suæ circa talẽ actum. Deniq; volũtas à solo Deo immutari potest in suo connaturali modo operandi, nam quia à solo Deo creari potest, ideò illi soli subijcitur in immediata transmutatione sua, vt sæpè D. Thomas repetit; ergo non potest qualitas creata immutare naturalem modum agendi voluntatis. 6. *Tertia difficultas.*

Hæc quidem non carent probabilitate, nihilominus non satis ostendunt repugnantiam; quod satis est, vt nõ facilè asseramus diuinam omnipotentiam non extendi ad imprimendam qualitatem voluntati, quæ illam sibi subijciat (vt sic dicam) in agendo, eamque secum rapiat ad determinatam actionem necessariò exercendam, positis alijs requisitis ex parte intellectus, & ex parte concursus diuini necessarijs ad agendum. Potestq; hoc in hunc modum declarari, quia virtus voluntatis ad sustinendum suum actum finita est; ergo potest vinci per cõtrariam virtutem efficaciorem, & trahi necessariò ad cõsensum, non per diminutionẽ facultatis voluntatis in se spectatæ, sed per maiorem efficaciam, sicut grauitas lapidis vincitur ab impetu, quando sursum proijcitur, licet grauitas ipsa in se nõ minuatur. Non est autem, cur repugnet qualitatem creatam participare hanc maiorem vim supra voluntatem, cum vis ipsius voluntatis finita sit, vt dixi: nam cũ tota essentia, & perfectio creatæ voluntatis finita sit, omnem etiam eius proprietatẽ, & efficaciam finitã esse necesse est. Deus autem infinitis modis potest qualitatem imprimere voluntati, & illam efficere alterius rationis ab omni habitu, 7. *Contraria sententia censura.*

habitu,& à modo agendi voluntatis,& cum maiori, ac maiori efficacia in infinitum:non apparet ergo repugnantia, quominus poſsit efficere qualitatem neceſsitantem voluntatem.

8. *Obiectiones elucidantur.* Et ita non procedunt obiectiones in contrarium factæ. Ad primam enim negatur conſequentia, quia licet tota potentia voluntatis in ſe maneat integra, tamen ſub illa qualitate manet quaſi ligata omnis alia poteſtas non agendi,vel agendi aliud incompoſsibile cum effectu illius qualitatis, quia per illam ſuperatur voluntas,& neceſſario ad ſecum cooperandum trahitur. Ad primam confirmationem negatur ſimilitudo exempli, nam per multiplicationem peccatorum ſolum poteſt acquiri habitus in ipſa voluntate, qui ſemper ſubditur poteſtati eius, etiam ſi in infinitum augeatur, quia hæc eſt natura habitus, proportionatur enim actibus liberis,à quibus cauſatur, vel propter quos datur,ſecus vero eſſet de illa qualitate, quia ponitur eſſe alterius naturæ longe diuerſæ, & ſubdens ſibi voluntatem in agendo. Vnde ad ſecundam confirmationem reſpondetur, actum ipſum, prout eſt qualitas quædam, eſſe poſſe eiuſdem rationis factum libere à ſola voluntate, vel factum neceſſario ab eadem voluntate tali qualitate affecta: nihilominus tamen neceſſarium eſſe, vt actio ipſa ad talem qualitatem ſit diſtincta ſiue ſpecie, ſiue numero (hoc enim nunc non refert) quia dicit intrinſecam habitudinem ad diuerſum principium, quæ diuerſitas intelligi non poteſt ſine diſtinctione in re inter ipſas actiones. Hæc ergo diſtinctio ſufficit, vt influxus voluntatis in vna ſit liber,& in altera neceſſarius, vt mox in ſimili explicabo. Ad vltimum reſpondetur, voluntatem effectiuè ſolum immutari à Deo, vel à ſe ipſa: & hoc eſt, quod D. Thomas,& Theologi docent, formaliter autẽ immutari poteſt à qualitatibus creatis illi immiſsis,& hoc modo immutari poteſt in modo agendi ab illa qualitate, & tunc etiam effectiue à ſolo Deo immutatur, quia ſolus Deus illam qualitatem imprimit. Ita ergo ſit ſatis probabilis aſſertio poſita. Obiter tamen aduerto, difficultates poſitas eodẽ modo procedere in qualitate, ſeu motione prædeterminante, atq; in neceſsitante, quia motio prædeterminans phyſicè etiam extrahit voluntatem à ſua naturali indifferentia: & ideo qui prædictis rationibus in eam ſententiam ducitur, vt exiſtimet non poſſe neceſsitari voluntatem per inhærentem qualitatem, profecto idem dicere cogetur de qualitate, vel motione prædeterminante. Præſertim cum inter illa duo diſtinguere difficillimum ſit, vt poſtea videbimus.

9. *2. aſſertio.* Dico ſecundo. Deus etiam poteſt immediate per ſeipſum neceſsitare voluntatem ex parte ipſius potentiæ,nulla facta mutatione ex parte iudicij, ſeu obiecti, nec in alijs conditionibus phyſice, vel moraliter requiſitis ad libere volendum. Hæc aſſertio ſumi poteſt ex D. Thoma dicta q.22. de Verit. artic. 8. quatenus ibi ait poſſe Deum immutare voluntatem ab vna inclinatione actuali in aliam, vel per formam præuiam voluntati inditam, vel per ſe ipſum. Nam, vt dixi, cum abſolute, & ſine reſtrictione de immutatione loquatur, recte poteſt intelligi de omni modo mutationis, ſiue liberæ, ſiue neceſſariæ. Et ita poteſt *Prou. 21.* idem confirmari ex illo Prouerb. 21. *Cor Regis in manu Dei eſt,& quocunq; voluerit, vertet illud.* Quod teſtimonium ibi citat D. Thomas in argumento primo, & iuxta doctrinam articuli illud exponit. Nam etiam illa verba Sapientis ſunt abſoluta,& ſine limitatione ſunt intelligenda de quocunq; modo, quo Deus voluerit mutare voluntatem. Et ſic etiam induci poſſunt, quæ de omnipotentia Dei in voluntate immutanda tradit Auguſt. in Enchirid. cap. 95. vſque ad *Ratio conclusionis.* 98. Ratio vero ſufficiens illa eſt, quia quidquid Deus operatur per cauſas ſecundas, poteſt ſe ſolo operari, quod in genere efficientis cauſæ eſt in vniuerſum verum, ſed dictum eſt poſſe Deum neceſsitare voluntatem media qualitate creata: ergo etiam ſine illa poterit id facere ſua efficaciſsima virtute increata. Probatur conſequentia, quia licet in hoc ſit diuerſitas, quod illa qualitas informet voluntatem, & conſequenter determinet illam intrinſecè in actu primo, quod non poteſt per ſeipſum facere, vel ſupplere De⁹ nihilominus illa informatio non eſt per ſe neceſſaria ad neceſsitatem actus ſecundi, quia talis neceſsitas prouenit ab illa qualitate effectiuè tantum, non formaliter. Et confirmatur, ac declaratur: nam in qualitate creata duo intelligimus, ſcilicet informare volũtatem, & efficere actum tanto pondere, & efficacia, vt ſecum ferat voluntatem: ex quibus illud prius nõ poteſt à Deo ſuppleri, hoc autem poſterius poteſt efficacius fieri: voluntas autem per ſe non neceſsitatur ex primo, ſed ex ſecundo, neceſsitatur enim in ipſa actuali efficientia: hanc autem efficacius poteſt Deus per ſe ipſum præſtare, quàm per qualitatem: ergo ſi per qualitatem impreſſam poteſt neceſsitare voluntatem, multò magis per ſe ipſum.

Vnde poſſumus vlterius addere, quod licet eſſet impoſsibilis qualitas inferens voluntati neceſsitatẽ, nihilominus Deus per ſuam voluntatem poſſet immediate illam inferre. Tum quia multa poteſt Deus facere in creatura, vel cum creatura per ſe ipſum, quę fortaſſe non poteſt facere per qualitatem creatã, vel per creaturam, vt poteſt per ſe facere vnionem hypoſtaticam, & gratiam habitualem, & fortaſſe non per creaturam,& (quod veriſimilius eſt) ſaltem non poteſt facere qualitatem, quæ habeat vim connaturalem ad ſimiles effectus. Sicut etiam veriſimile eſt poſſe Deum eleuare immediatè per ſe ipſum creaturam, vt ſit inſtrumentum creationis, & tamen non poteſt facere qualitatem, cui hoc ſit connaturale. Sic ergo licet admitteremus non poſſe dari qualitatem creatam inditam voluntati, quæ illam per vim ſibi connaturalem ſibi ſubijciat, & priuet ſua libertate in agendo, nihilominus non eſſet neganda hæc efficacia diuinæ voluntati per ſe ipſam, quia efficacia diuinæ voluntatis longe altior eſt, nam eſt infinita ſimpliciter, & habet naturale dominium ſupremum in ipſam hominis voluntatem, & habet abſolutam omnipotentiam ad omne id, quod non repugnat, & in hoc nulla apparet repugnantia. Quia non minus ſubijcitur voluntas noſtra voluntati diuinæ, quam mẽbra noſtri corporis noſtræ voluntati ſubduntur, ſed voluntas noſtra habet efficaciam mouendi ex neceſſitate manum, quo vult, etiamſi nihil præuium in illam imprimat: ergo idem poteſt facere Deus per efficacem voluntatem ſuam circa hominis voluntatem. Item poteſt eleuare creaturam, ſeu creatam potentiam ad agendum aliquid ſupernaturale, nihil præuium illi imprimendo, ſed tantum ſupernaturalem concurſum ſimultaneum illi tribuendo, vt in materia de Sacramentis, & de Incarnatione late dixi, & infra l. 3. dicam: ergo eodem modo poteſt neceſsitare voluntatem, faciendo immediate, vt modo præternaturali operetur. 10. *Secunda aſſertionis probabilitas.*

Sed difficultas eſt in explicando modo, quo Deus poteſt hoc facere. In quo vnum eſt certum, ſcilicet neceſſarium eſſe, vt Deus efficaci,& abſoluta voluntate excludente omnẽ conditionem contingentẽ ex parte voluntatis humanæ,& antecedentem ad conſenſum hominis velit facere, vt homo hic, & nunc, & circa obiectum ſic propoſitum conſentiat, ſeu talem actũ voluntatis eliciat. Nullum enim aliud decretum voluntatis Dei poteſt habere efficaciam neceſsitãdi voluntatem creatam, quia per nullum aliud applicat Deus omnipotentiam ſuam ſimpliciter, & abſolute ad operandum: ideoq; de huiuſmodi tantum decreto intelligunt Theologi locutiones illas ſacræ Scripturæ *Nemo eſt qui poſsit reſiſtere volũtati tuæ. Omnia quæcunq; voluit Dominus fecit. Operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ,* & ſimiles. Dubium vero eſt, an hoc decretum, vt neceſsitet voluntatem, aliquid in illa efficiat, 11. *Duo hic habes vnũ certum.* *Eſther 13. Pſal. 134. Ad Epheſ 1. Alterũ dubium.*

efficiat, quod non efficit, quando cum illa libere operante concurrit? Ratio dubitandi est, quia non potest intelligi, quid aliud efficiat: supponimus enim nihil præuium efficere: ergo nihil facit, nisi actum ipsum volendi, & non facit illum Deus solus (vt contra Nominales supponimus) ergo facit illum cooperando simultaneè cum voluntate: at hoc ipsum facit, cum concurrit ad liberū actum voluntatis: neq; etiam ipsi actus sunt diuersi, quia actus liber, & necessarius non sunt per se distincti in entitate, sed solū per denominationē à potentia: ergo in tali efficientia nihil diuersum ex parte actus potest intelligi. In contrariū verò est, quia immutatio illa voluntatis humanæ in modo agendi est aliquis effectus ad extra: ergo nō potest intelligi, quod per diuinā voluntatem fiat, quin aliquid ad extra operetur: at vero si in voluntate creata nihil diuersum fit ab eo, q; libere operando facit, nihil fit ad extra ex vi illius specialis voluntatis Dei, quod sine illa non fiat: ergo non potest per illam modus naturalis operandi voluntatis immutari: ergo nec potest voluntas humana per solam illam voluntatem diuinam necessitari.

12. *Aliorū placitum de decreto conditionato, & absoluto.* In hoc puncto aliqui dicunt Deum duplici decreto voluntatis suæ posse concurrere cum humana voluntate ad agendum, scil. per decretum concurrendi includens conditionē, si voluntas humana non resistat, seu si suum influxum adiungat, vel per decretū omnino absolutum, quo vult absolute hominē in tali occasione consentire: & primū decretum dicunt sufficere ad liberam actionē nostræ voluntatis, quod etiam nos, vt verum supponimus. De secundo vero aiunt sufficere, vt eo ipso nostram voluntatem necessitet, etiamsi per illud non aliter cū illa Deus concurrat ad extra, quàm per prius decretū, fere propter rationes factas. Quia actus liber, & necessarius nō necessariò distinguuntur in sua entitate, vel modo reali intrinseco, vt patet in motu subito voluntatis, qui per solam aduertentiam rationis fit liber: ergo similiter, vt noster actus sit necessarius, sufficiet, vt diuerso modo à diuina volūtate procedat: ergo sine diuersa mutatione physica in nostra voluntate per solam mutationem moralem poterit per diuinam necessitari, quia actus necessarius, & liber non physicè, sed moraliter differunt. Secūdo, quia actio facta in vtroque casu à nostra voluntate est ab eodem principio, scil. voluntate nostra, Deo coagente, & tendit in idē obiectum, vt supponimus, & in eundē terminum intrinsecum, qui est actus ipse, vt est qualitas quædam: ergo est vna, & eadem actio physicè spectata, quia actiones non possunt distingui, nisi ex aliquo istorum principiorum: ergo nihil physice distinctum potest ibi inueniri ex parte Dei. Tertio, postquā voluntas libere elicuit actum, potest necessitari ad perseuerandum in illo per solam voluntatem Dei absolutā, qua decernat non suspendere illum concursum, & suspēdere omnem alium ad quemcunq; actum, quo volūtas possit reniti: ergo tunc idem actus libere elicitus continuabitur necessario sine mutatione physica in volūtate facta; ergo idem posset ab initio fieri. Quarto possumus hoc confirmare exemplo supra posito, nam potentiæ animæ nostræ natura sua subordinatæ voluntati, & non impeditæ, si voluntas nostra absolute velit, efficaciter, ac necessario applicantur ad opus, non quia voluntas in illis, vel in actionibus earū faciat aliquid distinctum ab his, quæ naturaliter ab ipsis fieri possunt, sed tantū propter subordinationē, & naturalem sympatiā inter ipsas: sed magis subordinatur nostra voluntas diuinæ, magisq; illi volenti obedit: ergo propter hanc solam subordinationem voluntas nostra necessario prodibit in actum, volente Deo efficaciter, etiam si nihil nouum, & reale in nostra voluntate, vel in eius actione fiat.

13. *Refellitur.* Hanc vero sententiam censeo falsam, & impossibilem. Et inprimis distinguere soleo in diuina volūtate duplex decretum efficax, vnum per modum intentionis tantum, seu interni propositi, nihil per se ipsum, & immediate ad extra operans, quam voco internam prædefinitionem Dei: aliud per modum vsus, seu executionis, quia per illud efficaciter Deus ad extra operatur, quod vult, & immediate, quantū est ex parte voluntatis. *Duplex decretum efficax distinguitur.* Quam distinctionem aliqui ex modernis impugnare tentarunt, sed incassum & sine efficacia, vt in l. 5. iterum dicam. Loquendo ergo de primo decreto absoluto voluntatis Dei, certissimum mihi est, non satis esse, vt actus voluntatis necessario fiat à nobis, quod à tali decreto procedat ex parte Dei: nam multi actus nostræ voluntatis sic prædefiniti à Deo fiunt à nobis libere, & meritoriè, vt capite sequenti attingam, & latius in l. 5. dicam. Ergo solum illud decretum per se non sufficit ad necessitādam nostram voluntatem. Et ratio clara est, quia illud decretum per se non influit in nostram voluntatem, vt supponimus; sed ex vi illius Deus applicat media congruentia, vt nostra voluntas infallibiliter velit, & suum decretum impleatur, quod potest fieri absque necessitate voluntatis humanæ: ergo ex vi illius decreti non necessitatur voluntas. Vt ergo illa sententia aliquam speciem probabilitatis habeat, necesse est, vt de posteriori decreto loquatur.

14. *Humana voluntas nō mutatur solā extrinseca denominatione Dei.* Veruntamen etiam loquendo de potestate Dei absoluta, dico non posse voluntatem diuinam necessitare humanam per solam extrinsecam denominationem, ac propterea necessarium esse, vt aliquo reali, vel physico modo Deus immutet voluntatem creatam, vel actionem eius, vt faciat illam cum necessitate operari. Probatur primo à posteriori, quia si denominatio extrinseca sufficeret, quælibet prædefinitio Dei sufficeret ad necessitandam voluntatem humanam: consequens autem non est probabile, nec verisimile, vt in lib. de Auxil. late dixi, & in l. 5. iterum dicam: ergo nulla denominatio tantum extrinseca à diuina voluntate absoluta sufficit ad illum effectum necessitandi voluntatem, nisi physica efficientia voluntatis diuinæ in humanam intercedat. Maior probatur, quia quælibet voluntas absoluta, qua Deus vult, & prædefinit, vt voluntas humana consentiat, aut velit aliquid, denominat actum voluntatis humanæ absolute, & efficaciter volitum à Deo, & infallibiliter futurum ex vi illius voluntatis diuinæ: ergo si nulla alia efficientia necessaria est, omnis huiusmodi prædefinitio diuina infert humanæ voluntati necessitatem, & tollit eius libertatem.

15. *Argumentū à priori.* Præterea probatur à priori, primo, quia actus nostræ voluntatis immediate denominatur liber per respectum ad ipsam voluntatem hominis, vt est in proxima potentia volendi, & non volendi, & cum illa elicit actum: ergo quamdiu voluntas hominis elicit actum habens vtramq; potestatem, seu vtramque partem suæ potestatis agendi, & non agendi expeditam, & proxime applicatā ad opus, actio ex illa manans non potest non esse libera, quia non potest non habere eūdem respectum, & eandem denominationem à tali potestate. At vero per solam voluntatem Dei extrinsecam, & nullum alium influxum tribuentem homini ad suam operationem, præter illum, quē ad libere operandum præbere solet, non mutatur, nec impeditur potestas voluntatis nostræ, quantum ad illam vtramq; partem agendi, & non agendi: ergo nec mutari potest denominatio actionis ex libera in necessariam. Ergo nunquam potest actio voluntatis humanæ esse necessaria, & non libera in se propter solam denominationē extrinsecam ab actu voluntatis diuinæ: ergo vt voluntas efficax Dei necessitet humanā non satis est, q; illam denominet volitā, sed necesse est, vt aliquid ad extra efficiat in ipsā voluntatē.

16. *Excogitata responsio.* Responderi potest voluntatem quidem diuinam non necessitare creatam, nisi efficiendo in illam, non tamen efficere aliud, quam ipsummet actum volēdi eius, neque efficere illum, nisi per eundem concursum, per quem efficit actum liberum, sed in hoc solum

ſolum differre, quod per voluntatem abſolutam, & efficacem Dei vehementius, & immutabilius imprimitur volūtati humanæ ille cōcurſus diuinus, quam per ordinariam voluntatem, qua Deus vult concurrere cum voluntate, quaſi indifferenter, & relinquendo illam, vt libere cooperetur. Sed contra hoc inſto, *Inſtantia.* quia hoc totum non excedit denominationem extrinſecam, & ideo ſatis eſſe non poteſt vel ad neceſsitandam voluntatem, vel ad efficiendum, vt ille concurſus immutabilius, vel firmius voluntati imprimatur.

17. *Inſtantia probatur & explicatur.* Probatur, quia ſi concurſus Dei in ſua entitate, & modo intrinſeco eſt omnino idem, quando procedit à volūtate abſoluta, ſeu determinata Dei, & quando à conditionata, ſeu indifferente; ergo ꝙ procedat ab hac, vel illa voluntate, tantū eſt denominatio extrinſeca reſpectu talis concurſus, ergo per illam ſolam nō poteſt vel firmius adhærere, vel fieri immutabilior. Secūdo id amplius explicatur, qa concurſus Dei non poteſt firmior, vel immutabilior fieri, niſi in quantum voluntas creata priuatur poteſtate ſuſpendendi ſuum influxum; ſed hac poteſtate non poteſt priuari per ſolam extrinſecam voluntatem Dei ſine alio impedimento; ergo nec per concurſum eundem, ſolum quia procedit à voluntate efficaci Dei: Maior clara eſt: nam concurſus, qui nunc offertur, vel datur nobis ad libere volendum, ideo dicitur indifferens, vel mutabilis, ſtante eadem voluntate Dei, quia in noſtra poteſtate eſt non adhibere noſtrum concurſum; ſine quo diuinus ille cōcurſus nunquam poteſt in re ipſa poni; ergo non poteſt aliter fieri immutabilis ex parte hominis, vel omnino determinatus quoad exercitium, niſi priuando voluntatem hominis poteſtate continendi ſuum influxum, vel (quod proinde eſt) impediendo illam, ne tali poteſtate vti valeat: nam ſi voluntas hac facultate vtatur, conſequenter ceſſabit concurſus Dei; ergo quandiu voluntas potuerit ſuſpendere concurſum ſuum, non poteſt concurſus Dei firmari (vt ſic dicam) per ſolam voluntatem Dei. Minor autem probatur eodem argumento, quia voluntas creata non poteſt priuari illa poteſtate proxima ſuſpendendi ſuum influxum per ſolam denominationem extrinſecam voluntatis Dei, ibi autem nullum aliud impedimentum illi ponitur, niſi talis extrinſeca denominatio. Nam ſi concurſus Dei ad extra illi datus, præciſè, & prout intrinſece poteſt exiſtere in ipſa voluntate, conſideretur, in poteſtate voluntatis eſt non adiungere illi ſuum influxum, & cōſequenter impedire, ne illum recipiat: Ergo ex parte rei, quam in ſe volūtas recipit, nunquam impeditur, ne poſsit ſuum influxum continere: ergo impeditur per ſolam denominationem extrinſecam additam, quod perinde eſt, & æquè apparet impoſsibile.

18. *Expoſitio à ſimili.* Tertio declaro à ſimili, quia ignis habens virtutem calefaciendi intrinſece ſufficientem, & non impeditam, & paſſo diſpoſito applicatam alijs conditionibus requiſitis ad agendum, & habens ex parte Dei concurſum ſufficienter paratum in actu primo, non poteſt impediri, & contineri, ne calefaciat, per ſolam Dei voluntatem extrinſecam, quantumuis efficax, vel abſoluta concipiatur, quia illa voluntas niſi ad extra aliquid mutet, non poteſt naturalē proprietatē ignis immutare, aut impedire. Vnde oēs Doctores dicūt, poſito igne cum omnibus requiſitis ad agendū, non poſſe Deum actionem eius impedire, niſi ſuſpendendo ſuum concurſum: & è contrario inde colligūt, ignem, ſolem, & alias cauſas indigere concurſu Dei *Cur cauſæ ſecundæ egent concurſu Dei.* ad agēdum, quia poteſt illas priuare actionibus ſuis, etiam poſitis omnibus alijs prærequiſitis ad agendū, quod tñ non poſſet facere, niſi ſuo concurſu aliæ cauſæ indigerent. Quod non eſt contra efficaciam diuinę voluntatis, non enim pertinet ad hanc efficaciam ſimul velle, vel facere repugnantia, quæ inuoluerentur, niſi Deus vellet dare igni concurſum & nollet, vt ageret Igitur hæc efficacia eſt virtualiter tranſiens, & ideo non conuenit actui immanenti, vt purè immanens eſt, ſi nihil ad extra operatur iuxta exigentiam effectus, ideoque ſi Deus abſoluta voluntate vult ignem non agere, id efficaciter perficit, nolendo etiam abſolute dare igni concurſum neceſſarium ad agendum, vel aliud ex prærequiſitis auferendo, vel aliquod aliud impedimentum apponendo, neq; aliter intelligi poteſt efficacia talis voluntatis.

Sic igitur in noſtro caſu, cum volūtas humana, poſitis omnibus requiſitis ad agendum, & habens ex parte Dei paratum concurſum ad operandum, ſit potens ad non agendum, non poteſt hac poteſtate priuari, ſeu impediri per ſolam extrinſecam voluntatem, quæ nihil amplius ponat, aut tollat ab ipſa hominis voluntate. Vnde ēt repugnantiam inuoluit, quod Deus per ſuam volūtatem ſimul velit dare voluntati creatæ illum tantum concurſum, cui ipſa poteſt ex innata facultate non cooperari, & conſequenter impedire, ne talis concurſus ad extra fiat; & nihilominus ſimul Deus efficaciter velit, vt eadē voluntas creata non poſsit in eo momento concurſum ſuum ſuſpēdere, nullo alio impedimēto in ipſa poſito, neq; aliter illam immutando. Et declaratur, qa ſi conſideremus in Deo nunc duas voluntates, vnam, quæ vult offerre voluntati creatæ concurſum ad volendū tale obiectum, ſi velit, & aliā abſolutam, qua velit, vt voluntas eadē creata non poſsit ſuſpendere talē actum, vel vt infallibiliter, ac neceſſario ex vi talis decreti non ſuſpendat ſuum influxum, plane inueniemus nō minus eſſe repugnantes, quam illas, quas circa concurſum, & carentiam actionis ignis explicuimus: perinde aūt eſt dicere, quod Deus velit neceſsitare volūtatem per ſolum concurſum, cui poteſt volūtas creata vi ſua naturali, qua non priuatur, non adiungere influxum ſuum. Declaratur tandem, quia voluntas humana ad continendum ſuum influxum, ne actio ſequatur, non indiget concurſu Dei, quia illud nō eſt agere, ſed nō agere: ſuppono enim ad ſuſpendendam actionem non eſſe neceſſarium, vt voluntas poſitiuo actu velit non agere, ſed ſatis eſſe ſuſpenſionem actus voluntariam interpretatiue, vt cōmuniter Theologi docent: ergo non poteſt per ſolam Dei voluntatem extrinſecam impediri, ne ſuſpendat ſuum actum circa obiectum de ſe indifferens: ſicut ignis ſi non indigeret concurſu Dei ad agendum, non poſſet impediri ab agendo per ſolam voluntatem Dei extrinſecam, vt dixi: ergo ſicut in igne eſt neceſſaria oblatio concurſus, vt priuetur actione, poſitis cæteris prærequiſitis, ita è contrario, vt voluntas priuetur libera ſuſpēſione actus neceſſe eſt, vt in ſe aliquam actionem, vel concurſum Dei recipiat, cui non poſsit reſiſtere, nec cum illa ſuum influxum continere.

19. *Simili applicatur.* *Implicatio.*

Dico ergo, quando Deus efficaci, & abſoluta voluntate exequente, & operante ad extra vult hominis voluntatem velle obiectū alias indifferenter propoſitum, efficere illummet actū voluntatis humanæ quodam ſpeciali concurſu alterius rationis, & naturæ ab ordinario concurſu ſimultaneo, in quo efficacius Deus applicat ſuam virtutē actiuam, & independenter (vt ſic dicam) à libertate voluntatis creatæ. Quod à poſteriori eſt ſignū euidēs alicuius diſcriminis in re ipſa inter vtrumq; concurſum: nam vnus eſt talis, vt voluntas per innatam libertatem poſsit illi non cooperari, alter vero talis eſt, vt minime poſsit voluntas per innatam libertatem illi reſiſtere. Sine hac. n. diuerſitate non poteſt intelligi, quod per vnū neceſsitetur voluntas, & non per alium, vt probatū eſt, qa ſola habitudo ad actus voluntatis ratione diſtinctos non poteſt ſufficere, vt probatum eſt. Et pōt denuo confirmari, qa vel habitudines ex parte ipſorum concurſuum ſunt reales, & in re ipſa diuerſæ, vel tantum ſunt habitudines rationis, aut extrinſecæ denominationes. Si primum detur, i. quod intendimus: ſi autem dicatur ſecundum, præcedunt omnia dicta, quia id nō ſatis eſt ad effectum phyſicum

20. *Vera reſolutio.* *Voluntas neceſsitatur à Deo concurſu alterius rationis.*

adeo diuerſum, qualis eſt priuare voluntatem creatam dominio in ſuum actum & proxima poteſtate ſuſpendendi influxum ſuum. Aliunde vero nulla eſt repugnantia, nec difficultas in intelligēda diſtinctione talium concurſuum, vt reſpōdendo ad contraria argumenta patebit.

21. *Ad primum argumentū in num 12. reſpondetur.* Ad primum reſpondetur, duobus modis poſſe cōtingere actum de ſe aptum fieri libere, fieri neceſſario; vno modo ab intrinſeco, ex naturali modo operandi, nulla impreſsione facta ab extrinſeco in eius voluntate, ſed ex intrinſeca diſpoſitione, vel indiſpoſitione præuia hominis operantis: alio modo ſtante eadem diſpoſitione præuia de ſe ſufficiente ad actum liberum, ſed extrinſeco agēte neceſsitante. Inter quos modos eſt aliqua conuenientia, & aliqua differentia. Conuenientia eſt, quod in vtroque modo non poteſt actus liber trāſire in neceſſarium, vel è contrario, ſine aliqua phyſica mutatione in ipſo homine facta. Differentia vero eſt, quia in priori modo neceſsitatis ab intrinſeco mutatio illa ſufficienter fit ex parte intellectus, in poſteriori autem modo oportet fieri in ipſa voluntate, vel in actione eius, & ideo reſpectu voluntatis actus liber, & neceſſarius ab intrinſeco poſſunt differre ſolum moraliter, quamuis ex parte intellectus ſupponant diuerſitatem phyſicam: actus autem liber, & ab extrinſeco tantum neceſſarius in ſe ipſis differre debent nō tantum moraliter, ſed etiam phyſice, ſaltem quoad actiones, per quas fiunt.

22. *Doctrina reſponſi declaratur.* Declaro ſingula, eorumque rationem reddo. Nam actus voluntatis nunquam eſt neceſſarius quoad exercitium, niſi quia voluntas priuatur potentia proxima ſuſpendendi influxūm ſuum, vel (quod perinde eſt) impeditur omnino, ne illa vti valeat. Hoc autem impedimentum, quando eſt ab intrinſeco, non eſt niſi ex parte intellectus: nam ſi ratio ſufficienter vigilet, & proponat obiectum, ex parte voluntatis non poteſt inueniri intrinſecum impedimentum, quod illam priuet dominio ſui actus, cum ſemper maneat integra virtus eius, & obiectum eius ſupponatur illi ſufficienter applicatum. Ergo ille diuerſus modus operandi, quando eſt ab intrinſeco, ex diuerſa diſpoſitione intellectus naſcitur: ergo in intellectu neceſſario debet præcedere mutatio phyſica, quia maior, vel minor aduertentia rationis, ſeu clarior, vel obſcurior cognitio non fit ſine mutatione phyſica intellectus. Hæc autem mutatio in intellectu facta ſufficit, vt facultas voluntatis ad ſuſpendendum actum ſuum ſit expedita, vel impedita, & ideo ſine mutatione phyſica ex parte ipſius voluntatis, poteſt actus ex neceſſario fieri liber, & è conuerſo, per ſolam moralem mutationem ex parte obiecti prouenientem. Patet hoc in exemplo poſito de motu ſubito voluntatis, qui neceſſario fit, & nunquam fiet liber, ſi ratio in eadem actuali diſpoſitione duret, cum autem attendit, actus incipit eſſe liber ſine mutatione phyſica in voluntate facta. Et ratio eſt, quia ſicut voluntas non habet proximam poteſtatem operandi, niſi ſuppoſita cognitione obiecti, ita non habet poteſtatem moralem, & proximam ſuſpendendi actum, niſi circa obiectum ſufficienter propoſitum vt circa illud operetur, ſi velit; ideoq; quamdiu in ratione deeſt huiuſmodi aduertentia, deeſt etiam in voluntate poteſtas ſuſpendendi actum, & ideo act⁹ ſit neceſſariò: poſita autem aduertentia, completur poteſtas proxima ſuſpendendi actum, & ideo ſi homo illa non vtatur, ſed in actione perſeueret, iam libere perſeuerat, ſine mutatione phyſica in ipſa voluntate. Aliud exemplum clarum eſt in homine viatore eliciente libere amorem Dei ex charitate: nam ille actus non poteſt fieri neceſſarius ab intrinſeco ſine aliqua mutatione phyſica ipſius hominis, illa verò neceſſaria eſt in intellectu, ſcilicet, vt cognitioni abſtractiuæ Dei clara viſio ſuccedat: quia ſola viſio priuat voluntatem poteſtate ſuſpendendi actum illum amoris, & ideo poteſt ille amor fieri neceſſarius ſine alia phyſica mutatione voluntatis.

At vero quando homo ex parte intellectus ſemper manet in eadem diſpoſitione actualis iudicij, & conſiderationis, cum qua voluntas nata eſt libere operari, non poteſt volūtas priuari poteſtate proxima ſuſpendendi actum ſuum, niſi intercedat aliqua intrinſeca mutatio, & phyſica in ipſo homine, quia illa potentia phyſica eſt, & intrinſeca, & non poteſt aliter impediri, vt probatum eſt: ergo nec poteſt ab extrinſeco neceſsitari, niſi per aliquam actionem, vel mutationem phyſicam, quia non neceſsitatur, niſi quatenus dicta poteſtate proxima ſuſpendendi actum priuatur, vt etiam oſtenſum eſt. Cum ergo talis mutatio non fiat in intellectu, vt ſupponitur, neceſſe eſt, vt in voluntate, vel in actione eius fiat. Eſt ergo vera, & neceſſaria differentia, iuxta quam ad argumētum negatur antecedens, ſi vniuerſaliter ſumatur de omni actione libera, & neceſſaria, quod ſolum differant moraliter, ſi autem ſumatur indefinitè, negatur illatio, quia ex particularibus non rectè fit: nec exemplū, quod adducitur de motibus ſubitis eſt ſimile, vt iam explicatum eſt. 23. *Reſpondetur in forma ad primum.*

Ad ſecundum reſpondetur, cum voluntas à Deo neceſsitatur dicto modo, actionem eſſe diſtinctam ab illa, qua voluntas libere agere ſinitur. Et quamuis ad vtramq; actionem concurrant tantum voluntas, & Deus, tamen Deus influit longe diuerſo modo, & per virtutem ſuam efficacius applicatam, quod ſatis eſt ad actionis diuerſitatem. Cum enim Deus eminētiſsimam virtutem agendi habeat, poteſt ad eundem effectum in termino producendum magis, vel minus influere pro ſua libertate, & hoc ſatis eſt, vt varietur actio, quam efficit cum cauſa ſecūda, etiam ſi fortaſſe actus, ſeu qualitas per tales actiones producta eadem ſit. Non eſt enim dubium, quin vna & eadem res poſsit per varias actiones, ſeu dependentias fieri, vel ſpecie diſtinctas, quod in præſenti non refert, quia ſatis nobis eſt, quod in ipſa actione ſit aliqua diuerſitas, qualiſcunque illa ſit. 24. *Secundi argumenti ſolutio.*

Ad tertium dicimus potius inde confirmari aſſertionem, quia ſi homo libere elicuit actum, ex vi illius actualis efficientiæ non priuatur poteſtate ſuſpendēdi ſuum influxum, & ideo ſicut libere incepit, ita libere continuat actum pro quocumque vel minimo tempore, vt plures, & meliores Theologi ſentiunt contra Gregorium ponentem neceſſariam continuationem actus pro aliqua morula, cuius aſſertio ſufficienter improbatur illa ratione, quod voluntas in inſtanti, quo elicit actum, habet poteſtatem natura priorem ad non eliciendum illum, eliciendo autem actum, non priuatur illa poteſtate ſecundum ſe, & in ſenſu diuiſo, & ideo immediate poſt, & ſemper poteſt illum actum ſuſpendere: ſemper ergo durat libere, quamdiu voluntas non priuatur illa poteſtate; non poteſt autem priuari illa poteſtate per ſolam voluntatem extrinſecam Dei, niſi per eam aliqua mutatio in voluntate creata fiat, vt oſtenſum eſt: ergo non poteſt Deus neceſsitare voluntatem ad continendum actum niſi aliquo modo mutet ipſam actionem, ſeu dependentiam, qua cum voluntate illum actum conſeruat. 25. *Ad tertium. Greg 2. d. 3. q. 1 ar. 2. ad 4. Vide Salas 1. 2 tract. 5. diſ 4 n 34. & 35.*

Ad quartum ſumptum à ſimili ex ſubordinatione potentiarum animæ ad motionem voluntatis, reſpondetur negando ſimilitudinem: nam licet efficacitas voluntatis diuinę longè maior ſit, quam humanæ, & ſubordinatio, ac ſubiectio huius voluntatis ad illam maior ſit, quam ſubiectio potentiæ motiuæ ad ipſam volūtatem creatam: nihilominus modus ſubiectionis, & naturalis proprietas potentiæ ſubiectæ ſunt longè diuerſa, & inde prouenit, vt modus etiam mouendi, ſeu determinandi potentiam ſubiectam ſit longè diuerſus. Nam in primis potentiæ animæ, quæ per voluntatem applicantur ad exercitium actus (vt notius cernitur in potentia loco motiua in membris corporeis exiſtente) non habent internam vim ſuſpendendi actum ſuum, poſitis requiſitis ad agendum, 26. *Ad quartum.*

dum, sed habent quandam naturalem impotentiam inchoandi, seu exercendi suam actionem, nisi per appetitum, seu voluntatem applicentur: & ideò cum applicantur, non priuantur aliquo vsu alicuius potestatis naturalis, sed solum veluti complentur in conditione, quam naturaliter prærequirunt, vt operentur, & ideò ex hac parte non indigent aliqua immutatione in connaturali modo agendi. Voluntas autem humana habet innatam potestatem ad suspendendum suum influxum, nec potest necessitari, nisi impediatur, ne illa potestate vti valeat, & consequenter ex ea parte à connaturali modo agendi extrahatur; si alioqui ex parte intellectus sit sufficienter exposita voluntas ad vsum illius facultatis, & ideò ex hac parte est necessaria mutatio aliqua physica in ipsa voluntate, vel modo actionis eius, vt per diuinam voluntatem necessitetur. Et tunc maior efficacia diuinæ voluntatis non in eo posita est, quod nihil speciale ad extra agendo in voluntate hominis, illam ad præternaturali modo operandum cogat, hoc enim repugnantiam inuoluit; sed in eo posita est, quòd ita potest in voluntate operari, vt modum operandi illi connaturalem immutet, quod non potest facere voluntas creata in potentijs sibi subiectis.

17. *Aliud dissimensimilitudinis.* Deinde est alia differentia, quod subordinatio potentiæ, v.g motiuæ ad voluntatem non prouenit ex virtute per se agendi vnius potentiæ in aliam, sed ex radicatione talium potentiarum in eadem anima cum tali consensione earum inter se, sicut etiam excitatur voluntas ad intellectus cognitionem sine efficientia per se, & physica intellectus in voluntatem, sed per sympathiam. At verò subordinatio voluntatis creatæ ad diuinam fundatur in virtute per se actiua voluntatis diuinæ, quia ibi non intercedit radicatio in eadem essentia, & consequenter, nec modus ille cōsensionis inter voluntatem diuinam, & humanam inuenitur sine propria efficientia physica. Sicut etiam fieri non potest, vt scientia increata Dei excitet voluntatem per modum illius sympathiæ, quod in Christo omnes Theologi docent, quia licet scientia increata Christi, & voluntas creata eius sint in eodem supposito, non sunt, nec radicantur in eadem essentia, & natura; sine qua radicatione non potest intelligi ille modus motionis, quia in illa intrinsece fundatur. Idem ergo est de motione voluntatis creatæ per diuinam, debet enim esse effectiua, & per se, & sine illa efficientia, mutationem aliquam in modo connaturali operandi voluntatis creatæ per diuinam voluntatem fieri, intelligi non potest.

18. Tunc verò superest soluenda ratio dubitandi, qua præcipuè moti sunt, qui negarunt posse Deum immediate per se ipsum necessitare voluntatem creatam stante indifferentia iudicij, quia nihil præcedit in voluntate creata à solo Deo, vt supponitur, vnde solum relinquitur concursus simultaneus, qui non videtur sufficere, cum ille in actionibus etiam liberis *Soluitur fundamentalis ratio dubitandi.* reperiatur. Dico tamen in ipso concursu simultaneo posse diuersos gradus, & modos inueniri, quia in hoc nulla ostenditur repugnantia, vt ostendi, & consequenter potest dari aliquis cōcursus, seu aliquis modus actionis Dei, qui ex parte humanæ voluntatis requirat concomitantiam necessariam, id est, non subiectam potestati naturali quam eadem voluntas habet ad suspendendum suum influxum; qui concursus sit extraordinarius, & non debitus voluntati, sed potius sit repugnans naturali eius cōditioni. Vnde alius concursus Dei esse potest requirens concomitantem influxum voluntatis potestati eius subiectum. Et per priorem poterit necessitari voluntas: licet cum posteriori liberè operetur. An verò idem dicendum sit de quolibet auxilio gratiæ adiuuantis, seu concomitantis, in lib. 5. videbimus.

CAPVT VI.

Quæ necessitas antecedens, vel consequens; seu in sensu composito, vel diuiso repugnet libertati, aut illi non noceat?

Vera huius diuisionis, & terminorum eius intelligentia est maximè necessaria ad concordiam gratiæ cum libertate explicandam, & cum his, quæ diximus, connexa est, facileque ex illis intelligi potest, & ideò est hoc loco præmittenda. Prius vero supponemus ea, in quibus conueniunt authores, deinde punctum controuersiæ expendemus. 1.

Primò ergo videtur certum, & ab omnibus admittendum, aliquam necessitatem operandi aliquem effectum, & impotentiam faciendi simul aliud post aliquam suppositionem posse consistere cum libertate tam potentiæ, quàm actus eius; aliquam verò aliam necessitatem etiam ex suppositione repugnare libertati, vel vsui eius. Hæc veritas sumitur ex Augustino, Anselmo, D.Thoma, & alijs auctoribus statim referendis. Et prior eius pars notissima est; nam præscientia diuina, prædestinatio, & voluntas Dei ex necessitate inferunt effectum liberum præscitum, prædestinatum, aut absolutè à Deo volitum, ita vt impossibile sit effectum sic præscitū, aut prædestinatum non inuenire; & tamen illa suppositio nō obstat, quominus actus præscitus liberè fiat. Imo ex illa suppositione æque infertur, liberè futurum esse, ac futurum esse, quia præscitum est, ac prædestinatum est, liberè fieri, ideoq; ad veritatem scientiæ, & efficaciam prædestinationis non minus necessarium est; vt liberè fiat, quàm vt fiat, quæ est doctrina Anselmi lib. de Concor. cap. 1. & 2. in principio, & vulgaris apud D. Thomam. 1. p. q. 19. art. 8. q. 22. art. 4. & 1 contr. gent. cap. 85. & sæpè alias. Item posita absoluta intentione finis, sequitur necessario electio medij vnici, & necessarij, & nihilominus illa necessitas stat simul cum libertate si intentio libera sit. Denique voluntas in eo momento, in quo actum elicit, liberè operatur, & tamen dum operatur vnum, non potest contrarium simul operari, nec in eodem momento non operari; vtrumq; simul ponendo, quia hoc inuoluit repugnantiam, & quia res, quando est, necesse est esse, vt Arist. dixit. 1. Perier. cap. 6. ergo aliqua necessitas ex suppositione stat simul cum libertate. 2 *Prima suppositio omnib. admittenda, quæ habet duas partes.* *Prior pars suppositi*

Altera item pars probatur exemplis, quia beatificus amor in Patria eam habet necessitatem, quæ libertatem excludat; & tamen illa necessitas nō est sine aliqua suppositione saltem visionis Dei. Item motus voluntatis, qui dicuntur primo primi, sunt necessarij simpliciter, id est, non liberi, quamuis non sine aliquâ suppositione ex parte cognitionis illam necessitatem habeant. Et simili modo actus gratiæ excitantis sunt ita necessarij in nobis, vt non sint liberi, & tamen non fiunt necessarij, nisi ex aliqua suppositione diuinæ motionis, seu immissionis efficacis, vel ex parte subitæ apprehensionis. Ratio verò est, quia non obstante naturali libertate potest voluntas multis modis necessitari, ita vt non sinatur liberè operari: ergo potest aliquid supponi ad volendi actum, quod eius libertatem impediat: ergo est aliqua suppositio, quæ tollat libertatem, & consequenter necessitas aliqua in sensu composito esse poterit contraria libertati. 3. *Secunda pars suppositi.*

Secundo fatemur omnes, distinctionem duplicis necessitatis in sensu composito, & diuiso in legitimo sensu explicatam optimam esse, & ad plures difficultates circa liberum arbitrium explicandas necessariam. Ita sumitur ex Augustino, Anselmo, & D. Thoma locis infra citandis: nam licet verbis illis formalibus non vtantur, rem eandem docent, & omnes antiqui, & moderni Theologi illa distinctione vtuntur cum Magistro in 1. d. 38. & seq. Dicit autem Ledesma articul. 12. ad 9. modernos Theologos, qui 4. *Secunda suppositio.*

qui non sunt (ait) ex schola D. Thomæ, irridere illam distinctionem acceptam à Patribus, & Scholasticis, quos oportet venerari. Per quos Modernos non nisi Scriptores Societatis IESV intelligit, præcipuè verò Molinam, Vazquez, & me, quos nominat. Sed nullũ locum affert, vbi illa distinctio, vt à Patribus, & Theologis data est, à nobis reprobetur. Imò citat loca in quibus illa vtuntur, Molina in Concord. q. 14. disp. 38. in fine Vazquez. 1. p. disp. 66. c. 3. & Suar. disp. 14. sect. 9. Vnde quia aliquando reprobamus falsam aliquam explicationem illius diuisionis, ideò nobis attribuunt, quod illam reijciamus, vel irrideamus; quod ego admonui lib. 1. de Auxil. c. 3. n. 9. & 10. quem locum, & verba mea refert dictus auctor, & nihil respondet. Quapropter si non maiori fundamento me vocat alienum à doctrina D. Thomæ, quàm illius distinctionis impugnatorem, nihil profectò nomini nostro, aut doctrinæ officere potest. De illa ergo distinctione absolutè sumpta nulla est inter nos controuersia, sed de vero sensu illius, ex quo eius ratio pendet.

5. *Tertia suppositio.* Tertiò addimus, quòd licèt duo actus inter se simul repugnent, & sint incompossibiles, nihilominus non repugnat vnam, & eandem facultatem simul esse potentiam ad vtrumq; actum, ita vt particula, *Simul*, non ad actus inter se componendos, sed ad potentiam simul vtriusq; existentem referatur. Ita est ab omnibus receptum, imò per se euidens primò in potentijs receptiuis: nam idem lignum habet potentiam, quæ simul est potentia ad recipiendum calorem, & frigus diuisim, licèt non possit simul vtrumq; recipere, & eadem materia simul est potentia ad omnes formas, licèt non possit pluribus formis simul informari. Secundò in potentijs actiuis, intellectus enim simul habet vim actiuam assensus, & dissensus, non tamen, vt vtrumque simul faciat, & idem est in voluntate, vel potentia motiua secundum locum, seruata proportione. Et ratio est, quia inter actus ipsos est repugnantia, in ipsa verò potentia nulla est oppositio: imò vna eminens indiuisibilis facultas potest esse capax, vel effectrix vtriusque actus per se, ac diuisim spectati.

6. Atque hinc quartò supponimus, quando talis facultas capax contrariorum actuum, vel ad vtrumq; potens, vnum illorum efficit, vel recipit, non amittere potentiam illam quasi radicalem, & fundamentalem, quam ad alterum actum habet, id est, quãdo intellectus, v. g. credit, nõ amittit vires naturales, quas habet ad dissentiendum; illas enim retinet sub priori actu, licet non possit illas exercere, quandiù priorem actum retinet. Et similiter superficies alba eandem potentiam integram retinet ad recipiendam nigredinem, quam ex se habet, licet illam exercere non valeat in ordine ad nigredinẽ, quandiù albedine actuatur. Hoc ergo modo etiam de voluntate certum est, quando est sub vno actu, sub illo habere potestatem sibi innatam ad suspendendum talem actum, vel faciendum contrarium, etiam si non possit hac facultate vti, simul perseuerando in priori actu. Quando ergo actus sunt inter se repugnantes, potentia de se apta ad vtrumque, & sub vno existens ratione potestatis, quam retinet, dicitur posse alium actum facere, vel recipere in sensu diuiso, quia si præsens actus auferatur, per eandem potentiam, quam nũc habet, poterit recipere alium, non tamen in sensu composito, quia manens sub hoc actu non potest simul habere alium. Et in hac etiam explicatione sensus compositi, & diuisi nulla est contentio. *In quo posita sit difficultas.* Sed difficultas est, quales debeant esse ipsi actus inter se repugnantes respectu eiusdem voluntatis liberæ, vt impossibilitas illa, vel necessitas in sensu composito non repugnet libertati? vel quando actus erunt tales, vt necessitas vnius proueniens ex suppositione alterius, libertati repugnet?

7. Vltimò supponenda est doctrina Anselmi, quam etiam alij Doctores negare non audent; quamuis aliter, quàm nos, illam intelligãt. *Quinta & vltima suppositio certa.* Anselmus ergo in lib. de Concordia c. 1. & 2. sæpe, & lib. 2. *Cur Deus homo* c. 18. Duplici distinguit necessitatem. *Vnam vocat præcedentem, quæ facit rem esse: alteram subsequentem, quam facit ipsemet operans*, & priorem dicit repugnare libertati, non tamen posteriorem. *Duplex sensus compositus.* Similiq; modo distingui potest duplex sensus compositus: vnus, qui fit ex suppositione præueniente, alius, qui ex subsequenti: & quando necessitas est in sensu composito priori modo, per talem compositum sensum non saluatur libertas, quia illa suppositio inducit necessitatẽ simpliciter, & libertati contrariam, iuxta doctrinam Anselmi: quando verò suppositio est consequens, tunc optimè accommodatur distinctio sensus compositi, & diuisi, quia necessitas in tali sensu composito non repugnat libertati, iuxta eandem doctrinam. Idemque dicendum est de alia duplici necessitate consequentis, & consequentiæ, quæ sumitur ex D. Thom. 1. p. q. 14. art. 13. & q. 19. ar. 8. in solutionibus argumentorum, & q. 22 art. 4. & q. 23. art. 2. ad 3. nam prior necessitas dicitur contraria libertati, quia est absoluta necessitas rei, posterior vero dicitur nõ tollere libertatem. *Necessitas consequentis, & consequentiæ.* Est autem notanda differentia, quia primum membrum est simpliciter, & vniuersaliter, & (vt sic dicam) positiuè verum. Secundum autẽ membrum solùm negatiuè, & permissiuè, seu indefinitè accipiendum est, vt sit verum. Aliqua enim necessitas consequentiæ repugnat libertati, qualis est hæc. homo videt Deũ: ergo amat illum. Sensus igitur illius membri est necessitatem consequentiæ non semper repugnare libertati, vel solam necessitatem consequentiæ non satis esse, nisi adiungatur necessitas consequentis. Et ideò membrum illud subdistinguendum est, iuxta distinctionem Anselmi. Nam si consequentia est necessaria ex suppositione antecedente, repugnat libertati; si verò sit ex suppositione consequente, non erit libertati contraria. Totum ergo hoc negotium eò reuoluitur, vt intelligamus, quæ suppositio antecedens dicatur, quæ consequens, quod statim videbimus.

8. *1. Sententia.* Prima ergo sententia est, nullam suppositionem inducentem necessitatem in sensu composito excludere libertatem ab actu, vel facere necessitatem simpliciter, præter illam, qua posita voluntas ab intrinseco, & natura sua determinatur ad vnũ, & ad exercitium actus, omnem verò aliam suppositionem, quantumuis antecedentem, & positã sine vsu libertatis, ac inducentẽ necessitatem in sensu composito, seu (quod idem est) habentem incompossibilitatẽ cum carentia actus, esse repugnantẽ libertati, aut facere necessitatẽ simpliciter, sed tãtum secundum quid, seu necessitatẽ consequentis, sed consequentiæ. Priori modo determinatur voluntas in patria, media visione beatifica, & in via in motibus primò primis, vel in somno, pueritia, aut amentia, & ideò necessitatur simpliciter, quia supposito tali modo cognitionis, naturaliter, & ab intrinseco, determinatur. At verò extra hunc modum suppositionis nulla est necessitas simpliciter, quia nihil potest illo modo determinare voluntatẽ ab intrinseco, nisi ex parte intellectus præcedat iudicium determinatum, quia voluntas non mouetur cõnaturali modo, nisi medio iudicio intellectus, & ideo non potest ab intrinseco ex parte sua determinari ad vnum, nisi ex parte iudicij præcedat determinatio, vel ratione obiecti, vel ratione modi proponendi illud. Tum quia sicut voluntas non fertur, nisi in cognitum, ita non determinatè fertur ab intrinseco, nisi in id, quod determinatè iudicatur vt omnino volendum: tum etiam, quia indifferẽtia iudicij est radix indifferẽtiæ voluntatis: ergo si ex parte iudicij non præcedat determinatio nõ potest voluntas ex se, & ab intrinseco determinari. Vnde vlterius inferunt huius sententiæ auctores, vt supra dicere cœpi, nullam suppositionem antecedentem ex parte volunta-

voluntatis, quæ iudicium rationis non immutet, inducere necesſitatem cõtrariam libertati, quantumuis inducat necesſitatem in ſenſu compoſito talis ſuppoſitionis. Ac tandem inferunt ad libertatem actus ſufficere poteſtatem non eliciendi illum in ſenſu diuiſo, id eſt, talem poteſtatem, quæ licet ſub tali ſuppoſitione exiſtens non poſsit reduci in actualem ſuſpenſionem actus, de ſe tamen ad id ſit potens, & ablata ſuppoſitione, exerceri etiam poſsit. Hæc opinio manifeſtè ſequitur ex alia opinione Bañez, quam tractauimus cap. 4. Eamq́ ex profeſſo defendunt Aluar. diſp. 94. tota, & diſp. 22. ad 9. cum ſuis confirmationibus, & in 18. 23. 25. & 115. & Ledeſm, dicta q. vnic. art. 12. ad 9.

9 *Huius ſententiæ fundamenta.* Fundatur hæc opinio præſertim in particularibus exemplis, primò de ſcientia Dei, vel prophetia, quæ eſt ſuppoſitio antecedens inferens necesſitatẽ in ſenſu compoſito, & non tollens libertatem. Secundò de voluntate Dei prædefiniente, ſeu prædeſtinante, quæ etiam antecedit noſtram voluntatem, & infert ſimilem necesſitatem, & non tollit libertatem. Tertiò de concurſu præuio. Quartò de auxilio efficaci prædeterminante, vel congruo. His exemplis addunt teſtimonia D. Thomæ, quia vbique ita expedit difficultates ex his principijs prouenientes. De ſcientia. 1. p. q. 14 art. 13. ad 2. & 3. & q. 2. de Verit. art. 12. ad 4. De voluntate. 1. p. q. 19. art. 8. ad 3. & q. 22. art. 4. De prædeſtinatione. q. 23. art. 6. ad 3. & q. 6. de Verit. art. 3. ad 7. & 8. De concurſu. 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. De Auxilio efficaci. 1. 2. q. 112. art. 3. A priori non afferunt rationem, niſi, quę ſumitur ex illo fundamento, quòd ſtante iudicio rationis voluntas non poteſt necesſitari. Item, quia non obſtante quacumq; ſuppoſitione extrinſecus proueniente, voluntas retinet poteſtatem ſimpliciter non eliciendi actum, ſi velit, quia integra eius poteſtas manet ſub illa ſuppoſitione: ergo hoc ſatis eſt, vt actus ſit libèr, non obſtante necesſitate in ſenſu compoſito talis ſuppoſitionis.

10. *Secunda, & noſtra ſententia.* Secunda verò ſententia, quam nos amplectimur, eſt, ſuppoſitionem inducentem necesſitatem in ſenſu compoſito, ſi talis ſit, vt per vſum libertatis fiat, vel illum vſum liberum inuoluat, ſeu comitantẽ habeat, inducere tantùm necesſitatem conſequentiæ, & ſecundum quid, & ideò non pugnare cum libertate. Si verò talis ſit ſuppoſitio, vt omnino anteuertat vſum libertatis, & necesſitatem operandi in voluntatem inducat ex tali ſuppoſitione, & in ſenſu compoſito, ita vt impoſsibile ſit componi ſimul in voluntate talem ſuppoſitionem cum carentia actus, talem ſuppoſitionem inducere necesſitatẽ ſimpliciter, & contrariam libertati. *Prior pars euidens.* In priori parte huius ſententię nulla eſt cõtrouerſia cum prioribus auctoribus: nã illam à fortiori admittunt. Et inductione eſt euidens, quia voluntas in eo inſtanti, in quo liberè operatur, licet prius natura, quàm eliciat actum, ſit indifferens ad vtrumq́;, & ideò neq; actus, nec carentia eius habeat vllam necesſitatem, tamen ſuppoſito, quòd elicuerit actum, iam non poteſt in eodem inſtante carere actu, ſed habet illam necesſitatem, de qua dixit Ariſtoteles, res, quando eſt, neceſſe eſt eſſe: illa ergo non repugnat libertati, cùm in quocunq́; actu libero neceſſariò inueniatur. Idem eſt de concurſu Dei concomitante inbibito in actu libero noſtræ voluntatis, nam ſi ille eſſe ſupponitur, impoſsibile eſt, quin voluntas etiam humana operetur, quia inuoluit ſecum operationem voluntatis, vt lib. 3. explicabitur, & ideò cùm ille ſupponitur, eo ipſo vſus libertatis ſupponitur, ideóq; necesſitas compoſita inde ſequuta non repugnat actus libertati. Ratio denique in promptu eſt, quia vſus libertatis non deſtruit libertatem reſpectu eiuſdem, nihil enim deſtruit ſe ipſum: ergo necesſitas, quæ ſequitur ex ipſo vſu libertatis, non poteſt eſſe contraria eidem libertati.

11. *Secunda pars de qua controuertitur.* Poſteriorem partem noſtræ ſententiæ, in qua eſt controuerſia, credimus eſſe de mente omnium illorum Theologorum, qui ad libertatem actualem voluntatis requirunt, vt poſitis omnibus prærequiſitis ad agendum, poſsit agere, & non agere, etiam in ſenſu compoſito, vt ſupra explicaui, & allegaui, nam inde aperte ſequitur, quoties ſuppoſitio omnino præcedit, & inter prærequiſita ad agendum ponitur, & talis eſt, vt illa ſtante, voluntas tantùm poſsit agere, vel tantùm non agere compoſitiuè (vt ſic dicam) illam ſuppoſitionem impedire vſum libertatis in agẽdo, vel non agendo. Deinde tribuimus eandem ſententiam illis Catholicis ſcriptoribus, qui hac ætate hæreſim Caluini impugnarunt, eo quòd negaret libertatem noſtrarum actionũ, quamuis ille nõ aliam necesſitatem tribuat actibus noſtræ voluntatis, niſi ex quadam ſuppoſitione antecedente, & extrinſeca, & non immutante iudicium rationis. Neq; illum erraſſe credunt, quia putauerit illam necesſitatem ſufficere ad tollendam libertatem, ſed quia talem necesſitatem induxerit, ſupponendo eã repugnare libertati. Id conſtat ex Stapletonio, Bellarmino, & alijs, quos lib. 3. & 5. referemus. Denîq; ex Modernis auctoribus tractantibus pręſentes controuerſias de gratia, quæ inter Catholicos verſantur, præter auctores Societatis, tenet hanc ſententiam inſignis Theologus, & primarius in Salmanticenſi Academia Ioannes Alfonſus Curiel ad epiſt. 2. B. Petri. controuerſ. 2. aliàs 4. in ordine, præſertim nu. 175. 178. & 180. vbi ad libertatem docet eſſe neceſſariam poteſtatem componẽdi, tam agere, quàm non agere cum omni ſuppoſitione præuia, & antecedente per modum principij. Item Lorca, quem etiam Aluar. allegat. 1. 2. quæſt. 111. articul. 3. in fin. ſeu diſput. 21. de Grat. in appendice. §. vlt. & Alexand. Peſanti. 1. p. quæſt. 19. art. 8. diſp. 1. & Franciſc. Diotaleui. in 1. p. ſui opuſ. cap. 3. & ſequentib.

Probaturq́; auctoritate Anſelmi locis ſupra citatis, vbi diſtinguendo duplicem necesſitatem antecedentem, & conſequentem, noſtram ſententiã docet, nam generaliter ſtatuit necesſitatem antecedentem repugnare libertati. Inde enim apertè ſit, necesſitatem in ſenſu compoſito prouenientem ex antecedenti ſuppoſitione eſſe necesſitatem ſimpliciter excludentem libertatem. Ad hoc verò teſtimonium reſpondet Aluar. dicta diſp 22. ad 9. duobus modis. Primus eſt Anſelmum per necesſitatem antecedentem intellexiſſe necesſitatem abſolutã, ſeu naturalem, quæ facit cauſam ſecundam operari ſine proprio conſenſu, & abſq; propria deliberatione rationis. Idque ex eo colligit, quòd Anſelmus ponit exemplum in motu cœli, qui eſt neceſſarius ex influxu cauſæ ſuperioris. Per necesſitatem autem conſequentem dicit intellexiſſe Anſelmum necesſitatem conſequentiæ. Et hanc expoſitionem exẽplis à longè petitis ſuadere conatur: ſed fruſtrà, & ideò illa omitto. Senſus enim Anſelmi non aliunde, quàm ex verbis eius petendus eſt. Ipſe aũt quid intelligat per necesſitatem conſequentem his verbis declarat in dicto cap. 1. Concord. *Cùm dico, ſi Deus præſcit aliquid, neceſſe eſt illud eſſe futurum, idem eſt, ac ſi dicam, ſi erit, ex necesſitate erit; ſed hæc necesſitas non cogit, nec prohibet aliquid eſſe, aut non eſſe. Ideò enim quia ponuntur res eſſe, dicuntur ex necesſitate eſſe.* Illam ergo vocat necesſitatem conſequentẽ, quæ ſequitur ex eiuſdem rei poſitione, quæ quidem verè dicitur eſſe necesſitas conſequentiæ, ſed non cuiuſcumq; conſequentiæ, nec ex quocumq́; antecedente, ſed ex illo, in quo res ipſa ſupponitur eſſe, ita vt ſit illatio quaſi identica formaliter, aut virtualiter, qualis eſt illa Ariſtotelis. *Res, quando eſt, neceſſe eſt eſſe*, Vnde ſubiungit idem Sanctus, *Nam cùm dico, ſi erit ex necesſitate erit. hic ſequitur necesſitas, quæ rei poſitionem non præcedit.* Omnem ergò necesſitatem, quę rei poſitionem præcedit, vocat antecedentem, quæ verò ſequitur ex rei poſitione vocat conſequentem.

Aliter etiam id declarat inferiùs, conſtituendo differentiam inter actum, ſeu opus factum ex motione volun- 13. *Aliter euoluitur Aluar.*

Marginal notes to the right column: 12. *Probatio Anſelmi.* — *Prima euaſio Aluar.* — *Anſel ſenſus ex eius verbis petendus.*

voluntatis, & ipsum actum elicitum à voluntate libera, quia in actu elicito, vt est ipsum velle, inuenitur tantum necessitas consequens, *quia quod vult libera voluntas potest non velle, & necesse est, eam velle, cum vult. Potest namque non velle, antequam velit, quia libera est, sed cum vult, non potest non velle, sed eam velle necesse est, quoniam impossibile illi est id ipsum simul velle, & non velle.* Vbi respectu ipsiusmet velle explicat necessitatem antecedentem, & consequentem, vt illa sit consequens, quæ sequitur voluntatem iam volentem; antecedens vero, quæ præcedit, vtiq; causalitate, & natura, seu efficientia. Ideoq; de actu imperato ait. *B fariam est necessarium, quia & voluntate cogitur fieri, & quod fit, non potest simul non esse.* Quia motio manus est necessaria ex suppositione voluntatis, & ideo respectu potentiæ motiuæ est necessaria non tantum necessitate consequente, sed etiam antecedente, quia volitio est suppositio antecedens respectu potentiæ motiuæ, quia est causa efficiens eius, qua posita necessario sequitur actio. Et nihilominus respectu hominis illa actio est simpliciter libera, quia, vt subdit, *Has necessitates facit voluntatis libertas, quæ prius quam sint, eas cauere potest.* Vbi virtute definit, illam necessitatem consequentem esse, *quam facit voluntatis libertas*, & sic iterum subdit: non repugnare, id, quod nulla necessitate cogente fit, necessario esse futurum *ea necessitate*, ait, *quam supra dixi fieri à libera voluntate.* Est ergo ex mente Anselmi necessitas consequens, quæ sequitur ex aliquo vsu ipsius libertatis, & ideo dicitur fieri à libera voluntate. Antecedens ergo necessitas erit, quæ in voluntate fit, & ab ipsa libertate eius non fit, sed antecedit vsum libertatis eius. Et eandem doctrinam habet dict. lib. 2. *Cur Deus homo* c. 18. vbi generaliter dicit. *Est namque præcedens necessitas, quæ causa est, vt sit res: & est necessitas sequens, quæ res facit.* Et infra necessitatem consequentem etiam vocat, *nihil efficientem*, & è contrario necessitatem prouenientem ex priori causa, censet antecedentem, & simpliciter absolutam.

Quid ex doctrina Aluar. infratur.

Frustrà ergo limitatur doctrina Anselmi ad causam præmouentem naturaliter, idest, ad operandum sine cognitione rationis. Quod præterea confirmo, quia descriptio illa necessitatis consequentis, quod sit illa, quæ à libera voluntate fit, est præcisa, & adæquata: omnis ergo alia necessitas, quæ à libera voluntate non fit, comprehenditur sub alio membro necessitatis antecedentis, siue fiat cum cognitione rationis eius, cui operandi necessitas imponitur, siue absque illa, alias partitio non esset adæquata, contra sufficientiam doctrinæ, & contra mentem Anselmi. Vnde in cap. 2. ait. *Quædam præscita, & prædestinata à Deo non euenire ea necessitate, quæ præcedit rem, & facit: sed ea, quæ rem sequitur, sicut supra* (inquit) *diximus.* Vbi partitionem ponit, vt adæquatam, & omnem necessitatem, quæ ita præcedit rem, vt non supponat illam, sed tantum faciat, antecedentem esse docet, & à consequente illam distinguit. Secundo quia aliàs esset impertinens illa distinctio ad rem, de qua agebatur: tractat enim Anselmus de actibus voluntatis, qui cum iudicio rationis fiunt, & de his vult ostendere, habere quandam necessitatem in præscientia, & prædestinatione diuina, cum qua consistit libertas, & respectu talium actuum illa distinctione vtitur: ergo non loquitur tantum de necessitate naturali, quæ esse potest sine cognitione rationis, sed simpliciter de necessitate antecedente, vel consequente tales actus, vt à libero arbitrio procedunt. Tertio quia motiuum ad illam expositionem ex vno exemplo sumptum debilissimum est, tum quia non est necesse exemplum esse simile in omnibus, tum etiam quia in locis proxime citatis ponit etiam exemplum in seditione futura, & in peccato. Tum denique quia in vltimo loco excludit à necessitate consequente non solum causam naturalem, sed absolute omnem causam efficientem, & necessitatem inducentem.

Argumentum ab adæquata diuisione necessitatis.

Ideoque cum dixisset, *Quoniam vera fuit fides eius* (id est Virginis) *necesse erat ita futurum esse sicut credidit*, subiungit. *Quod si te iterum perturbat, quod dico, necesse erat, memento, quia veritas fidei Virginis non fuit causa, vt ille moreretur, sed quia hoc futurum erat, vera fuit fides.*

15. Addit vero prædictus Auctor aliam expositionem, quam dicit esse forte clariorem. Nimirum necessitatem ex voluntate Dei prouenientem non esse antecedentem, quia licet antecedat causam secundam, seu voluntatem creatam, non antecedit causam primam, eiusque voluntatem, sed consequitur illam. Vnde infert, sicut necessitas voluntatis hominis in suum actum non tollit libertatem actus eius, sed facit ita necessitatem prouenientem ex antecedenti influxu voluntatis diuinæ non impedire libertatem, sed potius causare illam in ipsamet voluntate humana, quia vehementius influit, & operatur, quam ipsamet voluntas humana. Et ad hoc confirmandum inducit verba Augustini lib. de Correpț. & grat. cap. 14. Vbi exaggerat potestatem voluntatis diuinæ in humanam.

2. Euasio Aluar.

16. In hac vero responsione neque expositio verborum Anselmi, nec doctrina ipsa probari potest. Ratio prioris partis est, quoniam Anselmus aperte loquitur de necessitate antecedente, vel consequente respectu illius voluntatis, à qua debet actus libere, vel necessario procedere. Vnde in lib. de Concord. expresse loquitur de voluntate humana, cum dicit, necessitatem consequentem esse, quam eiusdem voluntatis libertas facit, antecedentem verò, quam prior causa facit. Et sub priori causa Deum etiam includit, nam ob eam rem conatur etiam ex parte ipsius antecedentem necessitatem tollere. Ac propterea dicit scientiam, & voluntatem Dei pertinere ad consequentem necessitatem, non quia respectu ipsius voluntatis diuinæ necessitas illa sit consequens, sed quia ipsamet scientia Dei non antecedit simpliciter vsum liberum ipsius voluntatis humanæ, sed illum includit. Et inde etiam dicit voluntatem Dei non inducere necessitatem antecedentem, *quia non præstat, nisi sicut est in præscientia*, vt exprcsse dicit in cap. 2. In altero verò loco lib. 2. *Cur Deus homo* prius c. 17. declarat, quomodo Deus nihil ex necessitate simpliciter faciat, quia nulla necessitas præcedit eius velle, sed ab eius voluntate procedit. Postea vero in c. 18. eodem modo cum proportione loquitur de voluntate humana vt libere operante, & respectu illius vult necessitatem debere esse consequentem, vt cum libertate subsistat.

Illa expositio nihil præstat.

17. Ratione item id conuinci potest, qua simul improbatur illa doctrina in se spectata: nam actus hominis non est liber per ordinem ad voluntatem Dei, sed per ordinem ad voluntatem hominis, sicut non est vitalis actus hominis, quia procedit à Deo; sed quia procedit ab intrinseco principio vitæ hominis: ergo vt actus sit liber homini, oportet, vt non sit necessarius eidem homini per necessitatem antecedentem liberum influxu eius, nec satis est, quod illa eadem necessitas sit consequens respectu Dei: inde enim solum fiet, quod actio vel effectus sit liber Deo, non vero homini. Nam si necessitas est illi antecedens ex influxu Dei, iam ipse non ex sua libertate, sed ex immissa necessitate operabitur, ac subinde nõ erit illi actio libera, sed Deo. Confirmatur, quia Deus potest necessitare voluntatem humanam, vt supra est ostensum, & tamen tunc etiam necessitas illa est consequens respectu voluntatis Dei, non enim fit, nisi quia Deus vult, & nihilominus necessitat voluntatem hominis, quia ad illam antecedit: ergo necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente voluntatem hominis, licet consequatur voluntatem Dei, tollit vsum libertatis in homine, licet illum in Deo supponat. Sicut etiam è contrario necessitas, quæ est in amore beatorum in patria, est consequens respectu voluntatis Dei, nam ipse libere præbet concursum ad illum

Ratione fulcitur nostra sententia.

illum amorem, nec est illi necessarius ille concursus, nisi quia vult, vel promittit illum dare, & ideo ipsi Deo effectus ille liber est, & nihilominus est necessarius homini amanti, quia respectu illius necessitas illa est antecedens, eo quod non fiat per liberam voluntatem, sed positis omnibus prærequisitis ad amandum, ex necessitate sequitur. Ergo necessitas antecedens, & consequens consideranda est respectu eiusdẽ voluntatis, cui effectus est liber, vel necessarius, non respectu alienæ voluntatis. Neq; ad hoc refert, quod voluntas diuina sit superior, & efficacior, quia libertas non consistit in independentia, aut efficacitate, sed in indifferentia illius met causæ, quæ dicitur liberè operari. Vnde si vehementia illa influxus diuini tanta esset, vt induceret in voluntate hominis necessitatem antecedentem, procul dubio vsum libertatis eius impediret. Sed mirabilis sapientia Dei est, quod licet vehementius influat, ita se accommodat, vt necessitatem antecedentem non inducat: imo sine tali necessitate voluntatem hominis mutari facit, prout vult. Et hæc est doctrina August. in citato loco, quam in l. 5. late tractabimus.

18. *Respõsio Aluar improbatur.* Ex quo etiam facile improbatur alia respõsio, quæ ex eodem Auctore in eadem disput. ad 8. desumi potest, vbi proposito simili argumento non fundato in Anselmi auctoritate, sed in ratione, quia si suppositio ita antecedit voluntatem, vt non sit in potestate eius illam ponere, vel tollere, & ex tali suppositione necessario sequitur actus, talis actus non potest esse liber. Respondet, hanc propositionem esse veram, quando suppositio se tenet ex parte alicuius causæ creatæ distinctæ ab ipsa voluntate humana, non vero si se teneat ex parte primæ, & vniuersalissimæ causæ. Probatq; hanc partem posteriorem exemplis, quia prædictio negationis Petri fuit suppositio antecedens, quam Petrus non potuit sua voluntate tollere, aut ponere, & illa posita necesse fuit sequi negationem Petri, & nihilominus non abstulit libertatem. Similiter promissio conuersionis gentium fuit suppositio antecedens eodem modo, qua posita non potuit non impleri, & non obstitit, quominus conuersio illa libere fieret. *Alu responsio.* Rationem etiam adhibet, quia sola prima causa potest immutare voluntatem humanam efficaciter, & in se ipsa, & seruato modo operandi eius naturali. Et ad hoc allegatur D. Thom. 1. p. q. 22. art. 4. & 3. contra gent. c. 148. Iuxta hanc ergo doctrinam posset ad Anselmum responderi, eius distinctionem limitando, quoad membrum de necessitate antecedente, vt intelligatur, quando talis necessitas antecedens prouenit à causa creata, non vero quando prouenit à causa prima.

19. *Alu. non assentitur D. Anselmo.* Sed neq; expositio, neq; doctrina est probabilior, quam præcedens. Nam inprimis Anselmus illis locis tractat de necessitate proueniente à Deo, nimirum à scientia, voluntate, vel prædestinatione Dei, & ad saluandam libertatem hominis, etiam respectu ipsius Dei, putat esse necessariam distinctionem illam de necessitate antecedente, & consequente: ergo non habet locum in doctrina, & mente Anselmi illa limitatio. Quin potius ipse aperte supponit, etiam respectu Dei, non subsistere libertatem cum necessitate antecedente, etiamsi à Deo ipso proueniat, ac subinde neq; saluari libertatem per distinctionem sensus cõpositi includentis talem suppositionem antecedentem, & à Deo ipso prouenientem. Vnde Vuald. loco infra citando recte intellexit, Anselmum loquutum esse de necessitate, quam ipse vocat *necessitatem extraneam voluntati*, quia prouenit ab extrinseca causa, & maxime ait excludere necessitatem præuenientem, quæ à Deo possit prouenire.

20. *Doctrina Aluar est contra definitionẽ libertatis.* Deinde doctrina ipsa impugnatur ex his, quibus supra probauimus, vt operatio sit libera, necessarium esse, vt stantibus omnibus prærequisitis ad agendum etiam ex parte Dei, voluntas possit agere, & non agere, & componere, tam ipsum agere, quam ipsum non agere cum omnibus illis prærequisitis. Nam ex illa doctrina necessario sequitur omnem suppositionem antecedentem in sensu à nobis explicato, si necessitatem inducat, impedire vsum liberum, etiam si à Deo proueniat. Probatur, quia talis suppositio, si detur, erit vnum ex prærequisitis ad agendum, & illo posito non poterit voluntas aliud agere, nisi id, quod ex tali suppositione necessario sequitur, ergo illa necessitas etiamsi à Deo proueniat, repugnabit libertati. Eo vel maxime, quod si necessitas illa antecedens repugnat libertati, est propter formalem repugnantiam, & contradictionem, quam cum illa inuoluit, nimirum quod voluntas subdatur illi suppositioni, & actioni ex necessitate, & quod simul cum vera libertate, & indifferentia talem actionem eliciat, ergo vndecunque proueniat illa necessitas, siue à Deo, siue aliunde, repugnabit libertati, quia quod proueniat à Deo non tollit dictam repugnantiam, nec quicquam ad seruandam libertatem refert. Vnde recte Vuald. l. 1. Doctrin. fid. cap. 28. impugnando eandem doctrinam in quibusdam, qui dicebant, necessitatem ab inferioribus causis repugnare libertati, non vero inditam à causa superiori, inquit, *Vndecunq; ab extra intuleris necessitatem, quæ derogat potestati, statim præiudicas libertati.* Quod ex doctrina Augustini lib. 3. de Lib arb. cap. 3. & aliorum Patrum confirmat.

Neq; ratio differentiæ, quam Alu. adiungit, quicquam iuuat, tantum enim probat solum Deum posse per se, & directè immutare voluntatem: hinc autẽ non sequitur posse illam immutare per motionem præuiam necessitatem in sensu composito talis motionis, salua eius libertate: nam eo ipso quod sic mouet, non sinit illam connaturali modo operari: & hoc confirmant, quæ supra diximus de potestate Dei ad necessitatem inferendam voluntati. Vnde licet ad omnipotentiam & prouidentiam Dei pertineat, ita disponere effectus liberos, vt & infallibiliter, & libere eueniant, sicut ab ipso prouidentur, quod in citatis locis D. Thomas docet: non tamen pertinet ad eius omnipotentiam, vel prouidentiam facere, vt effectus eueniat ex necessitate antecedente simpliciter & quod libere eueniat, neq; in citatis locis D. Thom. hoc docet, neque docere potuit, cum repugnantiam inuoluat. Exempla vero de prædictione, vel promissione Dei, eadem sunt, quæ de præscientia, & præfinitione, de quibus Ansel. expresse docet pertinere ad necessitatem consequentem, non ad necessitatẽ antecedentem, quod verissimum esse partim in Proleg. 2. partim in l. 3. & 5. ostendemus. 21. *Aluar. ratio non cogit.* *Quid ad angelicum D. quid ad prædictionẽ dicamus.*

Doctrina ergo generalis Ansel. est, necessitatem in sensu composito tunc solum recte componi cum libertate arbitrij, quando ipsa suppositio fit per vsum liberi arbitrij, vel saltem illum supponit, aut concomitantem includit: necessitatem autem ex suppositione omnino antecedente ad vsum liberi arbitrij, etiam si dicatur ex suppositione, & in sensu composito, esse necessitatem simpliciter, & non posse cũ vera libertate componi. Atq; ita intellexerunt, & probarunt illam distinctionem Anselmi Alens. 1. p. quæ. 24. memb. 4. & 5. Albert. in 1. d. 38. art. 4. Richard. q. 6. & grauissime omnium Vuald. lib. 1. Doctrin. fid. antiq. c. 25. vbi etiam addit, doctrinam illam Anselm. sumptam esse ex Aug. l. 5. de Ciuit. c. 10. vbi, licet non eisdem verbis, in sententia illam insinuat: distinguit enim duas necessitates, vnam, quæ libertati repugnat, aliam, quæ optime cum illa subsistit. Priorem dicit esse illam, *quæ non est in nostra potestate*, sub qua comprehendit Augustin. illam omnem, quæ ab extrinseco prouenit, etiam nobis nolentibus, quæ profecto pertinet ad antecedentem necessitatem. Vnde sub alio membro comprehendere videtur Augustinus omnẽ necessitatem, quæ est sine extrinseca vi: nam duo exempla illius ponit, scilicet necesse esse Deum semper viuere: & omnia præscire, quorum prius est absolute necessarium, posterius tantum ex suppositione obiecti. Et 22. *Ex Anselm. necessitas amica libertati, & illi aduersa astruitur.*

cti. Et ideo de hoc membro posteriori ait Augustinus non repugnare libertati, quia quatenus suum obiectũ supponit, est in nostra potestate, & hoc est, quod ait. *Non propterea nihil est in nostra potestate, quia Deus præsciuit quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim qui hoc præsciuit, nihil præsciuit. Porro si aliquid præsciuit, profecto & illo præsciente est aliquid in nostra voluntate.* Vnde in fine concludit, *Non ideo homo peccat, quia Deus illum peccaturũ præsciuit, sed ideo non dubitatur ipsum peccare dũ peccat, quia Deus illum peccaturum esse præsciuit, qui si nolit, vtique non peccat, sed si peccare noluerit, etiam hoc ille præsciuit* Per quę omnia aperte indicat necessitatem consequentem, id est, vsum ipsiusmet libertatis supponentem. Deinde sic concludit Vualdensis *Necessitas ergo præcedens non cõpatitur arbitrij libertatem, & ideo ipsa non conuenit humanis effectibus. Periculose ergo, vt mihi videtur, quidam magni viri necessitatem istam præcedentem ponunt in humanis operibus, etiam & quod fluat à voluntate Dei, maxime cum antiquis Patribus nihil consonans reperire possunt, cum conantur.* Quę verba ideo dixit, quia non credidit posse aliter Vvicleph o resistere, & valde notanda sunt hoc tempore ad tuendam fidei causam contra Caluinum.

Vuald verba notatu digna.

23. *Idem*

Eandem doctrinam repetit, & grauissimis verbis confirmat idem Auctor eodem libro 1. capite 28. vbi non solum Anselmo, sed etiam D. Thomæ hanc sententiam tribuit dicens. *Venerabilis Anselmus, & Sanctus Thomas clarissimo ore dicunt, non esse ibi necessitatem aliquã præcedentem, sed consequentem, quæ nihil efficit.* Quia vero nullum D. Thomæ testimonium in particulari allegat, nonnulla à nobis recensenda sunt, quia quod ille ibidem refert, hodie etiam fit, & D. Thomæ imponitur, *quod necessitatem ponat præcedentem quæ rem obliget ad euentum.* Contrarium autem ipsum cum Anselmo docuisse ostenditur primo ex verbis eius libr. 1. Periher lection. 15. in 1. §. vbi explicans axioma Aristotelis, *Omne, quod est, quando est, necesse est esse*, dicit fundari in illo principio, *Impossibile est idem simul esse, & non esse*, nam inde fit, vt quod est, necesse sit esse, quando est. *Et hæc est (inquit) necessitas non absoluta, sed ex supposi tione* Et inferius in § 2. ait. *Illud quod non est absolute necessarium fieri necessarium ex suppositione eiusdem.* Ex quib⁹ colligo iuxta mentem, ac sententiam D. Thomæ verum sensum compositum excludentem necessitatẽ absolutam contingentiæ, seu libertati contrariam debere fundari in suppositione eiusdem rei, cui attribuitur necessitas, & virtualiter debere includere illud principium, *Impossibile est, idem simul esse, & non esse.* Ergo hic etiam sensus seruandus est in sensu composito: in quo dicitur actus liber necessario euenire, vtique vt in sua hypothesi includat actum ipsum libere factum, vel futurum: quæ est necessitas consequens ab Ansel. tradita. Vnde omnes Theologi in hac materia vtuntur sensu composito in illo sensu, in quo traditur ab Aristotele citato loco, & à D. Thoma exponitur. Atq; ita colligimus ex mente Diui Thomæ (quamuis expresse eam ibi non declaret) omnem necessitatem, quæ non est ex suppositione eiusdem rei, sed ex alia priori, esse antecedentem, & absolutam, seu simpliciter, quia non fundatur in illo principio, *Impossibile est idem simul esse, & non esse*: quia si non supponitur res ipsa, sed causa rei, etiamsi posita causa nõ sequatur effectus, non sequitur idem esse, & non esse: sed sequitur simul esse posse talem rem, quæ est causa, & non esse rem, quæ est effectus, quod longe diuersum est. Vnde idem D. Thomas libro 2. Physicor. lection. 15. in principio, distinguendo duplicem necessitatem, absolutam, & ex suppositione, generaliter pronuntiat. *quod necessitas illa, quæ pendet ex causis prioribus est absoluta*, quod in tribus causis materiali, formali, & efficiente declarat, & adiungit. *Quod autem habet necessitatem ab eo, quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione, vel suppositione*, quæ est manifesta declaratio distinctionis Ansel. in sensu à nobis tradito.

Non solum Ans sed etiã solida doctrina D Thom nostra consolidatur.

In quo sensu Arist & D. Thom. vtantur sensu cõposito.

Angelicus Doctor omnino, vt nos, sentit cum Anselmo.

24. Quia verò declarando illud prius membrum in causa efficiente, exemplum ponit in motu solis, respondent moderni, qui se discipulos eius maxime profitentur, illum loqui de causis naturalibus, seu inferioribus, non de causa prima. Sed hoc est inprimis contra generalitatem priorum verborum, quæ non limitantur propter vnum exemplum, quia non oportuit in omnibus speciebus causarum efficiẽtium exempla ponere, nam illud tanquam notius positum est. Deinde obstat vis rationis, quæ non est minor in prima causa, quam in alijs, vt paulo antea dictum est. Præterea obstat definitio primi membri, quæ, vt sit adæquata, non admittit necessitatem secundi modi, nisi vbi non ex priori aliquo, sed ex posteriori sequitur. Vnde illi Doctores vt suam opinionem D. Thomæ adscribant, illius doctrinam mutilant, & partitionem, vel declarationem eius insufficientem reddunt. Accedit, quod idem Diuus Thomas 3. parte, q. 46. articul. 1. cum dixisset, *quandam esse necessitatem ex aliquo exteriori, quod si sit causa efficiens, vel mouens facit necessitatem coactionis*, ad excludendam hanc necessitatẽ à passione Christi, addit, non habuisse illam ex parte Dei: ergo intelligit, sub illa violenta necessitate prouenienente ex aliquo exteriori principio, includi etiam illam, quæ à Deo prouenire potest.

Male allegatus D Thom se explicat.

25. His consonat alia doctrina eiusdem Doctoris Sancti, quæstione sexta de Mal. artic. vnic. vbi generaliter docet ad libertatem actus voluntatis quoad exercitium necessarium esse, vt ab extrinseco principio, etiam à Deo ipso, non necessitetur, vtique ex aliqua suppositione antecedente, & præuia. Vnde sic inquit. *Deus cum omnia moueat secundum rationem mobilium, leuia sursum, & grauia deorsum, etiam voluntatem mouet secundum eius condi ionem, non vt ex necessitate, sed vt indeterminate se habentem ad multa.* In quibus verbis obiter notari potest pro alijs quæstionibus postea tractandis, Deum ratione concursus generalis, & concomitantis dici mouere omnia, sic enim, & non aliter, mouet leuia sursum, & grauia deorsum: ita ergo ratione eiusdem concursus intelligẽdus est Diuus Thomas hic, & in multis alijs locis, cum dicit Deum mouere voluntatem. Item in hoc ipso mouendi genere dicit mouere voluntatem secundum eius conditionem, in qua conditione illa duo, tanquam opposita, contraponit, scilicet, vt ex necessitate, & vt indeterminatè se habente, sentitque Diuus Thomas (quod ad præsens spectat) si motio etiam ipsius Dei præcedat determinando, induci sensum compositum repugnantem modo proprio operandi voluntatis, & consequenter inferri necessitatem simpliciter, & nõ tantum secundum quid.

Idem alibi.

Notandum.

26. Tandem ratione declaratur, & sensus Anselmi, & nostra sententia, quia quando suppositio est antecedens in sensu dicto, id est, non facta per vsum libertatis, sed præueniens illum, si effectus est necessario cõnexus cum tali suppositione, talis necessitas non est fundata in illo principio, *Impossibile est idem simul esse, & non esse*, vt iam supra declaraui, quia non sunt idem id, quod supponitur, & quod necessario sequi dicitur: ergo fundatur in alio principio, videlicet, impossibile est poni talem causam sic affectam, & ex illa non sequi talem effectum distinctum ab ea cõditione, vel affectione, quæ in causa supponitur, ergo hæc non est necessitas sensus compositi, de quo Aristoteles, & Anselmus, qui illum allegat, & D. Thomas, qui illum exponit, & cæteri Theologi qui illum sequuntur, loquuti sunt: ergo illa non est necessitas tantum secundum quid, quæ dici solet consequentiæ sed est necessitas simpliciter, & consequentis, quia est necessitas effectus ex sua causa, quæ est propria necessitas physica, quæ in ipsa effectione rei inuenitur: & non est tantum illationis, & quasi ex mentis comparatione, qualis est in necessitate eiusdem rei ex sui ipsius suppositione. Secundo, si suppositio illa antecedit omnino vsum libertatis, in eius positione nõ interuenit exercitium libertatis humanæ, nec etiam interuenit in emanatione effectus à tali suppositione

Nostra sententia cum Anselmo tione probatur.

suppositione, quia fit cum tanta necessitate, vt non subdatur dominio eiusdem voluntatis, nec ipsa possit illam dimanationem impedire: ergo ille effectus in re ipsa non fit cum vsu libero voluntatis humanæ, ergo non est liber: ergo sensus compositus ex tali suppositione non sufficit ad saluandam libertatem.

27. Tertio posita huiusmodi suppositione voluntas, etiam spectata prius natura, quam operetur, tantum potest vnum agere, illud scilicet, quod ex tali suppositione sequitur cum necessitate quoad exercitium: ergo non agit vt potens agere, & non agere positis omnibus prærequisitis ad agendum. Nec satisfacit responsio, quod voluntas etiam tunc agit, vt potens agere, & non agere, quia sub illa suppositione retinet totam suam potestatem ad vtrumque indifferentem, vt in quarta suppositione admisimus. Hoc, inquam, non satisfacit, quia vt in superioribus cum Scot. & Capr. dixi, illa potestas est ibi quasi sopita, & impedita quoad omnia alia præter illud vnum, quod ex tali suppositione necessario sequitur, & ideo est tantum potentia remota ad plura, non vero est potentia proxima qualis ad vsum libertatis requiritur, vt supra explicando descriptionē liberi arbitrij probatum est: ergo sensus compositus ex tali suppositione revera non saluat libertatē. Debet ergo in illo accipi suppositio consequens, nō antecedens, in sensu à nobis declarato. Et è conuerso potentia in sensu diuiso tunc deseruiet libertati tuendæ, quādo illa potestas intelligitur proxima in ipsa voluntate, prius natura, quā se ad alteram partē determinet, tunc enim diuisio ipsa, vt sic dicā, est in potestate simpliciter ipsius voluntatis, alias si diuisio non est in potestate voluntatis, id est, si aliquid in illa ponitur, quod ipsa impedire, aut remouere non potest, vt alterū ex duobus operetur, tunc sensus ille diuisus inutilis est ad libertatem tuendā, nam in potentijs naturaliter operantibus talis potestas in sensu diuiso reperiri potest, vt in superioribus etiam argumentatus sum.

Euasio cum exclusione eius.

28. Neque contra hanc sententiam obstant motiua alterius opinionis: nam exempla, quæ adducuntur, omnia inuoluunt suppositionē consequentem, non antecedentē. Nam scientia Dei, vt Anselm. docet, inuoluit, rē esse futuram, & ita licet antecedat æternitate, non est suppositio antecedens, quia secundum habitudinē, quam dicit ad tempus, in quo res est futura, non prius est, quā sit verum, rem esse futuram: imo ordine rationis supponit determinationē futuram per liberū vsum libertatis, quia præscientia hæc futurorum, vt scientia visionis est, non est causa, vel ratio, quod res sit futura, sed pura intuitio rei futuræ, vt infra dicam, & ideo non mutat modum eius, vt etiam dixit Aug. l. 3. de Lib. arb. à principio. Eademque ratio est de prophetia, cum hæc in præscientia Dei nitatur, & sit illa posterior. Secundum exemplū erat de voluntate Dei prædeterminante, seu prædefiniente, de qua in l. 5. ex professo dicturi sumus. Nunc breuiter cum Anselm. lib. de Concord. c. 2. dicimus, *Dubitari non debet, quia eius prædestinatio, & præscientia non discordant, sed sicut præscit, ita quoque prædestinat.* Et infra. *Sicut præscientia, quæ non fallitur, non præscit, nisi verum, sed erit aut necessarium, aut spontaneum, ita prædestinatio, quæ non mutatur, non prædestinat, nisi sicut est in præscientia.* Itaque etiam voluntas diuina, etiam si sit absoluta, efficax, & prædestinans, seu prædefiniens, quatenus est de actibus liberis, & decernit non solum vt sint, sed etiam vt liberi sint, supponit aliquam præscientiam saltem conditionatam, ipsius liberi vsus voluntatis futuri cum solo concursu comitante, si cæteræ præuiæ conditiones necessariæ ad volendum congruè voluntati præparentur, & quia voluntas illa prædefiniens semper obseruat aliquo modo hunc respectum, ideo ex hac parte est suppositio consequens, & non antecedens. Et hoc modo efficacia diuinæ voluntatis non obstat libertati voluntatis creatæ: imo illam munit, & dirigit, vt in lib. 5. ex professo explicaturi sumus.

Opposita motiua declarantur.

Tertium exemplum erat de concursu præuio, quod dicimus falsum supponere, vt in l. 3. ad finem ostendemus. Quartum erat de auxilio efficaci, ad quod dicimus, si intelligatur esse de se ita efficax, vt physicè prædeterminet voluntatem creatam, falsum etiam supponere: si vero sit sermo de auxilio efficaci per vocationem congruā, sic non ita est suppositio antecedens, quin connotet habitudinem ad vsum liberū præcognitum, vt aliquo modo, id est, sub conditione futurum, & ex eo capite non est suppositio antecedens, sed consequens, vt in l. 5. tractandum est.

29. Nec D. Thomas in locis, quæ ibi allegātur, aliquid in contrariū docet. Quia potius in dicta q. 14. 1. p. art. 13. ad 2. ait, præscientiam Dei non tollere libertatem actus futuri, quia respicit illum vt præsentem, & ita vt necessarium ea necessitate, qua res, dum est, necesse est esse. Vbi aperte declarat necessitatem illam esse consequentem, & ex suppositione eiusdem rei, vt declarauimus. Et eandem doctrinam repetit in solutione ad 3. additque (quod notandum est) scientiam Dei esse extrinsecam rei scitæ, nullamque dispositionem ipsi inhærentem illi imprimere, ideoque relinquere illam contingentem, sicut est, & ita etiam illam intueri, vt simpliciter liberam, seu contingentem, vt necessariam vero ea tantum necessitate, qua res, quando est, necesse est esse.

S. Thomas in oppositis etiam locis nobis fauet.

30. Neque in qu. de Veritate, vbi de eadem scientia Dei tractat, aliud docet. In alijs vero locis, vbi D. Thom. agit de voluntate diuina, solum habet hanc verissimam doctrinam, quod efficacia, vel efficientia volūtatis diuinæ non infert necessitatem simpliciter causis secundis liberis, vel contingentibus, cum potius ipsa sit prima radix effectuum liberorum, & ex ipsius dispositione proueniant, quia non solum voluit tales effectus, sed etiam modum eorum, & ideo causas vtrisque accommodatas præparauit, easque secundum modum illarum mouet. Ex qua doctrina respondet in illa qu. 19. 1. pa. art. 8. ad 3. ex voluntate Dei non sequi in actibus voluntatis creatæ necessitatem simpliciter, sed tantum secundum quid, & conditionatam, quia Deus non voluit eos habere maiorem necessitatem. Idemque repetit in q. 22. art. 8. toto, & toto etiam art. 6. qu. 23. vbi concordiam prædestinationis cum libertate remittit ad concordiam præscientiæ, & voluntatis. Et fere idem habet dicta q. 6. de Verit. ar. 12. ad 7. vbi etiam de prædestinatione agit, additque, quod supra de scientia dixerat, & nobis postea inseruiet, prædestinationem nihil ponere in prædestinato sicut nec præscientiam in præscito, & ideo non impedire, quominus res secundum se contingens, maneat contingens, etiamsi infallibiliter futura sit, sicut est prædestinata. Quamuis autem hæc omnia verissima sint, in eis non explicatur in particulari modus, quomodo efficacia diuinæ voluntatis coniungat illa duo scilicet, quod effectus infallibiliter fiant, & eo modo fiant, quo sunt voliti, scilicet libere. Nos autem dicimus hæc coniungi media aliqua præscientia, & ea ratione non includere suppositionem omnino antecedentem, quod D. Thomas ibi non negauit, licet nō expresserit, imo insinuat, dum eodem fere modo de voluntate, ac de scientia loquitur, & eas coniungit. Sed hæc latius in l. 5. remittimus.

Obstaculum nullū nostræ sententiæ fundamentum est nobis in D. Thoma.

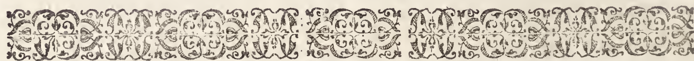
31. Quæ vero ad concursum pertinent in l. 3. tractanda sunt. Nunc autem ad locum illum 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. respondemus D. Thomam loqui de Deo mouēte per concursum concomitantem, sicut paulò antea in simili notauimus ex q. 6. de Malo, & ex corpore eiusdem art. 4. idem colligi potest, dum enim ait, ex causis necessariis *per motionem diuinam* sequi effectus necessarios, per illam motionem diuinam nihil aliud quam concursum comitantem intelligit, vt l. 3. ostēdam. Concursus autem simultaneus non est suppositio antecedens, sed comitans, & necessitas inde secuta est tantum consequens, vt iam explicatum est. Alius vero locus de gratia efficaci 1. 2. q. 112. ar. 3. solum probat

D. Thoma ex D. Thoma respōdemus.

probat Deum interdū efficaciter intendere effectum pendentem ex libera cooperatione hominis, & habere modum, quo ita moueat hominis voluntatem, vt infallibiliter, & libere consensum eius obtineat, quomodo autem id faciat Deus, D. Thom. ibi non exponit. Nos autem dicimus id non fieri per suppositionē inducentem antecedentem necessitatem, sed consequentem, media aliqua præscientia Dei, & ita doctrinam illam non repugnare alteri, quam tradidimus, modum autem illum motionis in l. 5. explicaturi sumus.

23. *Ad argumēta à ratione petita.* Ad rationes respondetur, priorem falsum supponere, quia formalis libertas non consistit in iudicio rationis, & illo stante volūtas necessitari potest simpliciter, vt supra ostendimus. Ad alteram vero rationem dicitur, posita antecedente suppositione, quæ necessitatem in sēsu composito eiusdem suppositionis inducat, manere in voluntate potestatem remotam, qua potest actum suum non elicere, si talis suppositio auferatur, hæc autem potestas non satis est, vt actus, quem nunc facit sub tali suppositione, sit liber, quia prius natura, quam illum eliciat, est ita affecta, vt simpliciter non possit illum non elicere, ideoq; talis necessitas antecedens simpliciter libertati repugnat. Sequebatur hic differendum, an in homine lapso sit ista libera facultas, & vsus eius? sed de hoc in Prolegom. 4. capit. 7. & in libr. 5. capit. 4. dicemus.

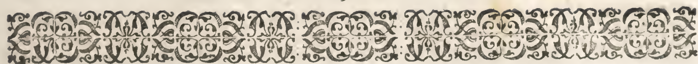
Finis Prolegomeni Primi.



INDEX CAPITVM PROLEGOMENI SECVNDI.

De scientia, quam Deus habet de liberis actibus sub conditione futuris prius ratione, quàm absolutè futura cognoscat.

PRO-



PROLEGOMENVM II.

DE SCIENTIA, QVAM DEVS HABET DE LIBERIS ACTIBVS SVB CONDITIONE FVTVRIS PRIVS RATIONE, QVAM ABSOLVTE FVTVRA COGNOSCAT.

CAPVT I.

Sensu, & statu controuersiæ proposito variæ sententiæ cum suis auctoribus referuntur.

1. *Quare hic apponatur scientia conditionata.*



QVIA in discursu huius operis maximo vsui nobis futura est ad concursum diuinum, efficaciam vocationis, seu præuenientis auxilij, & diuinam prædefinitionem explicandam, & cum libertate arbitrij conciliandam, ideo ne ex fundamento nondum probato, vel nō satis solido procedere videamur, conabimur in præsenti ostendere hanc sciētiam non esse Deo denegandam. Nam licet de hac eadem controuersia ante viginti annos proprium opusculum scripserimus, quod paulo post in lucem prodijt: tamen postea moderni auctores, qui contendūt Deum ita mouere causas secundas, etiam liberas, ad agendum, vt ineuitabili quadam necessitate antecedente eas prædeterminet ad singulas actiones, totos neruos contenderunt, vt hanc scientiam impugnarent, & è medio tollerent, quia, illa sublata, conuincere se putant, nec præuenientis gratiæ efficaciam, nec perfectam Dei prouidentiam, præsertim prædefinientem, & prędeterminantem, posse subsistere. E contrario autem illa scientia subsistente, omnia fundamenta suæ sententiæ facile conuelli vident. Et ideo necessarium nobis hoc loco visum est sententiam, quam veram credimus, stabilire, vt postea de auxilijs gratiæ cum fundamento disputare possimus. Non disputabo autem hîc omnia, quæ de illa scientia in prædicto loco tractaui, sed quæ huic tantum loco fuerint necessaria, & in eo præcipue insistam, vt examinem, quam sint firma, & probabilia, quæ postea de illa sententia scripta sunt.

Prior sententia cum multiplici eius varietate proponitur.

2. *Primus modus aduersariorum.* INprimis autem scire oportet modernos Theologos, qui necessitatem physicæ prędeterminationis introducere cœperant, absolute & sine distinctione negasse hanc scientiam conditionatam, quam mediā etiam vocant, in Deo: & scripturas omnes, ac sanctos qui de illa loquuntur, aliter interpretari conati sunt. Nunc autem illos inter se diuisos esse reperio, nam primarij eorum Magistri, qui de hoc puncto nouissime, & post multam inquisitionem, & disputationem scripserunt, in sententias omnino contrarias abierunt. Nam D. Aluarez l. 2. de Auxil. disp. 7. nu. 8. sup- *D. Aluarez.* ponit tanquam certum, & ex Scriptura, & Patribus satis probatum, Deum cognoscere aliqua futura cōditionata, quæ de facto neq; futura sunt, neq; conditio, quam includunt, euentura est aliquando. Addit tamen Deum non cognoscere hæc futura ante decretum aliquod liberum, sed præcedere secundum rationem quoddam decretum conditionatum, in quo à Deo cognosci possint, vt in exemplo illo vulgari de prædictione Christi, *Si in Tyro, & Sidone, &c.* dicit habuisse Deum in sua æternitate ante scientiam illius futuri effectus hoc decretum conditionale. Si ego decreuissem, vt talia signa, & virtutes fierent in Tyro, & Sidone, ego efficaciter facerem, vt Tirij, & Sidonij crederent, & in hoc decreto cognouit certissime illā conditionem, si in Tyro, & Sidone factæ essent tales virtutes, pœnitentiam egissent. Et hanc sententiam sequuti sunt postea aliqui ex magistris, & lectoribus eiusdem familiæ, qui proinde non negant absolute scientiam hanc conditionatam, sed cum addito, videlicet, non esse possibilem talem scientiam, vt priorem omni decreto libero Dei, quod sit efficax respectu talis effectus, licet de facto non sit effecturum illū, quia non absolute ponitur, sed solum sub quadam conditione, quæ ex alio decreto Dei absoluto futura non est. Hanc opinionem, quoad hæc decreta conditionata, probabilem iudicauit tandem Cumel. in tom. 2. Opusc. disp. 1. in secunda eius parte de modo cognoscendi hæc futura concl. 5.

3. *Ledesma aliter sentit.* At verò P. Ledesma in disp. 2. de hac scientia, 2. p. seu difficultate principali, concl. 2. & 5. non solum asserit superiorem sententiam esse falsam, sed etiam improbabilem, tam quoad assertionem talis scientię, quam quoad illum modum, quo haberi ponitur in decreto conditionato. Quam sententiam docuerat prius F. Cum. 1. par. quæst. 14. art. 13. disp. 8. conclu. 3. In qua dixerat, quod licet Deus cognoscat futura absoluta in suo decreto, ac prædefinitione, conditionata vero non sic cognoscere, quia nihil de illis decreuit. *Sed respondent* (inquit) *nonnulli, quod licet Deus illa nō decreuerit absolute, nihilominus decreuit sub conditione.* Et addit. *Ridiculosane responsio, quæ Deum imperfectum reddit.* Eandem sententiam tenuit Cabrera 3. par. dispu. 1. §. 22. a num. 338. vbi multis argumentis scientiam mediam, seu conditionatam impugnat, & in nu. 349. refert illum modum cognoscendi in diuina prædeterminatione sub conditione, & ait. *Sed responsio friuola est, & in Deo imperfectionem constituit.* Inferius vero n. 363. & 364. dicit idem auctor scientiam horum futurorum sub conditione infallibilem, & probabilem secundum exigentiam causarum posse communicari creaturæ, & fuisse in anima Christi. Quæ quomodo *Cabrera cū eius doctrinæ impugnatione.*

 C 3 cohæ-

cohæreant, non video: nam si Deus non habet illam, quomodo communicauit eam creaturis, aut animæ Christi: Nam si solum contendit de nomine *scientiæ mediæ*, satis friuola disputatio est. Præsertim quia rationes eius ad rem ipsam euertendam tendunt, non nomen, maxime cum diserte neget habere Deum talem scientiam etiam in suo decreto cōditionato. Fortasse tamen cum dicit, posse communicari creaturæ, & fuisse communicatam animæ Christi scientiam, *infallibilem, & probabilem*, non intelligit duos cognoscendi modos, vt verba ipsa præferunt, vnum infallibilē in se, & alium probabilem in causa, sic enim esset repugnantia in dictis quoad primum membrum, sed intelligit vnāmet cognitionem, quæ absolute sit tantum probabilis, seu coniecturalis in causis, infallibilis vero non quoad veritatem rei in se, sed tantū quoad probabilitatem. Sed tam est improprius sensus, vt sit parum verisimilis. Alia etiam est notanda repugnantia in illo auctore, nam in nu. 345. sentit potuisse Deū hæc futura cognoscere *quia intellectus diuinus præuidit, ad quid diuina voluntas se determinare debuisset.* Quod vt recte aduertit Ledesm. non est consequenter dictum, cum non sit minus indifferens diuina volūtas prius ratione, quàm se determinet, quàm voluntas humana. Eandē fere doctrinam tradit idem Auctor in q. 18. 3. p. ar. 2. disp. 2. §. 8. nihil tamen addit.

4. *Cabezudo id in parte sentit.*

Cum his etiam sentit Cabezudo 3. p. q. 62. art. 5. q. 2. quoad negandam scientiam hanc infallibilē, quoad decreta vero conditionata nihil clare dicit: nam in solutione ad 12. exponendo verba Christi, *Si in Tyro, & Sidone*, dicit per illa verba significasse Christum, quid contineretur in dispositione causarum, nimirū quod Iudæi erant indigni auxilio efficaci, & peiores, seu indigniores Tyrijs, & Sidonijs. In solut. autem 13. ait, sciuisse Christum, quod si Tyrij, & Sidonij illa exteriora reciperent, etiam reciperēt auxilium efficax, in quo significat habuisse Deum illud conditionale decretū, quomodo enim posset illud aliter sciri. Non tamen propterea illi tribuo hanc opinionem; quia potuit illud dicere in sensu posito in priori solutione: nam prius dicit, iam esse explicata illa verba, & iuxta illa videtur intelligere, quod Christus illud sciuit nō certo, & in se, sed quantum erat ex minori repugnātia Tyriorum: vel etiam potuit sentire, vt ex Cabrera proxime retuli, sciuisse Christum, posita illa conditione habituros fuisse Tyrios auxilium efficax, nō quia iam Deus id decreuit, sed quia tunc illud decreuisset. Ex professo etiam scripsit contra scientiā mediam, seu conditionatam Ripa in 1. p. q. 14. ar. 13. dub. vlt. qui nulla distinctione, vel limitatione adhibita, negat Deum cognoscere talia futura, nullamq; facit mentionem conditionalium decretorum. Scripsit etiam his diebus peculiarē relectionem Blasius Verdu, in qua plurimis, & acerrimis verbis scientiam mediam insectatur, de conditionatis autem decretis nihil dicit. Affirmat quidem in 3. concl. Deum sua scientia naturali, seu simplicis intelligentiæ cognoscere determinatè, & infallibiliter consensum determinatum possibiliter in tali ordine, & præuijs, ita vt hæc determinata cognitio non sit præcise in natura arbitrij comprehensi, sed in præuenientia, & præuia fiat, & in propositum Dei efficax volens mouendo, seu permittens. Hæc fere est assertio eius, quam magis declarans ait. Itaq; asserimus præcognosci infallibiliter possibilem alterum consensum ex vi cognitionis eorum, quibus circumuenitur arbitrium absque libertatis iactura. Dum autem hanc scientiam dicit esse omnino naturalem, sentit profecto hanc scientiā antecedere secundum rationem omne decretum liberum, quod Deus ex æternitate habuerit, sed sufficere, vt sub conditione supponatur inclusum in his, quibus circumuenitur arbitrium.

Citatur etiā Nauarrete 1. p q 14. ar. 13. contr. 56. cōclus 3. Iansenius c. 47 Concor Catheri Opus de Præd p 2 circa fin. Roa de Prou & Prædest.

5. *In quo conueniant an*

Quamuis autem hi auctores in modo negandi, vel admittendi scientiam conditionatam futurorum contingentium inter se dissentiant, in vno puncto maxime conueniunt, nimirum non posse scire Deū determinate, ad quam partem inclinanda sit libere voluntas creata applicata ad agendum cum omnib⁹ prærequisitis, nisi secundum rationem præcedat in voluntate Dei decretum determinandi illam, vel absolute, vel ex hypothesi, iuxta scientię qualitatem. Et quoad hoc allegant Scotum pro hac sententia; eo quod in 1. distinct. 39. dixerit Deum cognoscere futuros actus volūtatis humanæ in absoluto decreto voluntatis suæ, nam videtur ponere illum modū præsciendi futura, vel vt vnicum, vel vt ante omnem alium necessarium, & quasi fundamentum aliorum, si qui sunt: nam si hoc verum est in præscientia absolute futurorum, proculdubio eadem est ratio cū proportione de conditionatis. Et eodem modo potest pro eadem opinione allegari Richardus in 1. d. 38. ar. 1. qu. 5. quatenus etiam ait, Deum cognoscere futura absoluta in decreto suæ voluntatis, licet prius admittat scientiam illam in præsentia æternitatis. Et eodē modo allegari possunt, qui eiusdem sunt sententiæ in futuris absolutis. An vero constans sit illatio, infra videbimus. Solent etiam allegari Alensis, & Albertus sed immerito, vt dicam. Addunt præterea auctoritatem negatiuam antiquorum scholasticorum, tum quia apud illos nulla mentio talis scientiæ inuenitur: imo semper, dum de præscientia Dei tractant, ad illā decretum diuinæ voluntatis absolute præordinans, ac prædefiniens effectum requirunt, tum etiam quia adæquate diuidunt scientiam Dei in scientiam simplicis intelligentiæ, & visionis, & ad neutram pertinet hæc scientia futurorum sub conditione, siue media, siue conditionata appelletur. Vnde dicti moderni magnis probris, & conuitijs in hanc scientiam inuehuntur, vocant enim illam falsam nouitatē, inutilem, leuissimam, improbabilem euidenter contra Augustinum, & Diuum Thomam, & quam omnes Doctores antiqui negant, ait Aluarez disputatione 120. numero 4. & nostra sententia certum est non dari. Et hæc exaggeratio est, vt opinor, vnum ex potissimis fundamentis huius sententiæ. Cui additur infamatio contrariæ sententiæ, dicendo, illam fuisse inuentum Pelagianorum, & Semipelagianorum, qui illam inuenerunt ad saluandam certitudinem diuinæ prouidentiæ, quia necessitatem diuini concursus & efficacis gratiæ negabant, hunc enim putant illi auctores esse potentiorem modum sententiam suam persuadendi. Addunt vero aliud fundamentum ex Philosophia, vel Dialectica mendicatū, scilicet, quod in illis propositionibus, vt antecedunt ratione decretum Dei liberum, non est determinata veritas, nec cogitari potest modus, quo illa attingatur: ergo non possunt cadere sub scientiam, etiam Dei. Hoc vero fundamentum cum alijs, quæ alicuius momenti fuerint, postea expendemus, nam omnia, quæ hinc inde coaceruantur, qualia sint, & facile à quocunq; mediocri Theologo conspici potest, & in mediū afferre prolixum, & inutile iudico.

Autoris huius sententiæ.

Alens 1 p q 24 memb ad 1. Albert in 1 d 38. ar. 3.

Altera sententia contraria, & affirmans refertur.

6. *Secunda sententia de[...] ratur.*

SEcunda principalis sententia docet cognoscere Deum in sua æterna præscientia hæc omnia futura prius ratione, quam aliquid de rebus ad extra producendis libere decernat, non per coniecturam, nec cognoscendo solum inclinationem, seu pronitatem voluntatis liberæ in actu primo completo constitutæ cum omnibus vndiq; prærequisitis ad agendum, sed infallibiliter & determinate præsciendo, quam partē sua libertate eliget, si non impediatur. Dum autē dicitur debere in illa hypothesi supponi voluntatem cum omnibus prærequisitis ad agendum, in primis supponitur concursus Dei generalis in illa hypo-

hypothesi inclusus, vt ex parte Dei sufficienter oblatus, ac subinde supponitur decretum Dei liberũ concurrendi, quantum in se est, cum voluntate: nam hoc est vnum ex maxime requisitis ad potestatem simpliciter operandi, seu volendi, vt in libr. 4. & 5. latissime ostendemus; non potest autem præuideri actus futurus, nisi præuideatur potentia simpliciter cum omnibus prærequisitis ad agendum, vt est per se notum. Sicut etiam non potest actus præuideri, quin in eo præuideatur futurus concursus simultaneus intimè in illo inclusus. Non est tamen necesse, vt supponatur decretum aliquod liberum, vt secundum rationem præexistens in voluntate Dei; hæc enim videntur ab auctoribus prioris sententiæ confundi, cum omnino sint distincta, & multũ referat illa distinguere. Nam aliud est ponere in obiecto scientiæ voluntatem liberam Dei, aliud supponere illam in ipso Deo, quasi subiecto; quis enim dubitet per scientiam simplicis intelligentiæ præsciuisse Deũ in sua æternitate prius ratione, quam vellet creare mundum, se posse voluntariè, ac libere creare mundum? quomodo enim posset velle illud creare, nisi præsciret se posse id facere, & voluntatem suam esse efficacem, vt si voluerit ad id determinare, id faciat? Illa ergo præscientia includit in suo obiecto volitionem liberam Dei sub illa conditione, si determinetur, licet nondum supponat illam determinatam. Sunt ergo illa duo valde diuersa. Vnde in præsenti sententia sensus est, prius ratione, quam Deus supponatur habere in se decretum liberum, ac determinatum, quod voluntas creata velit, præscire, quid hæc voluntas in tali opportunitate, aut circumstantiis, volitura sit, si Deus etiam ipse voluntate sua libera offerat sufficiẽtem, ac necessarium concursum ex parte sua, etiamsi nondum intelligatur Deus habere tale decretum offerendi, vel non offerendi concursum.

7. Hanc sententiam sic explicatam docuerunt à quadraginta, vel pluribus annis Patres Societatis, & plures ex illis, qui per Dei gratiam & sanę fidei, & prudentiæ, ac religionis, & nõ mediocris doctrinæ, ac eruditionis nomen, & auctoritatem non modicam obtinuerunt. Tenet illam expressè Cardinal. Tolet. super Luc. c. 10. annot. 18. Bellar. libr. 2. de Amiss. grat. c. 17. ad 1. & latius lib. 1. de Grat. & lib. arb. c. 12. & 13. & lib. 4. c. 15 Fonseca lib. 6. Metap. c. 11. q. 4 sect. 8. Molin. in Concord. disp. 17. ad art. 13. Valentia 1. p. qu. 14. art. 13. punct. 1. & ibi Vazq. disput. 67. Lessius in Opusc. de Auxil. ca. 19. Benedict. Pereir. libr. 16. in Genes. cap. 11. disp. 7. circa illa verba; *Non desistent à cogitationibus suis*, Maldonat. Matth. 11. & D. Barradas ad eundem locum tom. 3. libr. 2. cap. 11. Albertinus in suis Corol. in 3. q. 3. Theolog. dub. 1. Ioan. Lorin. Actor. 16. ad ver. 6. Quibus ego fidenter adhæsi.

Abhinc 40. annis cœpit nostra sententia.

8. Nec vero in hac causa soli fuimus, alij enim grauissimi omnium ordinum viri, vel recentiores, vel æquales eandem sententiam vt verissimam amplexi sunt. In primis Algarbi. Episcopus tractat. de Auxil. disp. 2. p. 3. num. 23. & disp. 3 part. 4. num. 6. Diotalenius in egregio opusculo de hac ipsa scientia. Et latè Alexand. Pesantius 1. part. quæst. 14. art. 13. præsertim disput. 3. & vlt. P. Lorca Theologiæ Primarius Complutensis 1. 2. tom. 1. disput. 4. de Actib. human. § *In secundo puncto* circa finem, & Ludouicus Tæna, prius in eadem Vniuersitate Primarius super epist ad Hebr. cap. 4 difficult. 6. num. 12. Item Ioan. Alphonsus Curiel. Salmanticæ insignis Primarius Theologus in libr. Controuersiar. in 7. alias 1. ad locum Sapien. 4. *Raptus est, &c.* quamuis enim dubium se ostendat, & non parum fundamenta nostræ sententiæ eneruare conetur, tandem eam vt probabiliorem eligit, & in hoc etiam dicitur mutasse sententiam, quod hactenus examinare non licuit. Ante hos vero docuit hanc sententiam Stapleton. In Antidot. Euangel. ad 11. cap. Matth. vbi etiam Molinam, & Gregorium de Valent. honorifice allegat. Idem habet in Antid. ad epist. ad Roman. cap. 9. ad versic. 12. § *Deum altitudinis &c.* Eandem sententiam ex professo disputat, & affirmat Alphonsus Mendoca in Quodlib. 7. scholast. *Nulla ratione* (ait) *neganda est Deo certa, infallibilis, & determinata cognitio illorum euentuum conditionatorum, & oppositum, qui asserunt, plurimum derogant thesauris sapientiæ, & scientiæ Dei, & ipsius capacissimæ cognitionis immensitati* Et licet postea inter varios modos huius scientiæ illum de cognitione in præuio decreto referat, & vt probabilem relinquat, non simpliciter illum approbat, sed alium addit postea, & plures antea posuerat, & certum credit non limitari immensitatem diuini intellectus ad præuium decretum. Eandem sententiam expresse tenet Corduba dicto libro primo suarum quæstionum quæstione 55. dub. 10 §. *Sed nota 2.* vbi ait, Deum in æternitate sua non prius determinare suam voluntatem ad concurrendum in tempore cum voluntate creata ad talem actum particularem, quam præuideat, quod nostra voluntas sit applicata, & disposita se determinabit ad volendum, vel nolendum, seu ad producendum hunc, vel illum actum; *Tunc* (ait) *& non ante diuina voluntas se determinat ad volendum talem actum.* At futura determinatio voluntatis nostræ ad talem actum eliciendum contingens est; ergo ex sententia huius Auctoris præscit Deus illud futurum contingens ante absolutum decretum suæ voluntatis. Et reddit rationem, quia aliàs non posset concordare libertas voluntatis cum concursu diuino. Præterea eidem sententiæ subscripsit Cumelius, & quod attinet ad ipsam scientiam, tanta asseueratione illam affirmat, vt in 1. part. quæst 14. art. 13. disput. 8. in concl. 1. dixerit non esse tutum negare infallibilem, & certam cognitionem contingentium conditionatorum in Deo. A qua sententia non recessit in Opusc. nam in dicta dispu. 1. secundi tomi, addit, *Neque esse tutum: neque vllo pacto ferendum*, præsertim de his conditionatis, quæ in Scriptura reuelata sunt.

Viri grauissimi qui eandem amplectuntur sententiam.

Ante hos ẽt, & ante nos omnes, hanc sententiam tuetur Soto lib. 3 summular. c. 8. lect. 3. & illam ponit inter prima Dialecticæ rudimenta, tanquam rem illo tempore communiter receptam, & extra controuersiam existentem. Ita verò illam sententiam explicat, vt dicat, in his conditionalibus esse veritatem cognoscibilem ab ipso DEO, non in vi illationis, sed solum ex eo, quod de facto nunquam poneretur in re antecedens sine consequente. In quo plane supponit non cognosci in aliquo decreto, vel priori influxu prædeterminante, nam tunc veritas illa esset tantum ex vi illationis, quod ipse negat. Nec refert, quod de propositionibus promissiuis, sub cõditione loquar, quia in illis includitur hæc conditionalis, si ille impleßet conditionem, iste impleret promissum, quæ est mere conditionalis cõtingens, quam ait Soto solum Deũ nosse, an sit vera, vel falsa, quando conditio non est implenda, imo quod magis est, etiam quando conditio impleri non potest, vt apertè dicit in solutione ad 1. in fine. 9.

Soto secundæ sententiæ fauet.

Præterea magis theologicè hac scientia conditionata futurorum ad explicanda diuinæ gratiæ auxilia nostris temporibus vsi sunt Driedo in Concord. p. 1. ca. 4. ad 3. vbi exponendo verba quædam Ambrosij exponentis illa verba *Miserebor, cui miserebor*, hoc est, *Misericordiam dabo, quem præsciui conuersurum*, & illa, *hoc est dare cui est dandum, & non dare cui non est dandũ; vt illum vocet, quem sciat obedire; illum autem non vocet, quem sciat non obedire*, addit ipse Driedo. *Voluit Ambrosius obedientiam, seu cordis conuersionem præuisam à Deo esse finem vocationis, perinde atque finis gratiæ, seu vocationis est vsus gratiæ.* Et addit. *Quia rationabile, ac decens est Deum dare gratiam ei, quem nouit bene vsurum gratia, idcirco dare illi, est dare cui est dandum* In quibus verbis supponit præscire Deũ, an homo sit bene vsurus vocatione, prius quam velit dare illam, quod non potest esse, nisi per scientiam conditionatam, Et similiter tractans inferius senten- 10.

Driedo, & alij hac scientia vtuntur ad explicanda diuina auxilia.

tiam Augustini, dicit: *Consensum liberi arbitrij esse ex motione Patris cœlestis sic trahentis illum, qualiter aptum nouit.* Quæ notitia conditionata etiam est, vt constat; nec ab illo Auctore ponitur in præuio decreto Dei prædeterminante, nam illud sæpè negat, vt in lib. 5. videbimus. Et ibidem paulò inferius ita exponit verba similia Chrysostomi, quem constat etiam apud Aduersarios illa decreta prædeterminantia ad extra liberum arbitrium non posuisse. Eodem modo hac sententia vtitur Ruard. art. 7. vt latius in lib. 5. videbimus, ne sæpius eiusdem Authoris verba repetamus. Et eadem ratione possunt pro hac sententia allegari omnes catholici Doctores, qui putant omnem antecedentem necessitatem factam voluntati, repugnare libertati eius, & nihilominus saluant gratuitam Dei electionem, & prædestinationem, & gratiæ, ac vocationis efficaciam; hæc enim sine hac præuia scientia conditionata subsistere non possunt, vt contra nos argumentando, aduersarij fatentur. Sic autem maxime potest allegari Vualdens. in Doctrinal. fidei cap. 23. & 25. vbi inter alia multa habet hæc notanda verba. *Certè ille, qui facit concordiam in sublimibus, non faceret illam concordiam inter necessitatem, quam Augustinus appellat extrinsecam, & Anselmus præcedentem, & liberum arbitrium.* Eodem modo potest referri Roffens. art. 32. §. *Nemo sane*, & sequentibus.

10. *Antiqui Theologi, qui pro hac sententia allegari possunt.* Ex antiquis Theologis omisso pro nunc D. Thoma; cuius mentem in speciali capite inuestigabimus; allegari inprimis possunt omnes, qui negant Deum cognoscere futura libera in efficaci proposito suę voluntatis, vt sunt Marsilius in 1. q. 4. Ocham. dist. 38. q. 1. & ibi Gabr. q. 1. art. 2. & præsertim Gregor. qu. 2. art. 2. vbi contra Scotum dicit, tolli libertatem, si futura contingentia cognoscuntur à Deo, vt determinatè vera in suo decreto. Et addit, in omni signo, quo cogitetur propositio de futuro ante decretum, esse determinatè veram, vel falsam. Ex quo principio euidenter sequitur idem sensisse de illis futuris conditionatis, vt repræsentatis in intellectu diuino per scientiam simplicis intelligentiæ ante omne decretum liberum. In quo fundamentum contrariæ sententiæ euertit, vt constat. Illa autem sententia inter antiquos Theologos valde communis est, vt infra libr. 5. ostendemus, referendo illos, qui negant, dari causis secundis auxilium præuium prædeterminans illas, & simultaneum non putant dari ex absoluta efficaci voluntate antecedente, sed vel ex concomitante, vel ex voluntate includente aliquam conditionem. Fauent etiam huic opinioni, qui dicũt aliquam præscientiam ad prædestinationem supponi, vt Ægidius in 1. d. 40. qu. 2. art. 2. Id enim non videtur posse intelligi, nisi de hac præscientia conditionata: nam absoluta vel sequitur prædestinationem, vel est ipsa prædestinatio. Et hoc modo merito potest pro hac sententia allegari Ioannes Arboreus tom. 1. Theosoph. lib. 4. cap. 11. vbi exponens vocationem, quæ ab Augustino vocatur *secundum propositum*, dicit, *Hoc propositum ad præscientiam, & prædestinationem Dei pertinet, nec prædestinauit aliquem, nisi quem præsciuit crediturum, & sequuturum esse vocationem.* Hæc enim præscientia, cum ponatur antecedere vocationem, & propositũ eius, non potest esse, nisi conditionata. Denique fauent huic sententiæ, qui dicunt effectum contingentem posse certo cognosci ab eo, qui omnes causas comprehenderit, & omnia, quæ possunt illas impedire, vel non impedire: nam in hoc eadem est ratio de effectib⁹ futuris in tempore, & de futuris possibiliter, vt est manifestum; tenet autem id Argent. in 1. d. 40. art. 3. ad 6. contra 1. concl. & alij, vt infra attingemus.

11. *Secunda sententia longe primã superat authoritatè.* Hæc ergo sententia auctoritate Theologorum nõ solum recentiorum, sed etiam antiquorum Scholasticorum longè contrariam superat, dummodo contra illam non stet D. Thomas, quod nunc supponimus, & infra ostendemus. Quapropter nullus potest illam nouam vocare, nisi qui vel antiquos non legerit; aut de nominibus voluerit potius disputare, quam de rebus. Fundamentum autem huius sententiæ primario nititur in auctoritate Scripturæ, & Patrum: quia vero auctores vtriusque partis illos in suum fauorem allegant, paulatim singula expendere necesse est, postea vero vim rationum expendemus. Quia vero auctores prioris sẽtẽtiæ diuisi sunt, nam, vt dixi, multi eorum simpliciter negant talem scientiam certam, alij vero illam admittunt, limitant tamen illam ad modum habendi illam post decretum liberum, & in illo; ideo prius stabiliemus veritatem, & certitudinem talis scientiæ, nihil enim supponere volumus, ne aliqua ex parte rem infectam relinquamus. Postea vero ostendemus modum illum talis præscientiæ in proposito non solum esse alienum à Scriptura, & Patribus, & sine fundamento excogitatum, sed etiam absolutè impossibilem.

CAPVT II.

Deum habere certam, & infallibilem scientiam futurorum contingentium conditionatorum ex Scriptura, prout à Patribus intellecta est, ostenditur.

Nihil ferè possum in hoc capite addere his, quæ de eodem argumento in libr. 2. de scient. Dei dixi, nec tamen omnia repetam, sed duo, vel tria testimonia selectoria, quamuis vulgaria accuratius ponderabo. Primum est illud Matth. 11. & Luc. 10. *Væ tibi corozain, væ tibi Bethsaida quia si in Tyro, & Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent.* In his enim verbis continetur quædam propositio de quodam futuro effectu sub conditione, qui nunquam de facto fuit, quia conditio illa impleta non est, & illa conditionalis propositio à Christo tanquam vera dicta est; fuit ergo certissima, & infallibiliter vera: ergo Christus, qui illam protulit, habuit scientiam certam, & infallibilem illius contingentis futuri sub conditione: ergo multo magis illam habet Deus. Et qua ratione vnum cognoscit, cognoscit omnia similia, quia eadem est de omnibus ratio. 1. *Probatur ex Sacra Scriptura. Matth. 11. Luc 10.*

Duæ sunt euasiones. Prima est, illum Christi sermonem non esse intelligendum tanquam propheticum, & ex certa scientia profectum, sed altero è duobus modis. Primò, vt non sit propria locutio assertiua, sed tantum figurata ad exaggerandum delictum Iudæorum, iuxta quendam vulgarem modum loquendi, quo solent homines exaggerare factum aliquod per comparationem ad aliud minus proportionatum. Vt ad exaggerandam ingratitudinem amici dicere solemus, si extraneo, vel inimico id fecissem, magis gratus fuisset: & ad reprehendendum fidelis delictum, Paganus hoc non fecisset, sicut dixit Paulus 1. Corint. 5. *Inuenitur inter vos fornicatio, talisque fornicatio, qualis nec inter gentes.* Ita ergo dici potest in præsenti. Quia non est nouum in Scriptura accommodare interdum sermonem ad vulgarem modum loquendi hominum, vt latè Riber. Amos. 2. num. 19. Cantapretensis. libr. 9. Hipothipos. regul. 2. Et hic locus videtur aptissimus, cum Euangelista dicat, ita fuisse loquutum ad exprobrandum Iudæis. Et hanc expositionem inter alias ponit Iansenius in Concor. cap. 47. non approbat tamen illam, nec in ea figit pedem, sed vt tolerabilem permittit. Neque negat, quin possint illa verba secundum veram, & propriam præscientiam intelligi; imò refert illam vt expositionem Augustini, eamque laudat, & defendit. Caluinus autem negauit constanter Christum loquutum fuisse ex præscientia, sed *ad communem humanæ mentis captum* (ait) *sermonem suum accommodauit.* 2. *Prima responsio. 1. Corint. 5.*

Alius modus exponendi est, vt licet Christus asserendo, & affirmando id dixerit, non tamen vt certum, 3. *Secunda responsio.*

tum, & infallibile, sed quantum ex dispositione talium hominum coniectari poterat. Quam expositionem indicauit etiam Caluin. relatus à Stapletonio ibi dicens: *Non disputat Christus quid præscierit Deus, sed quid facturi fuerint alteri, quatenus ex re ipsa percipi poterat.* Vnde Hilar. ibi canon. 11. quasi per paraphrasim dicens. *Forte illis credendi fuisset affectus si talium virtutum contemplatio contigisset.* Nam dicens, *Forte*, indicat non fuisse propheticam infallibilem reuelationem ex præscientia. Quæ particula paulò post additur ab ipso Euangelista Matthæo in simili exprobratione, comparatione Sodomorum facta, & in Græco eadem particula reperitur. Adduntque aliqui Christum non dixisse omnes Tyrios, & Sidonios fuisse pœnitentiam acturos, sed absolutè ciuitates illas, totum à parte nominans, quia plures essent credituri. Quod cum confusè tantum, & non de certis personis dixerit, certū esse poterat in causa, & in dispositione illorum populorum, quia non erant male affecti erga Christum. Denique hæc expositio sufficit ad exprobrationem, quam Christus intendebat, hoc enim solo titulo eos exprobrare voluit, quod essent magis indispositi ad credendum, quam essent Tyrij, & ideo dixit, Tyrios, & Sidonios leuius esse puniendos, quam Iudæos, non certe, quia credituri essent, quia propter futura sub conditione tantum, nec augetur, nec minuitur pœna: ergo id dixit Christus, quia tunc Tyrij non erant tam male affecti; ergo in hoc tantum ponit vim exprobrationis, non in eo, quod infallibiliter crederent. Et hæc expositio placet maxime pluribus ex modernis defensoribus primæ opinionis secundo modo explicatæ. Et eam constanter defendit contra Stapletonium Curiel vbi supra n. 62. & sequentibus.

4. Hæ autem expositiones essent quidem tolerabiles, si essent necessariæ, & si essent consentaneæ, vel non contrariæ traditioni Patrum, neutrum autem in eis inuenio. & ideo verba Christi simpliciter, vt assertiua, & vt infallibiliter vera, & vt ex præscientia prophetica accipienda iudico. Nam inprimis quod nulla sit necessitas cofugiendi ad figuratas locutiones, id est, quod agimus, & in discursu probabitur, & id supponunt Patres locum interpretantes. Inter quos Augustinus de Bono perseuerant. cap. 9. Vbi arguens Semipelagianos dicentes, homines iudicari secundum opera præscita sub conditione tantum, & nunquam futura, sic infert, *Nec damnarentur Tyrus, & Sidon, quamuis remissius, quam illæ ciuitates in quibus non credentibus à Domino Christo mirabilia sunt facta: quoniam si apud illas facta essent, in cinere, & cilicio pœnitentiam egissent, sicut se habent eloquia veritatis, in quibus verbis Dominus Iesus altius nobis mysterium prædestinationis ostēdit.* In quibus verbis euidenter docet Augustinus, primò illa verba Christi non fuisse vulgarem exaggerationem propter reprehensionem, sed fuisse *eloquia veritatis*, quæ non sunt nisi propria, & assertiua rerum verarum. Secundo docet, illa verba esse adeo certa, & infallibilia, vt si per pœnitentiam sic præscitam absoluendi essent peccatores Tyrij, & Sidonij proculdubio, nec remissiuè punirentur: iudicium autem Dei non fit per coniecturas, vel humanas præsumptiones, sed per certam, & infallibilem scientiam. Supponit ergo Augustinus talem fuisse illam scientiam, quam Christus habebat de tali pœnitentia. Tertio inde colligit Augustinus prædestinationis mysterium, quod etiam non satis colligeretur, nisi præscientia illa esset certa. Vnde subiungit. *Si enim quæratur à nobis, cur apud eos tanta miracula facta sint, qui videntes illa non fuissent credituri, & apud eos facta non sint, qui crederent, si viderent, quid respondebimus?* Vbi etiam pondero tam verum, & certum fuisse Augustino Tyrios, & Sidonios crediturros fuisse, si talia vidissent, quam fuit certum Iudæos audientes non credidisse. Denique postea expressioribus verbis, id Augustinus testatur, illa tamen in caput sequens reseruo, quia proprior est locus.

Nulla necessitas ita explicandi.

Iudicium Dei non fit per humanas præsumptiones, sed ex certa scientia.

Aequalis certitudinis comparatio.

5. Hinc idem Augustinus in Enchirid. capit. 95. *Tunc* (id est in die iudicij ait) *non latebit, cur apud quosdam non factæ sunt virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent illi homines pœnitentiam, & factæ sunt apud alios qui non fuerant credituri. Apertissime namque Dominus dicit, Væ tibi Corozain, &c.* Vbi verbum *apertissime*, attentissime considerandum est, explicat enim quanta certitudine id crediderit Augustinus. Nec aliter videtur sensisse Ambrosius, nam eadem verba exponens in Luc. 10. ait. *Docet grauiori pœnæ obnoxios fore qui Euangelium non sequendum, quam qui legem iudicauerint soluendam; eo quod Tyrus, & Sidon, si tanta virtutum cœlestium vidissent miracula, non despexissent remedium pœnitentiæ.* Vbi considero Ambrosium absque vlla hæsitatione, vel formidine verbis Christi innixum dixisse, quod Tyrij, & Sidonij non despexissent pœnitentiam, si illis æquè, ac Iudæis prædicata fuisset. Additque, ideo Iudæos grauius fuisse puniendos, quam Tyrios, & Sidonios, quia grauius peccabant, non credendo, quam isti naturalem legem violando. Quam rationem habent etiam Hieronymus, Chrysostomus, & alij; omnes tamen indicant præsciuisse Christum futuram pœnitentiam Tyriorum. Maximè verò id declarat Anselmus, iuxta doctrinam Augustini, & ideo dicit. Quamuis illos præuidebat Deus habiles ad conuersionem, non fuisse iniustitiam illis talem vocationem negare, quia alias erant peccatores, & gentiles, quibus statuerat non prædicari Euangelium, donec Iudæis esset oblatum, & ab eis repudiatum, & addit *Sed quare Deus negat gratiam* (vtique abundantiorem) *libenter suscepturis, & gratiæ consensuris, non est nostrum scire:* supponens profectò Tyrios, & Sidonios tales fuisse. Eodem ferè modo loquitur D. Thomas sibi allegans Augustinum, in dicto lib. de prædestinatio. sanctor. eiusque doctrinam sequens. Item de certa, & infallibili præscientia exponit illum locum Remigius, quem sequitur ibidem Abulensis q. 48. & in 51. dicit. *Christus testatur hic, quod si Tyrijs, & Sidonijs fuisset Euangelium prædicatum, pœnitentiam egissent.* Et in 52. explicans particulam, *forte*, positam in posterioribus verbis de comparatione Sodomorum dicit cum Remigio, positam esse, vt indicaretur, quod licet Deus certo id præscierit, & non sub dubio, non imponit hominibus necessitatem.

6. His addere possumus similem locum apud Ezechiel. capit. 3. *Non ad populum profundi sermonis, & ignotæ linguæ tu mitteris.* Et infra. *Et si ad illos mittereris, audirent te.* Vbi Hieronymus, & Theodoretus illa verba interpretantur esse propheticè dicta ex vera, & infallibili præscientia Dei. Neque est, cur in eis fingamus exaggerationem, aut figuratum, & vulgarem loquendi modum. Denique ad vtrumque locum potest accommodari regula Augustini de interpretatione Scripturæ, vt proprietas verborum, & rigorosa veritas seruetur, vbi vel auctoritas, vel necessitas non cogit aliter interpretari. Hæc enim regula non solum intelligenda est de singularum dictionū proprietate, sed multo magis de totius sentētiæ proprio, & non figurato sensu literali. Quod maximè locum habet vbi proprius, & rigorosus sensus magis deseruit intentioni loquentis, quam figuratus, vt in præsenti considerare licet in verbis Christi; nam licet, iuxta alios sensus improprios aliqualis exprobratiò possit subsistere, multo est maior, & efficacior, si intelligamus, Christum ex propria præscientia loqui, quia sic comparatiò est ad confundendos, & conuincendos Iudæos aptior. Denique hoc modo magis ostenditur in illis verbis diuina Christi sapientia, & potentia virtutis eius, magnumque mysterium gratiæ, & prædestinationis eius. Non est ergo in hoc testimonio à verborum proprietate, & communi Patrum auctoritate recedendum, vt etiam moderni interpretes grauiores communiter senserunt, Caietanus, Maldonat. Toletus, & alij. 7.

Neque aliud sensit Hilarius, sed particulam *forte* posuit, quia Matthæus illam posuerat, vnde creden-dum

Ezechiel. c. 3 & regula August. de Scriptura rectè interpretanda. probatur 2. opinio.

Hilarius, & particula forte secundum Augustin. intelligenda.

dum est in eodem sensu illam posuisse, Matthæus autem non posuit illam propter dubitationem, aut incertitudinem cognitionis. Primò quidem quia probabile est, particulam græcam illi correspondentem ἄν, magis esse expletiuam, & confirmatiuam sermonis, quam dubitationis, vt latè cōprobat ex Scriptura Salmeron in Proleg. 16. Et quamuis possit etiam esse potentialis, & ideò ab interprete vulgato in illo loco per particulam, *fortè* translata fuerit, nihilominus seruanda est regula Augustini tract. 37. in Ioann. *Forsitan, dubitationis verbum est, quando dicitur ab homine ideo dubitante, quia nesciente, cum vero dicitur à Deo verbum dubitationis cum Deum nihil vtique lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur diuinitas.* Et idem notat idem Augustin. in Psal. 2. circa fin. & Chrysost. hom. 78. in Matth. & Hieronymus, & Theodoretus in dictum locum Ezechiel. 3. & Ierem. 26. & Gregor. hom. 9. in Ezechiel. vbi ait vocem illam dubitationis vsurpatam in eloquio diuino aliquod aliud mysterium significare, scilicet, vel libertatem arbitrij, vel quòd præscientia Dei non imponat humanæ voluntati necessitatem, vel quod in paucis contingere debeat id, quod prædicitur, vel quia non vult Deus homines in desperationem, vel nimiam securitatem inducere, quæ omnia in præsenti optimè possunt accommodari. Quomodocunque ergo illa particula ab Euangelista posita sit, nullo modo significat dubitationem, aut coniecturalem sermonem. Neque etiam existimandum est, eo quod Dominus simpliciter de Tyro, & Sidone loquutus sit, non designando certas personas, eas non cognouisse, sed in confusa tantum cognitione perstitisse: talis enim cognitio non caret imperfectione propter confusionem, nec potest esse omnino certa, cum in morali tantum coniectura fundetur: aut non tam erit cognitio effectus, quam dispositionis causæ. Quæ omnia repugnant vel perfectioni Christi, vel proprietati verborum eius, nam de ipso effectu, & satis in particulari loquitur, cum & modum, & tempus, seu accelerationem pœnitentiæ indicet, dicens, *Olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent.* Non potest ergo de certitudine illius prophetiæ dubitari, nec quod fuerit à propria, & prophetica scientia profecta. De modo autem, quod pertinet ad aliam illorum verborum interpretationem, postea dicemus.

Aliud principale testimonium.

8. *1. Reg. 23. scientiâ conditionata allocutus Dominus Dauid.* SEcundum, & potissimum fundamentum huius veritatis sumitur ex responsione Dei. 1. Regum 23. Cum enim Dauid fugiens Saulem, se in Ceilam recepisset, & Saul obsidere vrbem, & illum comprehendere deliberaret, consuluit Dauid Dominum dicens. *Si tradent me viri Ceilæ in manus eius? Et si descendet Saul, sicut audiuit seruus tuus, Domine Deus Israel indica seruo tuo. Et ait Dominus. Descendet: Dixitque Dauid. Si tradent me viri Ceilæ, & viros, qui sunt mecum, in manu Saul? Et dixit Dominus. Tradent.* Postea vero fugiente Dauid, nec Saul obsedit ciuitatem, nec Ceilitæ tradiderunt Dauid. Fuit ergo illa reuelatio purè conditionalis, duasque contingentes propositiones conditionales continuit: Vna fuit, *Si Dauid perseuerauerit intra Ceilam, Saul descendet ad obsidendam ciuitatem.* Altera est. *Si Saul descenderit, & obsederit ciuitatem, viri Ceilæ tradent Dauid.* Optime ergo sciebat Deus veritatem illarum propositionum, aliàs non fuisset infallibile ipsius responsum.

9. *Prima responsio.* Hunc locum, quamuis expressus satis videatur, duobus modis effugiunt auctores contrariæ sententiæ. Prior est, vt illis verbis nihil de futuro euentu reueletur, sed tantum de præsenti voluntate Saulis, & Ceilitarum. Supponit enim hæc expositio, Dauid non interrogasse Deum de futuro euentu, sed de voluntate, & deliberatione, quam iam tunc habebant, Saul, & viri Ceilæ. Nam, vt ille fugeret, satis illi erat, certo scire, quid machinabatur Saul, & quid cogitabant, & secum iam statuebant ciues circa traditionem eius, quia vero neutrum sciebat, sed de aduentu Saulis solum per famam audierat insidias eius, vt ipse dixit, consulendo Deum, & de consilijs secretis Principum Ceilæ nihil nosse poterat, voluit de his per diuinam reuelationem certior reddi. Vnde cum Dominus respondit; *Descendent, tradent.* Sensus est, hoc molitur Saul, & hoc cogitant viri Ceilæ. Nec expositio caret auctore, nam paraphrasis Chaldaica ita exponit interrogationes Dauid, *Num cogitans descendere? num cogitantes tradere?* Et in respōsione Dei addūt, *cogitat descendere, cogitant tradere.* Et Glossa Interlineal. ad verbum, *tradent*, hanc habet Glossam, *In voluntate habent, vt tradant*, & Matthias Thoringis replicator Lyræ ibi annotat. 1. etiam dicit Deum solum reuelasse, quæ Saul, & Ceilitæ habebant in corde, quia putat illam conditionalem non esse veram.

Nihilominus censeo hanc expositionem probandam non esse, multam enim vim infert Scripturæ verbis. Si autem licet verba Scripturæ propter priuatas opiniones additionibus, & improprietatibus verborum corrumpere, nihil certum erit in eius reuelationibus, & assertionibus: cum enim Scriptura expressè dicat, interrogasse Dauid, *Si descendet? Si tradent?* Et Deum simpliciter, & pleno ore respondisse, *Descendet, tradent*, quæ omnia sunt verba futuri euentus, quis audeat dicere Deum nihil de futuro euentu, sed solum de præsenti cogitatione, aut deliberatione certiorem fecisse Dauid. Vnde contra verba tam expressa nullius pōderis sunt Paraphrasis Chaldaica, vel Glossa interlin. Quod si addendo, & impropriando aliquid interpretandum est, exponantur potius hoc modo illi auctores, quam Scriptura. Cum enim significent reuelasse Deum præsentem cogitationem, & voluntatem, piè exponi debent, quod & voluntas præsens, & perseuerantia in illa vsque ad effectum, si Dauid non fugeret, fuerit reuelata. Alioqui eorum expositio admittenda non est, quia multum repugnat veritati, & proprio sermoni Scripturæ: quod generaliter reprehensibile est, quoties sine causa, vel vrgente auctoritate fit, vt sæpe diximus. Maximè verò in historica narratione, quæ solet esse simplex, & omnino propria. 10. *Responsio posita non est admittenda.* *Authores improprianda, non Scriptura.*

Accedit, quod ita intellexit verba illa Hieronymus lib. Quæstion. in 1. Reg. Vbi verbum Dei *Descendet* exponit, *Ac si diceret, Si hic steteris, descendet.* Et in verbo, *Tradent*, ait, *Iste est sensus, Si descenderit Saul, & hic te inueniet, tradent.* Ex quibus Hieronymi verbis sumitur optimum argumentum, nam interrogationem Dauid non solum de præsenti tempore, sed maxime de futuro, & addita, vel subintellecta cōditione, vel vna, vt in prima interrogatione, scilicet, si hîc permansero, veniet Saul? vel duplici in altera interrogatione, videlicet, si hic perseuerauero, & Saul venerit, tradent me? at vero interrogatio de sola præsenti cogitatione, aut voluntate non recipit conditionem, vt per se constat: ergo non fuit illa interrogatio Dauid, & consequenter neque Deus in illo sensu respondit. Eiusdem sententiæ fuit Theodoret. lib. Quæstion. in 1. Reg. n. 54. Vbi de Dauid ait, *Diuina Scriptura ostendit eius pietatem, semper enim Deum sciscitans, & aciem instruebat, & quiescebat.* Et addit. *Cum itaque resciuisset Saulem accedere, &c. Sciscitatus est, num eum essent tradituri, & cum ex eo didicisset eos esse dedituros, migrauit in alium locum.* Expressius Lyra Dei verbum, *Descendet*, ita exponit. *Si manseris in ciuitate, descendet*, & verbum, *Tradent*, ita. *Si manseris in ciuitate & Saul illuc venerit, tradent. Itaque conditionalis est vera, quamuis neutrum euenerit.* Quam sententiam defendit ibi Burgensis, quia illa conditionalis vera est, & necessaria, vt subest scientiæ Dei, esto secundum se ex vi solius illationis non sit necessaria. Et idem tanquam certum supponit ibi Abulens. q. 13. 11. *Literalis ac propria expositio.*

12. *Secunda responsio Scriptura interpta.* Alter modus fugiendi vim huius loci est, Dauid quidem interrogasse de futuris euentibus, & Deum de eisdem

re eisdem respondisse, non tamen ex certa scientia, sed ex coniectura, non quod vel scientia Dei in se formaliter spectata sit tantum probabilis, nec dictum eius in eo sensu accipiendum sit, in quo sit fallibile, sed quod Deus euidentissimè cognoscat præsentem dispositionem talium voluntatum, ratione cuius sunt magis propensæ in hunc effectum, &, quantum est ex vi illarum, verisimilius est illum effecturas, quam alium, ita vt illud, *verisimilius*, ex parte obiecti accipiatur, non ex parte scientis. Et in simili sensu verba reuelationis accipiantur, scilicet *tradent*, subintelligendo, quantum ex proposito, & dispositione talium voluntatum coniectari potest. Et suadent hanc expositionem alijs Scripturæ exemplis, in quibus Deus absolutè loquitur, & tamen reuelatio non est absoluta, sed sub intellecta conditione, vt in Niniuitis Ionæ 1. & in Ezechia, cum illi Isaias cap. 38. dixit, *Morieris*. Et idem in comminatorijs prophetijs inuenitur, vt obseruat D. Thomas. 2. 2. q. 171. art. 6. ad 2. & 1. part. quæst. 19.

13. *In quo conueniat secunda responsio cum 1. differat etiam à nobis.*

Hæc vero expositio partim conuenit cum præcedenti, partim addit aliquid minus probabile. Conuenit enim quatenus ait, Deum certo non reuelasse Dauid, nisi præsentem actum, vel dispositionem personarum; addit a. etiam reuelasse, tales homines in ea voluntate permansuros fuisse vsq; ad effectũ, hoc tamen non absoluta assertione, sed subintellecta limitatione, quantum ex dispositione causarum iudicari poterat. Nos autem inprimis dicimus Deum nihil de præsenti dispositione illorum hominum habitatorum Ceilæ reuelasse, præcisè enim dixit, *tradent*, & fieri poterat, vt tunc non haberent tale propositum, nec aliam affectionem ad illum effectum vehementer inclinantem, & nihilominus postea ex sua libertate id facerẽt. Ergo sine fundamento in reuelatione, vel in verbis Scripturæ cogitatur, quicquid de illo affectu dicitur. Deinde dicimus alienum valde esse à diuina perfectione coniectura vti, & ex illa sola absolutum proferre sermonem, *Non enim opinatur diuinitas*, vt Augustinus dixit. Nec refert dicere, illud non esse iudicium opinatiuum, sed certum de probabilitate effectus euenturi ex talibus causis, nam quod attinet ad imperfectionem cognitionis de tali effectu futuro, in idem redit, vel recurrendum est ad aliam responsionem, quod alia non est cognitio effectus vt futuri, sed tantum vt possibilis ex tali causa cum maiori propensione, quod iam reiectum est, quia est contra veritatem verborum, nisi illis magna vis fiat, & ad figuratos sensus transferantur. Limitare autem diuinam scientiam, vt non possit de tali effectu, vt futuro, nisi coniecturalem cognitionem assequi, multum certe derogat diuinæ perfectioni, & ideo hanc etiam limitationem voluit excludere Augustinus, cum dixit. *Non opinatur diuinitas.*

14. *Coniecturalis interpretatio contra veritatem & proprietatem.*

Et præterea hoc etiam est aut contra perfectam veritatem Dei in loquendo, aut contra vim verborum dictæ reuelationis: nã dubia pro certis affirmare contra veritatẽ est, ibi a. Deus simpliciter affirmauit, *Tradent*, & eo ipso, q; ipse dixit, certum esse voluit: ergo propriè accipiendo illa verba, contra veritatem erant, si illa reuelatio ex sola coniecturali cognitione oriebatur. Si autem ad saluandam verborum veritatem, subintelligenda dicatur limitatio, *quantum est ex parte causarum*, hoc ipsum est miserum refugium contra verborum vim, & simplicem intellectum. Vnde non saluat simplicem veritatem. Quia absoluta locutio, quæ simpliciter sumpta est falsa, & solum per subintellectam additionem est vera, nõ est vsurpanda à viro prudente, nedum ab ipso Deo, nisi vel consuetudo loquendi id habeat, vel aliqua specialis causa, & necessitas id postulet; neutrum autem in præsenti inuenitur.

15. *Confirmatio ex incommodis, quæ sequuntur ex solut.*

Et confirmatur; quia alias potuisset Dauid dubitare, non obstante tali reuelatione diuina, an esset tradẽdus à Ceilitis, etiam veniente Saule, nec teneretur maiorem fidem adhibere illi respõso Dei, quam si à dæmone datum esset, quantum est ex parte cognitionis: vtrumque autem videtur absurdum. Item fingamus in eo casu Ceilitas habuisse animum, & dispositionem magis propensam ad nõ tradendum Dauid, eumque postea expectasse, & non fugisse, tunc, si vera est illa interpretatio, potuisset cõtingere, vt expectante Dauide, & veniente Saule, viri Ceilæ pro suo arbitrio mutarent propositum, vel affectionem, & traderent Dauid, quia hoc non esset contra reuelationem Dei in illo sensu factam. At profecto non immeritò conqueri posset Dauid, quod esset à Deo deceptus, talisque euentus multum derogaret auctoritati Dei loquentis. Ergo non est verisimile, aut Deum consulturum esse illo modo, si non speraret certam cognitionem de futuro, vel non futuro euentu sub tali, vel tali conditione recipere: aut Deum fuisse responsurum, si de re non sibi cognita loqueretur. Et simpliciter mihi videtur incredibile, & Deo indignum sentire, non posse illum absolutum, ac certum responsum dare de tali euentu, si de illo interrogaretur. Est ergo illa expositio contra factum ipsum, prout à Scriptura refertur, & contra summam Dei perfectionẽ, considerando ipsam vt possibilem, quicquid fuerit de facto.

Neque sunt similia exempla de alijs reuelationibus comminatorijs, vel tacitam conditionem includentibus, tum quia in comminationibus est ille valde vsitatus modus loquendi, quasi per se, & ex vi materiæ includens talem conditionem, tum etiam quia conditio subintellecta in alijs locutionibus non prouenit ex impotentia (vt sic dicam) Dei ad certo cognoscendum id, quod affirmat, sed ex ipsamet voluntate Dei ab ipsamet in aliis locis reuelata. Vt in comminatione includitur conditio, nisi pœnitentiam egeris, quam reuelauit Deus aliis locis promittendo pœnitentibus remissionem, & dicens per Ieremiam cap. 18. *Repente loquar aduersus gentem, & aduersus regnum, vt eradicem, & destruam; & disperdam illud; si pœnitentiam egerit gens illa à malo se, agam & ego pœnitentiam super malo suo, quod cogitaueram, vt facerem ei.* Et similiter in prædictione mortis Ezechiæ, fuit conditio inclusa, nisi aliud à Deo impetraueris, q̃ conditio cõtinetur in ꝓmissione Dei, quod exaudiet orantes ad se, quando, & quomodo fuerit conueniens. Et ideo in illis, & similibus reuelationibus nec periclitatur veritas, vel auctoritas Dei, nec vis infertur verbis secũdum communẽ loquendi modum: Cuius signum est, quia non obstante tali comminatione, vel prædictione, potest qui audit, licitè dubitare de euentu, iuxta illud Niniuitarum apud Ioannem, *Quis scit, si cõuertatur, & ignoscat Deus.* Et ideo Ezechias statim, ac audiuit verbum Prophetæ, orauit ad Dominum, nõ credens prædictionem vt absolutam, & immutabilem, nam iuxta alias promissiones eiusdem Dei credidit esse possibilem mutationem in effectu, seu in causis. At verò hæc non habent locum, vbi reuelatio est absoluta, & non includit tacitam conditionem pendentem ex alia promissione, & voluntate Dei, sed solum ex illa conditione, quæ in ea exprimitur; tunc enim non licet de tali reuelatione dubitare, nec aliquid addere solum eo prætextu, quod Deus non potuerit certius illa cognoscere, hoc enim contra vim verborum est, & contra vsum Scripturarum, ac proinde contra verborum vim, & proprietatem. 16. *Comminationibus obiectis, satis fit, & nostra sententia confirmatur adhuc.*

Tertio expendi potest locus Ierem. 38. vbi variæ sunt propheticæ prædictiones conditionales Ieremię ad Regem Sedeciam: Vna est; *Si dixerit ad Principes Regis Babylonis, viuet anima tua & ciuitas hæc non succendetur igni, & saluus eris tu, & domus tua.* Cumque Rex respondisset, *Solicitus sum propter Iudæos, qui transierunt ad Chaldæos, ne forte tradar in manus eorum, & illudant me.* Adiecit Ieremias similem prophetiam. *Non te tradẽt*, vtiq; *Si exieris, &c.* In hoc ergo loco prædicuntur multi effectus contingentes, & pendentes ex libertate Chaldæorum, 17. *Egregius locus Ier. 38 nostra probans.*

dæorum, & futuri ſub conditione, quæ impleta non eſt, & ideo nunquam fuerunt. Profecta ergo eſt illa prophetia ex infallibili ſcientia Dei, & ad hoc ſignificandum præmittit Ieremias. *Hæc dicit Dominus exercituum Deus Iſrael*, Et inferius poſtquam dixit, *Non te tradent*, ſubiungit. *Audi quæſo vocem Domini, quam ego loquor ad te.* Vnde in tam perſpicuo ſermone non habet locum aliquis tropus, nec interpretatio de prædictione coniecturali in diſpoſitione humanæ voluntatis: tum quia volũtates Chaldæorum potius erant auerſæ, & diſpoſitæ ad occidendum Iudæos; tum etiam quia alias non peccaſſet. Sedecias non credendo, ac dubitando, & ob timorem ambiguum non exeundo. Atque ita hic locus videtur mihi conuincere id, quod nunc agimus, quod dari poſſit hæc ſcientia. Nam re vera non poteſt ille locus non intelligi de vevera, propria, & abſoluta prophetia, quantum ad veritatem rei reuelatæ, & ita planè exponunt Theodoret. D. Thomas, & Gloſſæ. Fortaſſe tamen quoad modum illius præſcientiæ non conuincit contra primam ſententiam primo modo explicatam, de quo poſtea dicam.

18. *Noſtra ſententia pluribus alijs Scripturæ teſtimonijs probatur.* Quarto videtur ſatis efficax locus Actor. 22. Vbi Paulus narrat vidiſſe ſe Dominum dicentem ſibi. *Feſtina, & exi velociter de Ieruſalem, quoniam non recipient teſtimonium tuum de me.* Quæ verba euidenter includũt conditionalem propoſitionem, *Si Hieroſolymis prædicaueris, non recipient teſtimonium*, cum enim Paulus inde exierit, & non prædicauerit, ille effectus nunquam fuit abſolute futurus: ergo fuit reuelatus ſub conditione. Quis autem audeat dicere illam non fuiſſe veram, & abſolutam reuelationem de tali effectu ſub conditione futuro, aut Chriſtum fuiſſe ex coniectura, aut non ex certa ſcientia loquutum? Quinto facit illud Exod. 3. *Ego ſcio, quod non dimittet vos Rex Aegypti, niſi per manum validam.* Nam illa ſcientia de conditionali euentu erat, & ipſum verbum *ſcio*, ſatis indicat cognitionem certam, & euidentem, maxime coniũctum cum pronomine *Ego*, quod denotat, illam ſcientiam eſſe diuinam, ac proinde omnino infallibilem. Et ita exponit ibi Theodoretus quæſt. 8. Sexto addi poteſt illud tertij Regum 11. Vbi refertur Salomonem adamâſſe mulieres alienigenas *de gentibus, ſuper quibus dixit Dominus filijs Iſrael, Non ingrediemini ad eas, neque de illis egredientur ad veſtras, certiſſime enim auertent corda veſtra, vt ſequamini Deos earum.* In loco autem Exod. 34. ſolum dictum fuerat. *Nec vxorem de filiabus earum accipies filijs tuis, ne poſtquam ipſæ fuerint fornicatæ, fornicari faciant filios tuos in Deos ſuos.* In quibus verbis per ſe ſpectatis, vt indicauit D. Thomas prima ſecundæ, q. 105. art. ad 6. ſolum ſignificari videtur periculum, & occaſio moralis, tamen per hoc non excluditur, quin fuerit tale illud periculum, vt in re ipſa ex illo eſſet futurus effectus, & ita in alio explicatur Deum certiſſima ſcientia nouiſſe in pluribus, & in quibus ille effectus poſita conditione implendus eſſet. Fateor tamen poſſe illam certitudinem referri ad effectus, & lapſus, quos Deus abſoluta ſcientia futuros eſſe ob ſimilem occaſionem præcognouit. Deniq; induci poteſt illud Matth. 24. *Niſi breuiati fuiſſent dies illi, non fuiſſet ſalua omnis caro.* Cui conſonat illud Iſai. 1. *Niſi Dominus reliquiſſet nobis ſemen, ſicut Sodoma & Gomorra fuiſſemus.* Et ſimiles ſunt aliæ locutiones in Scriptura: ſed non omnes æquè vrgentes.

19. *Iudicium huius opinionis.* Et ideo illis non obſtantibus, aliqui dicunt non probari hanc ſcientiam efficaciter ex Scriptura. Qui ſi per *efficaciter* intelligant, id eſt, non conuinci rem eſſe de fide certam, rectè dicunt, quia Scriptura non tam euidenter loquitur, quin aliquam euaſionem patiatur. Et cum Eccleſia nihil in hoc definierit, nec proprium ſenſum illorum teſtimoniorum declarauerit, per ſe non ſufficiunt ad certam, & infallibilem fidem faciendam. Si autem negare velint, illa teſtimonia eſſe efficacia ad faciendam magnam fidem humanam, & intra latitudinem opinionis longè probabiliorem: immeritò id dicunt: non video enim quæ maiora teſtimonia, vel in numero, vel in verborum proprietate, & energia ad veritatem aliquam nondum de fide certam perſuadendam deſiderari poſſint. Maximè cum ille ſenſus talium teſtimoniorum ſit conſentaneus expoſitionibus Patrum, qui illa exponendo attigerunt. Cumque oppoſita ſententia nullum in Scriptura habeat fundamentum, vt etiam defenſores eius fatentur, negari non poteſt, quin hæc ſententia, quam defendimus, valde probabiliter ex Scriptura colligatur. Accedit tandem, quod contraria ſententia nihil ex Scriptura, niſi quædam generalia principia, non ad ſuam opinionem ſuadendam, ſed ad noſtra fundamenta eneruanda poteſt inducere. Qualia ſunt, quod Deus interdum, ac ſæpe loquitur de futuris effectibus iuxta diſpoſitiones cauſarum ſecundarum, etiamſi aperte id non explicet, vt notat D. Thomas 1. p. q. 19. art. 6. ad 2. ex Iſai. 38. & 2. 2 q. 171. art. 6. ad 2. ex Ionæ 3. & Ierem. 18. Et idem ſumitur ex Ierem. 23. Ezechiele 2. & tertio. Geneſ. 3. Exod. 23. Deuteronom. 4. & ſeptimo. Vnde ſuadere volunt omnia allegata teſtimonia poſſe hoc modo exponi. Præſertim cum addatur particula, *Forte*, quæ licet in aliquibus locis non ſumatur in ſignificatione propria, nihil vetat in alijs propriè ſumi, & conſequenter ita poſſe in prædictis locis exponi.

Sed hæc, quæ (vt dixi) generalia ſunt, non rectè applicantur. Vt enim verum ſit, Deum interdum loqui de futuris iuxta diſpoſitionem cauſarum ſecundarum, nõ eſt id pro libito applicandum ad quamcunq; prædictionem futurorum, alias deſtruitur certitudo prophetica iuxta doctrinam Auguſtini libr. de Vnit. Eccleſ. capite 9. & libr. 3. de Doctrina Chriſtiana cap. 10. Oportet ergo & locorum circumſtantias, & doctrinas, ac expoſitiones Patrum obſeruare. Illum ergo modum loquendi obſeruat Deus, vel in prophetijs comminatorijs, vel in effectibus, qui à ſua voluntate, & ex alijs promiſſionibus ab ipſo factis pendent, vt ſupra declaraui. Sæpè item inuenietur ille modus loquendi, in verbis Dei, quæ non continent reuelationem, ſed admonitionem, conſilium, aut reprehenſionem, vt in multis ex locis allegatis videre licet. Et in eis ſæpè additur particula *forte*, in omni proprietate intellecta. Hæc autem non poſſunt accommodari ad teſtimonia à nobis adducta, tum quia in illis continentur reuelationes diuinæ cum abſoluta aſſeueratione, & ſine circumſtantijs, quæ ſubintellectam cõditionem, vel improprietatem indicent. Nec particula *forte*, ſemper addita eſt, & non eſt dubium, quin ſæpe adiungatur vbi de rebus certiſſimis, & indubitatis ſermo eſt, vt Pſal. 80. *Si populus meus audiſſet me, forſitan inimicos illorum humiliaſſem.* Et Ierem. 6. *Erudire Ieruſalem, ne forte recedat anima mea ad te.* Et docent Patres ſuprà citati, ex quorum doctrina hęc proprietas melius ſeruatur in locis allegatis, vt oſtenſum eſt.

CAPVT III.

Plures ex ſanctis, & antiquis Patribus ſcientiam conditionatam in Deo cognouiſſe, præſertim Auguſtinum, & nullum eorum illam Deo negaſſe.

PRimum omnium tribuo ſententiam hanc Auguſtino in lib. de Corrept. & grat. ca. 8. vbi probans perſeuerantiam eſſe ex gratuito Dei dono, illos adducit in exemplum, qui cum eſſent iuſti, *donum perſeuerantiæ non habent, ſed ex bono in malum, deficiente bona voluntate mutantur*, & addit. *Reſpondeant, ſi poſſunt, cur illos Deus, cum fideliter, & pie viuerent, non tunc de vitæ huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum, & ne fictio deciperet animas eorum. Vtrum hoc in poteſtate non habuit, an eorum mala futura neſciuit? Nempe nihil horum, niſi per* 1. *D. Auguſt. verbis probatur.*

peruerſiſſimè, & inſaniſſimè dicitur. In quibus verbis illa, *an eorum mala futura neſciuit?* euidenter de ſcientia cõditionata intelliguntur, quia loquitur Auguſtinus de ſcientia, qua ſuppoſita, poſſet Deus, ſi vellet, rapere hominem, priuſquam talia mala committeret, etiam in ſenſu compoſito talis ſcientiæ, ſicut fecit cum illo, de quo Sapient. 4. dictum eſt. *Raptus eſt, ne malitia mutaret intellectum eius.* At vero ſemel ſuppoſita in Deo ſcientia abſoluta futurorum, non poteſt cum illa ſcientia locum habere antecedens mors, priuſquam talia committantur peccata, quia ſupponitur iam præuiſa vita vſque ad illud tempus.

2\. *Non de probabili coniectura, ſed de certa ſcientia eſt locus citatus.*

Loquitur ergo Auguſtinus de ſcientia conditionata, & dici non poteſt, ipſum loqui tantum de probabili coniectura ob pericula huius vitæ, tum quia expreſsè interrogat, *an eorum mala futura neſciuit?* vtiq; ſi viuerent, de ipſis ergo futuris malis loquitur: tum etiam quia ſola pericula vitæ præcognita, niſi etiam lapſus occaſione illorum futurus præuideatur, non poterant eſſe ſufficiens ratio rapiendi iuſtum, priuſquam malitia mutaret illũ, aliàs omnes iuſti ſtatim, ac iuſtificãtur, rapi debuiſſent, quia omnes in tali periculo verſantur. Quod ſi hoc reſtringatur ad ſpeciale periculum, in quo lapſus probabiliſsima coniectura timeatur, & in tali cauſa cognoſcatur; ſic non põt doctrina eſſe vniuerſalis: nam multi iuſti cadunt, qui non habent ſpecialia pericula, ſed facillimè occurrẽtibus tentationibus cedunt. Ergo non præcedit illa coniectura ſpecialis, quod eſſent lapſuri, ſi viuerent, nam multi, & fortaſſe plures ſimiles perſeuerãt ſemper in gratia inter ſimilia pericula, & ſimilia etiam gratiæ præuenientis auxilia, vt inter religioſos maxime conſiderare licet; & nihilominus de illis veriſsime dicitur, quod Deus præſciens ipſorum lapſum, potuiſſet, ſi vellet, eos rapere, ne malitia mutaret intellectum eorum. Nam doctrina Auguſt. vniuerſalis eſt, & in omnibus, qui de bono in malum mutantur, & ita pereunt, locum habet. Eo vel maxime, quod eſt valde alienum à doctrina, & mente Auguſtini, ſcientiam coniecturalẽ Deo tribuere, vt ex tract. 35 in Ioannem allegauimus. Loquitur ergo de certa ſcientia talium futurorum, quæ ſola, & Deo digna eſt, & propria, nam aliam coniecturalem in cauſa etiam dæmõ habere poteſt, imo ſi de omnibus periculis vitæ ſermò ſit, ẽt nos illam habemus. At Aug. aliquam ſcientiam Deo attribuit ſingularem, & illi propriã, quæq; ad altiſsimam eius prouidentiam, & prædeſtinationem ſufficiat. Igitur de inſcitia huic ſcientiæ cõtraria æquè, ac de impotentia ait Aug. *nonniſi peruerſiſſimè, & inſaniſſimè Deo attribui.* In quo ego nihil ex me aſſero, ſed ſolum quod Auguſtinus dicit, refero: qui autem Deo illam neſcientiam tribuũt, excogitent modum, quo ſub Auguſtini cenſura, non comprehendantur eum exponentes altero ex duobus modis, quos impugnauimus.

3\. *Auguſt. conſtans ſemper fuit in conditionata ſcientia.*

Secundo allego Aug. in epiſt. 49. q. 2. Vbi inquirens, cur Incarnatio tali tempore facta ſit, rationem reddit ex hac præſcientia, dicens. *Tunc voluiſſe in hominibus apparere Chriſtũ, & apud eos prædicari doctrinã ſuam, quando ſciebat, & vbi ſciebat eſſe, qui in eum fuerant credituri.* Reſpondent aliqui retractaſſe Auguſtin. locum hunc in lib. de Prædeſt. Sanctor. c. 9. Ego vero dico non ſolum non tractaſſe, ſed potius confirmaſſe. Sunt enim in hac ſcientia duo diſtinguenda, quæ pro his, quæ dicemus, ſunt valde notanda, ſc. eam eſſe, vel non eſſe, vel ſuppoſito quod ſit, ea vti ad reddendas rationes aliquorum effectuum prouidentiæ Dei. Nam licet veriſsime Deo talis ſcientia tribuatur, errari poteſt in vſu eius. Auguſtinus ergo in poſteriori loco retractat aliquo modo priorem, quoad vſum illius ſcientiæ, non quoad exiſtentiam eius in Deo, imo hanc iterum confirmat: verba enim eius ſunt. *Cernitiſne me ſine præiudicio latentis conſilij Dei, aliarumq; cauſarum, hoc de præſcientia Chriſti dicere voluiſſe, quod conuincendæ paganorum infidelitati, qui hanc obiecerãt quæſtionem ſufficere videretur? Quid enim eſt verius, quam præſciſſe Chriſtum, qui & quando, & in quibus locis in eum fuerant credituri?* In his ergo verbis recognoſcit Auguſtinus Deum habere illam ſcientiam, & non ſolum verum id cenſet, ſed ẽt nihil verius iudicat. Addit tamen potuiſſe ẽt dici, *tunc voluiſſe hominibus apparere Chriſtum, & apud eos prædicari doctrinam ſuam, quando ſciebat, & vnde ſciebat eſſe, qui electi fuerant in ipſo ante mundi conſtitutionẽ.* Per quæ verba nõ reprobat priorem ſententiam de ſcientia Dei conditionata, imo nec priorẽ rationem ſimpliciter tractat, ſed aliam altiorem addit, cauſamque aſsignat, cur illam omiſerit.

Hinc vero ſumunt occaſionem reſpondendi, admiſiſſe quidem Augu. in vtroq; loco illam ſcientiam, ſed in poſteriori loco declaraſſe, talem ſcientiam fundatam fuiſſe in abſoluto decreto voluntatis Dei, quo tales homines tali tempore futuros prædeſtinauerat. Sed de hoc puncto poſtea dicendum eſt, nunc. n. non de modo, ſeu medio, quo ſcientia illa videt futura, ſed ſolum de veritate ipſius ſcientiæ tractamus. Expedimus aũt alia verba in eadem epiſt. Augu. quibus illa reſponſio accommodari non poteſt: ſubiungit enim. *His enim temporibus, & his locis, in quibus Euangelium non eſt prædicatum, tales omnes in eius prædicatione futuros eſſe præſciebat quales non quidem omnes, ſed multi in corporali præſentia fuerunt, qui in eum, nec ſuſcitatis ab eo mortuis credere voluerunt.* Et infra. *Quid ergo mirum, ſi tam infidelibus plenum orbem terrarum Chriſtus prioribus ſæculis vouerat, vt eis apparere, aut prædicari merito nollet, quos nec verbis, nec miraculis ſuis credituros eſſe præſciebat.* Et ſimilia in fine repetit. At de his dicere poſſumus Chriſtum noluiſſe venire, aut Euangelium prædicari, quando, vel vbi ſciebat eſſe, quos ipſe ante mundi conſtitutionem ad non credendum elegerat, tum quia Deus nõ ſubtrahit illis auxilium, qui non ſunt illo bene vſuri, tum ẽt quia Deus ex ſe neminem eligit ad non credendum, vel vt damnetur, ergo ſaltem hæc præſcientia mali vſus gratiæ, ſi detur, non poteſt reſolui in electionem Dei: vt cap. ſequenti latius ponderabo.

4\. *De veritate ſcientiæ conditionatæ, non de abſoluto decreto ſermo eſt.*

Scio non defuturos, qui reſpondeant, reduci in non electionem; itaq; eo ipſo, quod Deus ſciuit, ſe non elegiſſe illos, ſcire potuit illos non conſenſuros, vel male vſuros vocatione gratiæ. Sed hoc non poteſt ſatisfacere, quia ſi ſit ſermo de electione mere negatiua, illa non eſt Decretum Dei liberum, ſed carentia decreti liberi, quæ non eſt operatiua ad extra. Vnde non poteſt efficaciter determinare liberum arbitriũ, vt propterea in ea infallibiliter ſciatur, quid eſſet ſub tali conditione futurum à libero arbitrio. Si vero ſit ſermo de poſitiuo propoſito non eligendi, illud etiam propoſitum cum ſolum habeat pro obiecto negationem alteriꝰ propoſiti Dei, nihil ẽt ad extra operatur, quia per illud nihil ad extra vult Deus, ſolũ ergo quaſi formaliter excludit à voluntate diuina liberam electionem talium hominum: ergo de ſe relinquit æquè indifferens liberum arbitrium eorum: ergo non poteſt in tali decreto infallibiliter cognoſci futura determinatio libera voluntatis hominis. Neceſſe eſt ergo, vt dicant, eo ipſo quod hominem nõ præeligit, vel vult non præeligere, velle efficaciter determinare illius voluntatem ad actum fidei, vel pœnitentiæ contrarium, aut certe velle ex ſe non dare illi prædeterminationem ad volendum credere, aut pœnitere, ſine qua impoſsibile eſt ipſum credere, aut pœnitere in ſenſu cõpoſito. Quot vero incõmoda hinc ſequantur, in c. ſeq. inſinuabo, & ex ꝓfeſſo in lib. 5. tractabo.

5\. *Reſponſio impugnatur.*

6\. Tertio affero Auguſt. in libr. de Dono perſeuer. c. 9. quem locum cap. pręced. tractaui expendendo verba Matth. 11. *Si in Tyro, & Sidone, &c.* Quæ de hac ſcientia manifeſtè exponit Auguſt. Vltra id vero vtitur ibi eadem ſcientia ad explicãdum myſterium diuinæ prædeſtinationis, & diuinæ etiam permiſsionis circa multos, qui cum vno tempore iuſti fuerint, tandem damnantur, & inprimis de illis ait, potuiſſe Deum vel non permittere, vt ita tentarẽtur, vel per gratiam ita

ita illorum voluntates munire, vt tentationes superarent. Deinde verò addit. *Vt ergo id non dicam, certè poterat illos Deus præsciens esse lapsuros antequam id fieret aut ferre de hac vita*, vbi particula, *præsciens*, de condionata scientia est intelligenda, scil. præsciens esse lapsuros, si viuerent, vt probaui, quia si præscientia absoluta supponatur, iam non potest retrocedi (vt sic dicam) auferendo de vita, antequam peccet, eum, qui iam supponitur præuisus, & viuens, & peccans pro tali tempore. Deinde eandem præscientiam supponit ibi August. cum ait magna absurditate cogitari, *Iudicari homines mortuos, etiam de his peccatis, quæ præsciuit Deus perpetraturos esse si viuerent*. Vbi nunquam dicit, Deum non habere illam scientiam, sed illam supponendo, illum abusum reprehendit.

7. *Non explicatio Euangelij, sed sententia pro* [?] *tur Aug.* Neque solum scientiam ipsam supponit, sed etiam expressis verbis affirmat, & verbis Christi probat dicens *Nunquid possumus dicere Tyrios, & Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse si fierent, cum illis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent diuinarum signa virtutum*. Vbi iam non expendo sensum verborum Christi, sed solius Augustini sententiam propono, expresse enim testatur illum effectum sub tali conditione futurum infallibili scientia fuisse à Christo cognitum. Denique in c. 10. refert euasionē eorum, qui dicebant præsciuisse Deum non solum futuram fidem Sidoniorum, si vocarentur, sed etiam præuidisse postea negaturos fuisse fidem, & ne propterea grauius punirentur, ideo illos non vocasse. Ipse aūt non negat talem scientiam, quod erat facillimum, si falsum esse crederet, quod illi supponebant; non tamen id facit, sed acutè replicat; si Deus ex tali præscientia non vocauit illos, ne tandem grauius punirentur, eo ipso sequi, Deum non iudicare hominem ex malis, quæ facturus absolutè non est, licet de illo præsciat, id fuisse facturum, si talis, vel talis conditio permitteretur: & ita semper inuehitur in illum talis scientiæ abusum, nunquam autem in ipsam scientiam.

8. *D. August. eandem scientiam Deo prædestinanti ante decretum tribuit.* Quarto eandem scientiam attribuit Augustinus Deo in lib. de Grat. & lib. arb. c. 23. vbi inter mysteria diuinæ prædestinationis ponit, *Illum baptizatum paruulum in hac vita relinqui, quem præsciuit Deus impium futurum, alium vero baptizatum rapi ex hac vita, ne malitia mutet intellectū eius*. Nam cū de illo priori dicit, præsciuisse Deum impium futurum, necesse est intelligi de præscientia antecedente deliberationem (vt sic dicam) an talis paruulus relinquendus sit in hac vita, necne? nam prius quàm Deus decreuisset illi vitam cōcedere, iam præsciebat, illum futurū esse impium, alias nullum mysterium ad prædestinationem pertinens in eo inueniretur, quod Deus permitteret illum viuere, quia non cum præscientia peccati id decerneret, sed potius quasi ignorans pro illo signo, quid ille esset postea futurus: ita vt respectu scientiæ Dei quasi à casu sequatur peccatum ex tali vitæ concessione: ergo vt ibi sit admiratio prædestinationis, seu prouidentiæ diuinæ, quam Augustinus suspicit, necesse est, vt loquatur de præscientia antecedente secundum rationem, decretum de concedenda vita tali puero: ergo necesse est, vt de præscientia conditionata loquatur: quia ante decretum de vita tribuenda non potest ipsa vitæ diuturnitas, seu duratio per absolutam scientiam præuideri, cum pendeat ex decreto Dei: ergo multò minus possunt per absolutam scientiam præsciri peccata in illo vitæ tempore committenda: ergo necesse est loqui de scientia conditionata, vtique sub illa conditione, si in vita conseruetur, & cum his, vel alijs auxilijs relinquatur.

9. *De præscientia certa, nō de generali vel speciali periculo agit Augustin.* Neque etiam hic potest dici, esse sermonem de præscientia periculi, & non ipsius impietatis futuræ, vt facile ostendi potest discursu facto in primo testimonio, quia si sit sermo de generali periculo, cum quo omnes nascimur, & viuimus, in eo nullum est peculiare mysterium, cum ratio generalis prouidentiæ postulet, vt non obstante illo periculo, homines iuxta cursum, & exigentiam generalium causarum viuere sinantur. Si vero sit sermo de speciali periculo, illud non semper inuenitur in omnibus baptizatis in pueritia, qui postea impiè viuunt, & moriuntur cum solis communibus occasionibus, & periculis, & nihilominus in eis etiam habet locum admiratio August. cur Deus præuidens eorum impietatem futuram reliquerit eos viuere: ergo necesse est, vt loquatur de præscientia certa ipsorum malorum, & effectuum in se, & non in solo antecedenti periculo. Omitto fugam illam alienissimam esse à mente Augustini, & aliorum sanctorum; qui ita loquuntur de hac præsciētia Dei, sicut de præscientia omnium aliarum rerum absolutè futurarum, vt in alijs locis citatis apertè declarauit Augustinus in tertio testimonio proximè citato.

Vltimò addo omnia loca Augustini, in quibus vocationem efficacem congruam, seu secundum propositum, altam, atque secretam per hanc conditionatam scientiam explicat, quia nimirum Deus præuidet, quæ inspiratio, seu vocatio tali voluntati ita congrua, & apta sit, vt ab ea sit infallibiliter acceptāda. Illa enim præscientia conditionalis est manifestè, nam antecedit voluntatem dandi vocationem, vt ipsemet Augustinus supponit, vnde necessariò includit hanc conditionem, si hæc voluntas ita vocata fuerit, consentiet, & ex suppositione talis præscientiæ Deus vult dare talem vocationem. Hæc doctrina habetur sæpius repetita, & fusè declarata in Augustino q. 2. ad Simplician. de Prædestinat. Sanctor. cap. 16. & sequentib. de Dono perseuer. cap. 8. & 14. de Spirit. & liter. cap. 34. epist. 107. ante medium, & alijs locis in lib. 5. latè tractandis. 10. *Augustini varijs in locis pro nobis est.*

11. *Curiel respondet, & ad hominem obijcit.* Ad hæc testimonia respondet Magist. Curiel negando hanc vocationem, vt congrua sit, fundari in dicta præscientia, quia infallibilitas consensus futuri à voluntate sic vocata non potest prouenire ex directione talis scientiæ, quod probat ad hominem contra nos, quia futurum sub conditione non ideo est futurum, quia Deus illud nouit, sed potius ideo Deus illud nouit, quia ipsum futurum est, vt nos postea dicemus. Ergo non potest consensus infallibiliter coniungi cum tali vocatione ratione præscientiæ, nec potest prouenire ex subordinatione principij proximi, scilicet liberi arbitrij sic vocati ad directionem huius scientiæ. Probat consequentiam, quia alias dabitur vitiosus circulus, quia infallibilitas futuri consensus sub conditione talis vocationis erit ratio, vel conditio necessaria, vt talis scientia sit infallibilis, & è conuerso infallibilitas futuritionis eiusdem cōsensus sub hac conditione, prouenit ex directione talis scientiæ. Vnde addit hic auctor illam infallibilitatem prouenire, aut ex vocatione ipsa, & aliquo modo speciali illius, aut ex efficaci voluntate, vel intentione Dei habentis ita sibi subordinatam, & subiectam humanam voluntatem, vt infallibiliter obsequatur modo suo, & salua libertate.

12. *Scientia conditionata diuinam etiam vocationem præcedit secundum rationem, quod non infitiatur Curiel.* Sed imprimis vndecunque talis infallibilitas proueniat, negari non potest, quin ex sententia Augustini in dictis locis scientia conditionata talis consensus futuri à tali voluntate, si ei talis vocatio detur, omnino infallibilis, & certa præcedat in Deo secundum rationem ad voluntatem dandi homini talem vocationē, quæ nunc solum tractamus. Nam de modo, aut medio, quo illa sciētia pōt esse infallibilis, postea dicturi sumus. Et quidem quod illa infallibilitas, si perfecta sit, vt in scientia Dei esse debet talis, vt implicet contradictionem illi subesse falsitatem, tanta (inquam) infallibilitas non potest in sola vocatione, siue sola, siue cum his, vel illis conditionibus antecedentibus ad consensum fundari; quia esset infallibilitas in causa, quæ non potest fundari in efficacitate vocationis, & causæ ad determinandam antecedēter voluntatē ad vnū, ita vt non possit resistere,

& in-

& ita non potest non tollere libertatem, nec mouere voluntatem modo suo, id est, modo libero, quia indifferentia libertatis cum tali determinatione antecedente repugnat, vt ex dictis in præcedenti prolegomeno conuinci potest, & in libr. 5. latius est ostendendum. Vbi etiam ostendemus ex eodem principio illam infallibilitatem futuri consensus, si talis vocatio detur, non posse fundari in proposito Dei antecedente, & omnino efficaci, quia quomodocunque cogitetur infallibilis, & inseparabilis consecutio humani consensus ex illo proposito diuino ex vi solius causalitatis, & efficaciæ talis propositi diuini, non potest talis consensus libere ab homine præstari, sed tantum voluntariè, quod, vt dixi, in dicto lib. 5. longo discursu probandum à nobis est, & in sequenti capite aliquid necessario erit dicendum.

Infallibilitas conditionata scientia non fundatur in sola vocatione, & ita infallibilitas futuri consensus.

13. Relinquitur ergo necessario dicendum esse, locutum esse Augustinum de scientia, per quam Deus veritatem ipsam in omnibus rebus infallibiliter attingit, quam intuens gratis decernit dare suis electis vocationes illas, quas præuidit habituras esse effectum, id est, habituras effectum inducendi voluntatem electorum ad consensum, si illis tribuantur. Neque video, quam vim habet ad hominem contra nos obiectio facta. Respondemus enim concedendo antecedens, nimirum Deum scire illam conditionalem esse veram, quia voluntas hominis cum tali vocatione ita determinanda est, & non è conuerso. Circa consequentiam autem aduertimus committi æquiuocationem, quam statim explicabo: nam licet consecutio nostri consensus non fundetur in illa scientia, nihilominus in executione verum est, infallibilitatem diuini propositi absoluti posse fundari in illa scientia non tanquam in causa, sed tanquam in conditione necessaria, vt diuina voluntas, nec feratur in incognitum, nec sine certo, & infallibili medio absolutè intendat aliquid; quod esset contra diuinam sapientiam, & prudentiam. Vnde attente est cauenda æquiuocatio, quæ in argumento committitur transeundo tacitè à proposito absoluto Dei ad consensum humanæ voluntatis. Nos enim non dicimus consensum voluntatis humanæ infallibiliter esse coniungendum tali vocationi ratione præscientiæ, nam illa coniunctio semper supponitur futura ex parte obiecti ex libera determinatione voluntatis creatæ cum diuino auxilio in dicta conditione concluso. Sed dicimus ex parte voluntatis diuinæ requiri cognitionem illius futuri sub tali conditione, & quod cognitio illa sit infallibilis, vt possit voluntas Dei determinari absolutè ad volendum, vt homo credat, & vt habeat auxilium, cum quo efficaciter operaturus est. Quapropter cum in argumento subinfertur; ergo non potest consensus infallibiliter coniungi vocationi ratione præscientiæ, nec ex directione illius facile potest totum concedi, quia non est contra nos, nec ad causam refert, quia nihilominus potest illa præscientia esse necessaria ad directionem suo modo voluntatis diuinæ, vt possit dare congruam vocationem, cui vult, & quem vult præeligere ad credendum, verbi gratia, quia iam habet in sua præscientia medium infallibile, quo suum propositum exequi potest. Et ita nullus circulus committitur, quia infallibilitas futuritionis nunquam in re prouenit ab hac scientia, sed solum secundum ordinem rationis absolutum decretum Dei prouenit ab hac scientia tanquam à proponente voluntati diuinæ obiectum tali proposito accommodatum. Et hæc sine dubio fuit mens Augustini in citatis locis.

Aug. locutus de scientia qua Deus infallibiliter omnes animarum euentus attingit, & gratis, quos vult, eligit.

Ad obiect. Curiel. in forma respondemus auferendo æquiuocationem consequentis.

Non committitur circulus.

14. Secundo principaliter probatur eadem veritas ex alijs Patribus. Et inprimis affero, quos supra citaui circa testimonium Matth. 11. quibus addo Prosperum ad Excerpta Genuens. respons. 8. vbi sic ait. *De Tyrijs & Sidonijs quid aliud possumus dicere, quam non esse eis datum, vt crederent, quos etiam credituros fuisse ipsa veritas dicit, si talia qualia apud non credentes facta sunt, virtutum signa vidissent.* Et subdit inferius. *Nos autem etiam si rationem facti, & profunditatem iudicij eius penetrare non possumus, manifestissime tamen scimus & verum esse, quod dixit, & iustum esse, quod fecit.* Neque video, quomodo ad tam clara verba Prosperi possint verisimiliter applicari euasiones, quas supra circa ipsa Christi verba retulimus, & refellimus. Et eodem modo possumus pro hac parte allegare Anselmum, Remigium, & Abulens. Matth. 11. nam exponentes verba Christi modo supra dicto, hanc scientiam in Deo esse supponūt. Item Anselmus Matth. 6. exponens verba illa orationis Dominicæ, de hac scientia loquitur, cum ait, Deū *per dulcedinem dare gratiam* (vtique vocationis, vel auxilij) *ei, quem scit non consensurum.* Simili modo Beda Actor. 16. reddit rationem, cur Paulus, & socij vetiti sunt prædicare verbum Dei in Asia, vt ibi dicitur, *Quia sciebat* (inquit) *contempturos verbum Dei,* & quod ad præsentem causam attinet, similem rationem reddit Oecumen. dicens, *Quia præsciuit contra Spiritum sanctum pugnantium hæresim ibi esse dominaturam.* Et similem doctrinam habet Gregorius homilia 12. in Ezechielem, & homilia 4 in Euang. & Origen. hom. 9. in Leuit.

Eadem veritas probatur ex alijs Patribus.

Præterea Nemesius lib. de Natur. homin. ca. 44 §. Euripides in fine vti Deum hac scientia ad perfectam prouidentiam satis apertè docet, dicens, *Prouidentia res humanas non solum ex his, quæ sensibus notantur sed etiam ex sua, & propria præcognitione administrat.* Hoc autem intelligi de præcognitione conditionata, declarat dicens: *Cum enim Deus non nesciat bono viro expedire pauperē esse, eiusq́; sensum opes si dentur, deprauaturas, vtiliter eum in paupertate sinit viuere. Ac qui opulentus est, sæpe importuniorem fore videns, si egeat (ad latrocinandum enim, aut alia quædam grauia facinora animum adiungeret) potiri illum opibus permittit.* Et concludit. *Nos enim nihil rerum venientium præsentientes, & ea, quæ instant, tantum expectantes, non rectè de his quæ in rebus humanis eueniunt, iudicamus. At Deo etiam futura, tanquam præsentia sunt.* Quæ vltima verba de eadem præscientia conditionata, de qua expresse fuerat loquutus, sine vlla tergiuersatione intelligenda sunt, & de eadem ait, longe esse ab hominibus, & ideo nos sæpe amare illa, & procurare, quæ habita futura nobis sunt in ruinam, quia præscire non possumus, quid euenturum sit, si illa obtineamus, quæ conditionata scientia est. De Deo verò ait, etiam hæc futura illi esse præsentia. Et reuera hic videtur communis sensus, & conceptus hominum, præsertim de Deo, & de se ipsis. Nam, quia fideles ignorant, an diuitiæ, vel scientia, vel dignitas, aut quid simile illis futura sit occasio peccandi, ad Deum accedunt orantes, vt si ea de causa peccaturi sunt, talem statum, vel conditionem ab eis auertat, supponentes profecto non ignorare Deum, quid ipsi acturi sint, si in tali munere, vel statu constituantur; neque ita orant præsumentes de Deo coniecturalem cognitionem, quam dæmon, vel etiam ipse homo ex parte habere potest, sed magna fiducia orant, nihil de certissima præscientia diuina dubitantes. De præscientia (inquam) quæ præcedit absolutam futurarum rerum dispositionem, & quæ potest esse ratio sic, vel aliter de euentibus absolutè futuris disponendi. Nam quia nos vti illa non possumus ad nostram prouidentiam, quia, vt dicitur Ecclesiast. 7. *Ignorat homo, quid conducat sibi in vita sua;* ideo ad Deum accurrimus, quem omnia talia futura scire non dubitamus. Inde enim videtur illa oratio profecta. Cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, vt oculos nostros dirigamus ad te. 2 Paralip 20. 15.

Nemesius optime de conditionata scientia nos docet.

Scientia conditionata in quotidiana oratione fidelium, vt infallibilis supponitur, & exercetur.

Præterea est egregium Cyrilli testimonium ad idem confirmandum libr. 9. in Ioannem c. 10. vbi varias mouet quæstiones, cur Deus futurorū præscius hoc, vel illud faciat, quæ nō possunt, nisi de præscientia conditionata intelligi. Prima est. *Si omnia scire Christus creditur, cur Iudam, qui futurus erat proditor, elegerit,* cui, multis alijs propositis, respōdet, quia multa similia 16.

Cyrilli subtiles quæstiones, de præscientia conditionata.

ſimilia occurrunt, ſi de his, quæ à Deo facta ſunt, ita velimus inquirere. Vnde ait. *Quid.n.prohibebit incuſare Deum, ac dicere cur in Regẽ Saulem elegiſti, quẽ ſciebas gratiã tuam eſſe ſpreturum? imò cur primum à terra hominem formaſti, quem non ignorabas mandata tua non ſeruaturum? Aſcendet hæc oratio etiam in ſuperiora. Cur enim Angelorum naturam creaſti, cum vt Deus præuideris futuram nonnullorum rebellionem?* Ad quas quæſtiones non reſpondet negando talem ſcientiam in Deo, ſed illam ſupponendo ex libertate arbitrij, & alijs cauſis diuinæ prouidentiæ rationem reddendo. Illa autem præſcientia non poteſt eſſe coniecturalis, vel in diſpoſitionibus talium perſonarum. Quia in Angelis, & primo homine erant optimæ diſpoſitiones ad bonum potius quam malum eligendum, nec erat in eis aliqua praua diſpoſitio, vel inclinatio ad malum, in qua talis coniectura fundari poſſit; fuit ergo præſcientia certa veritatis futuræ, & Deo præſentis. Atque eandem quæſtionem de creatione malorum Angelorum cum præſcientia peccati eorum mouet D. Hierony. Dialog. 3. contra Pelagian. non longe à princip. & reſpondet, Vis audire rationem. *Deus præſentia iudicat, non futura. Nec condemnat ex præſcientia, quem nouerit talem fore, qui ſibi poſtea diſpliceat.* Quæ profectò non niſi de conditionata ſciẽtia vera ſimpliciter eſſe poſſunt.

D. Damaſc. ſatis aperte de conditionata ſcientia loquitur.

Item idem interrogat Damaſc. Dialog. contr. Manichæos, parum ante mediũ, & reſpondet. *Eximia quædam, ac ſingularis bonitas in cauſa fuit, cur eum procrearet. Sic enim ſecum loquutus eſt. Quandoquidem iſte malus futurus eſt, omniaq́; quibus eum afficio, bona perditurus, egone quoq́; eum bono prorſus ſpoliabo, ac delebo? Minime. Verum quamuis ipſe improbus futurus ſit, tamen eum nõ ita mulctabo, vt mei particeps non ſit, verum bonum vnum ipſi tribuam, nempe vt eſſentiæ ratione, me ipſi impertiam, hocque nomine, quod ſit, in boni mei partem, vel inuitus, veniat.* Per quę verba euidenter affirmat Damaſc. habuiſſe Deum hanc conditionatam pręſcientiam de peccato Angelorum prius ratione, quam haberet decretum creandi illos, & non obſtante illa voluiſſe illos creare propter bonitatem ſuam, & quia non punit peccata, priuſquam fiant, nec decernit pœnam propter illa, donec abſolutè futura eſſe præuideat, nec eius bonitatem malum vincere poteſt, vt idem Damaſc. dixit lib. 4. de Fide c. 22. Et ſimilis quæſtio tam de Angelo, quam de homine in ſtatu innocentiæ tangitur à Gregorio Nyſſeno in Oration. catechetica cap. 7. & nomine Chryſoſtomi in homil. de Adam, & Eua in tom. 1. vbi eandem præſcientiam ſupponere videtur, quamuis non tam clare, quin poſſit aliquis tergiuerſari. Deniq́; ſimilem quæſtionem, ſeu obiectionem à Marcione refert Tertullianus lib. 2. contra illum. c. 5. & conſtanter contra illum hanc præſcientiam cum bonitate, & potentia Dei coniunctam docet, oſtendens nõ eſſe contrarium diuinæ bonitati, imo illi valde conſentaneum, non obſtante præſcientia peccati futuri in homine, ſi tali modo crearetur, illum creare, ſimul permittendo peccatum ſub tali conditione præuiſum; non poteſt enim totus ille diſcurſus de alia præſcientia intelligi. Vnde cap. 7. expreſſe dicit. *Sed etſi præſcierat male hominem inſtitutione ſua vſurum, quid tam dignum Deo, quam grauitas, quam fides inſtitutionum qualiumcunq́;.*

17.

Magiſt. Curiel ſupra n 44 & ſequentibus.

Ad hæc vero teſtimonia reſpondet quidam vir doctus hos Patres non loqui de præſcientia conditionata, ſed de abſoluta, quia hæretici, vel ethnici, quibus reſpondent, de hac ſcientia loquebantur, non enim erant tam ſubtiles, vt de altera cogitarent, neq́; ad obiectiones illorum erat neceſſaria: ſic enim argumentabantur. Si Deus non præſciuit peccatum Adæ, non eſt perfectus; ſi præſciuit, non eſt Adæ imputandum peccatum, quia illud vitare nõ potuit; ita enim refert argumentum Hieronymus lib. 3. contra Pelag. circa principium, & optime intelligitur de abſoluta ſcientia viſionis. Vnde Sancti reſpondent habuiſſe Deum præſcientiam, & nihilominus Adamo iuſte imputari, quia præſcientia illi peccandi neceſsitatem non impoſuit. Hæc vero reſponſio diminuta eſt, & licet alicui loco poſſit accommodari, non tamen omnibus. Trib⁹ enim modis fit illa obiectio, vel quæſtio. Primo in ſenſu prædicto, in quo ſine dubio loquitur Hieronymus. Et ſine dubio intelligitur optimè de abſoluta ſcientia, & ideo nos illo teſtimonio, & ſimilibus non vtimur. Secundo fit illa interrogatio de præſcientia peccati antecedente voluntatem creandi, nõ vero de futuro in effectu, ſed de poſsibili, id eſt, cur Deus præſciens hominem peccare poſſe, illum creare voluit, & dare præceptum, exponendo illum tali periculo, & nõ præueniendo illum, ne peccare poſſet. Et in hoc ſenſu tractat quæſtionem Baſil. hom. 9. ex varijs. Quod Deus nõ ſit auctor malorum, verſus finem. Et ſic ẽt illa quæſtio præſenti inſtituto non deſeruit, & ideo non allegaui illum locum Baſilij. Et in eundem ſenſum trahi poteſt Auctor homiliæ de Adam, & Eua. Tertio mouetur quæſtio de præſcientia peccati non tantum poſsibilis, ſed etiam futuri, & quæ ſecundum rationem antecedat in Deo voluntatem creandi hominem, & dandi præceptum, ac permittendi peccatum, & in hoc ſenſu euidenter procedit quæſtio de ſcientia conditionata, vt ſatis oſtenſum eſt, & prædictus auctor non negat, ſed negat in hoc ſenſu eſſe vel propoſitam quæſtionem ab ethnicis, vel admiſſam, & tractatam à Patribus.

Triplicitèr accipitur quæſtio facta.

18.

Ethnici, & hæretici propoſuerunt quæſtionem allatam, cui conditionata ſcientia Patres reſponderunt.

Contrarium autem conſtat euidenter ex verbis Marcionis apud Tertullianum in dicto ca. 7. ſic enim obijciebat. *Si Deus bonus, & præſcius futuri, & auertendi mali potens, cur hominem, & quidem imaginem & ſimilitudinem ſuam, imo & ſubſtantiam ſuam per animæ ſcilicet cenſum, paſſus eſt labi de obſequio legis in mortem, circumuentum à diabolo? Si enim & bonus, qui euenire tale quid nollet, & præſcius, qui euenturum non ignoraret, & potens qui depellere valeret, nullo modo eueniſſet, quod ſub his tribus conditionibus diuinæ maieſtatis euenire non poſſet. Quod ſi euenit, abſolutum eſt è contrario Deum neque bonum credendum, neque præſcium, neque potentem.* Ex quorum tenore verborum conſtat, ipſum loqui de præſcientia peccati non poſſibilis tantum, ſed etiam *futuri*, vt expreſſe dicit, & poſtea Tertullianus in toto diſcurſu ſupponit, & admittit. Item conſtat loqui de præſcientia antecedente voluntatem creandi hominem, & permittendi peccatum eius, quia ex illa præſcientia cum potentia, & bonitate inferebat hæreticus non debuiſſe Deum tale peccatum permittere. Vnde vltimo conſtat illum non voluiſſe ex præſcientia inferre, peccatum fieri neceſſario, ac proinde non eſſe peccatum: ſed potius ſupponendo illud eſſe malum, & peccatum inferebat; quandoquidem Deus illud non euitauit, cum poſſet, & præſciret, illi eſſe imputandum, ac proinde non eſſe bonum. Et ad hunc ſenſum argumentationis reſpondet Tertullianus Deum eſſe ſummum bonum, etiam ſi præſciens futurum peccatum, & potens illud impedire, voluerit illud permittere, quia non Deo, ſed voluntati hominis imputatur. Similis quæſtio eſt apud Damaſcenum in dicto Dialogo: nam obiectio Manichæi erat. *Quid autem affers, cur Deus, cum diabolum malum fore prænoſſet, eum procrearit;* Vbi conſtat non argumentari Manichæum ex præſcientia contra libertatem arbitrij, ſed contra bonitatem DEI volentis creare Angelum, quem præſciebat futurum malum; ergo loquebatur de præſcientia antecedente voluntatem creandi Angelum. Et in hoc ſenſu reſpondet Damaſcenus, non quidem, quod præſcientia tollat libertatem, ſed quia non iudicauit expedire priuare Angelum omni participatione bonitatis ſuæ, etiamſi præuideret illum male fuiſſe illa vſurum, vt in verbis ſupra relatis manifeſtum eſt. Denique apud Cyrillum euidenter diſtinguuntur quæſtiones, cur Deus elegerit Iudam, quem præſciebat lapſurum; & cur Iudæ ad culpam imputetur, quod vi præſcientiæ faciebat. Et nos non ſumimus argumentũ ex poſteriori quæſtione, ſed ex priori, quam neceſſe eſt intelligi de præ-

Similis quæſtio Manichæorum.

Damaſcen. conditionata reſpondet.

Euidenter conſtat ex verbis Cyrilli.

de præscientia antecedēte electionem, ac subinde esse conditionatam. Nec potest solum intelligi de electione quoad executionem eius in tempore factam, sed etiam de æterno proposito, quia non loquitur de malo, quod iam Iudas commiserat, quando vocatus est, sed de malo futuro post temporalem electionem, & ab æterno præuiso ante propositum talis electionis, sub ea conditione, quod si eligeretur, tale malum esset commissurus. Præterquam quod ibi etiam adiungit Cyrillus interrogationem de Angelo, & homine; cur creati sint, etiamsi præscirentur futuri mali? & ratio interrogationis non est, quia hoc repugnet libertati, sed quia repugnare videtur diuinæ bonitati, & ideo dixit ibidem Cyrillus, quod huiusmodi interrogationes sunt quædam accusationes contra Deum, cuius sapientiam, & bonitatem defendit, quia ipse optime fecit constituendo Angelum, & hominem liberum, vnde libertatem supponit, neque illam defendit, quia argumentum non fiebat contra illam ex absoluta præscientia. De his ergo, & similibus locis, quæ accuratè distinguenda sunt, dubitari non potest, quin in eis sit sermo de præscientia conditionata.

19\. *Tollitur admiratio de ethnicis, & hæreticis cognoscentibus in Deo conditionatam scientiam.*

Neque incredibile videri debet hæreticos scientiam illam cognouisse, in qua intelligenda, & defendenda nunc tanto labore insudamus. Nam inprimis aduersarij, ad infamandam hanc scientiam, dicunt ab hæreticis esse inuentam, Pelagianis scilicet, vel saltem Semipelagianis, quid ergo mirum, quod antiqui etiam hæretici illam agnoscere, & ex illa argumentari potuerint: quanquam nos non sensum hæreticorum propter eorum sententiam inuestigamus, sed vt inde sensus Patrum intelligatur, quia eandem scientiam futurorum, quam hæretici supponebant, admittũt, & illa stante, obiectionibus, vel interrogationibus eorum respondent. Deinde Augustinus libr. 1. de Anima, & eius orig. cap. 12. refert, Vincentium Victorem, contra quem scribit, in quodam libro disputasse *aduersus eos, qui dicunt, cur Deus hominem faciebat, quem, vtpote præscius, sciebat futurum non bonum.* Quam quæstionem ille etiam Vincentius expediebat, non negando illam Dei scientiam, *sed quia de perfectis operibus debet Deus hominem iudicare, non de præcognitis, nec fieri aliquando permissis.* In quo sententiam eius probat Augustinus addens optimam rationem, quia alias Deus *non natum iudicaret si propterea creare noluisset, quia non bonum futurum præscisset.* Vnde considerare licet idem in illa contingere, quod in alijs attributis Dei, in quibus distinguenda est cognitio, an sint à cognitione, quid, vel quomodo sint: nam prior sæpe est facilis, & vulgaris, etiam inter homines parum subtiles, vel etiam indoctos; posterior est alia, & subtilis, & à paucis obtineri potest. Quanuis ergo hæc præscientia conditionata, quoad modũ suum, difficile intelligatur, & non sine multa doctrina, & subtilitate discernatur; nihilominus quoad quæstionem, seu cognitionem an sit, videtur esse valde communis, & vulgaris. Et ad hunc modum loquuti videntur de illa hæretici nescientes fortè quid dicerent, nec discernentes inter præscientiam conditionatam, & absolutam, & nihilominus verum dicentes, & in re ipsa de præscientia conditionata loquentes. Et vt antea dicebam, etiam communis plebs fidelium sæpissimè orat Deũ, hanc scientiam necessario supponendo, quanuis de illa distinctè, & (vt ita dicam) in actu signato cogitare nesciat. Quin potius etiam nostris temporibus legimus in Iapponia, & India similes interrogationes ab ethnicis proponi prædicatoribus eis annũciantibus nostram fidem, qui veluti naturæ lumine ducti cognoscunt, vel supponunt Deum esse præscium omnium futurorum siue absolutè, siue ex aliqua hypothesi nondum intellecta, vt de facto futura. Vnde quando interrogationes supponunt præscientiam conditionatam, facile declinarentur, negando habere Deum talem præscientiam: nunquam autem id faciunt Euangelici prædicatores, magnum enim fuisset scandalum hominibus interrogantibus, neq; etiam id fecerunt vnquam Patres, vt vidimus.

Distinguenda cognitio, an sit à cognitione quid, vel quomodo sit?

Ex historia partim in vita P. F. Xauier, partim in epistolis Indicis Indicis ethnicis in suis quæstionibus conditionatã supponentibus scientiam non vi falsam conditionatores negant, nec vnquam Patres.

CAPVT IV.

Neque in Augustino, neque in alijs Patribus aliquid contra perfectionem diuinæ scientiæ conditionatæ reperiri.

Non obstantibus omnibus Augustini testimonijs, quæ in præcedenti capite adduximus; defensores contrariæ sententiæ proclamant hanc scientiam reiectam esse ab Augustino, & Prospero, tanquam fundamentum Semipelagiani, Pelagiani erroris. Imò addunt aliqui, etiam Arianos illam scientiam adinuenisse ad suum errorem explicandum ex quadam epistola Alexandri Episcopi Alexandrini ad Alexandrum Episcopum Constantinopolitanum, vbi Alexander refert Christum factum esse filium Dei eximium per gratiam, esseque in nostra potestate filios Dei fieri non aliter, atque ille factus est, *Scriptum namque esse, filios genui, & exaltaui.* Et addit. *At cum illis obijceretur sententia, quæ sequitur. Et ipsi spreuerunt me, &c aiunt, Deum cum præscientia, & præsensione prænouisse, neutiquam ipsum aspernaturum, idcirco ex omnibus elegisse.* Sed si attente leguntur sequentia, & locus Psalmi, quem illi hæretici male allegabant, *Dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem: propterea vnxit te Deus, &c.* facile intelligitur loquutos fuisse illos hæreticos de præscientia absoluta futurorum operum Christi. Sed esto fuerint loquuti de conditionata, quid nostra interest, qui non solum istis, sed etiam pluribus hæreticis notam fuisse hanc scientiam, vt dixi, supra demonstrauimus. neque propter illam isti damnantur, sed quia illa male vsi sunt. Nec est sanum consilium prudentis alias viri, vt scientiam consentaneam diuinæ perfectioni Deo negemus, vt hæreticis resistamus. Nam sicut non sunt facienda mala, vt eueniant bona, ita non est neganda vna veritas, vt alia defendatur. Alioqui negetur scientia absoluta futurorum meritorum, quia Pelagiani dixerunt ex illa prædestinari homines: tollatur gratia efficax, quia Caluinistæ ad negandam libertatem illa vsi sunt; essetque illud consilium potius adhibendum ad non introducendam prædeterminationem physicam, propter difficultatem maximam, quæ est in constituenda differentia inter illam, & efficaciam motionis necessitantis, quam ponit Caluinus. Igitur quidquid hæretici senserint, videamus an Augustinus impugnando Semipelagianos à priori sententia circa hanc scientiam recesserit. Vnus enim, vel alter locus est apud Augustinum, qui nonnullam difficultatem habeat, quia contra Semipelagianos disputans non solum videtur eos reprehendere, quod hac scientia malè vterentur, sed etiam quod ad suum tuendum errorem illam falso confingerent. Nam in libr. de Prædestinat. Sanctorum cum in cap. 12. & 13. impugnasset tantum illius scientiæ abusum, in cap. 14. etiam ipsam scientiam refellere videtur; exponens enim locum Sapient. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius,* ait, *Dictum est enim secundum pericula vitæ huius, non secundum præscientiam Dei, qui hoc nouit, quod erat futurum, non quod futurum non erat, id est, quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, vt tentationum subtraheretur incerto, non quod peccaturus esset, qui mansurus in tentatione non esset.* Et libr. 1. de Origin. anim. cap. 12. similem tractans quæstionem postquam argumentatus est contra abusum talis scientiæ, etiamsi illa daretur, auget responsionem, etiam scientiam ipsam refellendo, sic enim ait. *Quid, quod ipsa exinanitur omnino præscientia, si quod præscitur, non erit? Quomodo enim rectè dicitur præsciri futurum, quod non est futurum? Quomodo ergo puniuntur peccata, quæ nulla*

1\. *Proponuntur loca August. quæ apparent contraria & hæretici, qui conditionatæ scientiæ maxime suffragari videntur.*

Hæretici nō sunt damnati, quia conditionata præscientia vsi sunt, sed quia male vsi sunt.

Non est neganda vna veritas, vt alia defendatur.

nulla sunt, id est, quæ nec vita ista nondum incipiente commissa sunt ante carnem, nec morte præueniente postea nem? Et ii mihi modo videtur sensisse de hac scientia Prosper in epistola ad Augustinum, vbi referens, ac reprehendens phantasiam Semipelagianorum, primum eos arguit, quod gratiam, etiam præuenientem, in præsenti subijcerent meritis sub conditione futuris. Deinde addit. *Sed in tantum commentitijs meritis electionem Dei subijciunt, vt quia præterita non extant, futura, quæ non sint futura confingant, nouoque apud illos absurditatis genere & non agenda præscita sint, & præscita non acta sint.* Denique Damascenus etiam contra Manichæos in fine, de solis effectibus aliquando futuris dicit esse præscientiam. *Nam si facturi* (inquit) *non essemus, nec ipse quidem quod futurum esset, prænosceret.*

Æquiuocatio præscientiæ tollitur & quid sit verbum præsciendi explicatur, quomodoque ab August. acceptum hic.

2. Respondetur totam hanc obiectionem in æquiuocatione vnius vocis, *præscientiæ*, positam esse, nam quod ad rem attinet, verisimile non est illos Patres sibi fuisse contrarios, & Augustinum præcipuè vno verbo obiter dicto voluisse destruere, quod tam expresse, tantaque asseueratione in a[li]js multis locis docuerat. Dicimus ergo verbum *præsciendi* sumptum propriè, & in rigore dicere habitudinem ad rem in tempore futuram, dicit enim antecessionem æternitatis ad tempus. Ita docet Damascenus supra, definiens enim, quid sit prænotio, ait, *Prænotio est, quæ futura sunt antequam in ortum prodeant, nosse:* nam in verbo *prænosse*, seu *præscire* illa particula, *præ*, non dicit habitudinem ad alios actus, vel ad res alias, sed ad obiectũ ipsum præscitũ. Vnde dicit antecessionẽ secundum existentiam realem aliqñ futuram, quæ in Deo est antecessio æternitatis ad tempus. De præscientia ergo in hac proprietate sumpta dixit Augustinus in priori loco citato de Prædestina. Sanctorum, sententiam illam Sapientis, *Raptus est, &c.* intelligendam esse secundum pericula vitæ huius, non secundum præscientiam, vtique propriam, quæ est rerum aliquando futurarum: non excludit autem, quin possit, & debeat intelligi de his periculis vitæ, in quibus malitia mutaret intellectum hominis iusti. Nam (vt iam dixi) si talia non sunt pericula, sola ratio periculi, non esset sufficiens ad exaggerandam præmaturam mortem, vt specialem gratiam, præsertim in omnibus iustis, qui in infantia, aut pueritia, vel intra quodcunque breue tempus rapiuntur. Nam in istis non est tantum periculum, quin suppositis communibus auxilijs gratiæ ex vi causæ, & libertatis sit æque contingens ad vtrumlibet, quod iste mutetur, vel quod perseueret, & crescat in sanctitate. Ergo si anticipatio mortis solum est ex præscientia periculi, profectò etiam est cum contingentia maioris sanctitatis: ergo etiam erit contingens, quod illa mors, vel maius bonum, vel malum impediat; ergo similiter est contingens, & incertum, an sit gratia nec ne; neq; Deus ipse poterit hoc certo cognoscere, ac determinatè, quomodo talis homo, vel puer vitam suam, vel illius reliquum tempus esset instituturus. Multo ergo melius locus ille de certa cognitione malitiæ futuræ sub cõditione intelligitur, & saltem Augustinus hanc intelligentiam non excludit, sed solum veram, & propriam præscientiam respectu eorum, quæ nunquam futura sunt.

Præscientia hic proprie & absolute est rei, quæ sine dubio futura est scientia prahabita.

Ex August. mens Aug agnoscitur

3. Potest autem hæc expositio suaderi, tum quia est necessaria, ne Augustinus sibi ipsi contrarius sit, tum in alijs locis, tum in eodem libro in capit. 9. vbi illam scientiam ipse supponit, vt vidimus, & in capit. 16. & sequẽtibus per illam explicat vocationẽ congruam: tum ex verbis, quæ statim subiungit Augustinus. *Non secundum præscientiam Dei, qui hoc præsciuit, quod futurum erat, non quod futurum non erat*, id est, *quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, vt tentationum subtraheretur incertitudo, non quod peccaturus esset, qui mansurus in tentatione nõ esset.* Quæ omnia pertinẽt ad præscientiam rerum, quæ aliquando futura sunt.

Obiectio.

Dices, iuxta hanc expositionem vitiosum, & æquiuocũ esse processum August. contra Semipelag. Nam illi bene sciebant non præscire Deum aliquando esse futura opera, quæ puer mortuus in infantia operaretur, si viueret; ergo non rectè contra illos argumentatur ex eo, quod illa non sit vera præscientia, id est, absoluta.

Solutio.

Respondeo in hoc errasse, & propriam vocem ignorasse Semipelagianos, quia in operibus nunq̃ futuris rationem meriti, & demeriti confingebant propter solam prænotionem eorum. Ad hoc ergo refellendũ ait Aug. illam prænotionem non esse ꝓpriam præscientiam, quæ ad meritum, vel demeritum sufficiat, q̃a meritum, & demeritum actuale (vt sic dicam, i. quod possit esse ratio fundandi præmium, vel pœnam per diuinum iudicium conferendam, non potest fundari in opere absolutè tantum possibili, etiamsi cognoscatur vt futurum sub conditione, sed fundari debet in opere existẽte, vel saltem realiter futuro in aliquo tempore, q̃a si pœna, vel præmium absolutè dandum decernitur, ẽt opus malum, vel bonum absolutè esse, vel futurũ præsciri necesse est. Et ideo Semipelagiani admittentes verum meritum in obiecto talis cognitionis, in re ipsa affirmabant esse veram præsciẽtiam rei aliquando futuræ, licet id fortè ignorarẽt, & ideo merito redarguuntur ab Aug. q̃ illa non sit præscientia propriè dicta, & ideo ad meritum non sufficiat. Et hoc est, q̃ etiam ait in alio loco de Animæ origine. *Exinanitur omnino præscientia, si quod præscitur non erit, Exinanitur* (ait) non quoad omnem rationem scientiæ, sed quoad ꝓpriam rationem p̃scientiæ, quæ necessaria est, vt in eius obiecto possit vera ratio meriti inueniri. Et ita etiam exinanitur quoad hoc, vt in illa possit ratio meriti fundari. Et ideo subdit, *Quomodo enim rectè dicitur præsciri futurum, quod non est futurum.* Vbi pondero particulam, *Quomodo rectè dicitur*, per quam significat, non improbari absolute, sed quatenus opus per illam præscitum, tanquam aliquid revera futurum, æstimetur, vtpote præmio, vel pœna dignum. Vnde rectè adiungit. *Quomodo ergo puniuntur peccata, quæ nulla sunt?*: id est (vt exponit) *quæ nunquam committentur post carnem*, vtiq; morte p̃ueniente.

Præscientia ꝓprie nunquam futuri non sufficit ad meritum, vel demeritum.

Intentio August. Conditionatam non esse præscientiam, quæ ad anticipandum præmium sit satis.

Intentio ergo Aug. in illis locis est illam scientiam non quidem non esse, sed esse quandam simplicem intelligentiam, in cuius obiectum nulla ratio meriti fundari potest, & ita non esse veram præscientiam, quæ interdum ad rationem meriti, & ad præmium anticipatum sufficit, interdum vero ad præiudicium, & prædefinitionem alicuius pœnæ.

Prosper, & Damasc. explicantur.

Et per hæc responsum est etiam ad Prosperum, quem alibi hanc scientiam conditionatam in Deo cognouisse iam ostendimus; in alio ergo non scientiam, sed abusum eius reprehẽdit, fundãdi nimirum in ea *commentitia merita*, vt rectè vocat, *confingendo futura, quæ non sunt futura*, id est, affingẽdo illis meritum, ac si verè, & absolutè futura essent, cum tamen simpliciter futura non sint, ẽtsi sub cõditione sint futura. 4.
Et in eodem sensu infert tanq̃ absurdum, *quod non agenda præscita dicantur*, vtique tanquam vera merita, ac subinde tanquam vere futura, ex quo etiam sequitur aliud absurdum, scilicet, *vt præscita non acta sint*: præscita nimirum sub eadem ratione, id est, vt vera merita, quia implicat sic præsciri, & non esse futurum aliquando, vt diximus. Damascenus autem nulla indiget expositione, quia ibi proposuit explicare proprietates harum vocum, *prædefinitio, prænotio*, & aliarum: & prænotionem ita descripsit. *Prænoscere est, ea, quæ futura sunt, antea nosse*, vbi clarè limitauit vocem illam ad scientiam, quæ antecedit duratione, vel æternitate rem in tempore futuram. De hac ergo præscientia loquens meritò subiungit. *Si facturi non essemus, nec ipse quod futurum non esset, prænosceret.* Quanquam hæc verba, si rectè spectantur, cum proportione in scientia conditionata verum habent: nam si voluntas sub tali conditione posita hoc factura nõ esset, neque illud futurum sub conditione cognosceretur. Sensus tamen Damasceni est, quem diximus. Atque hæc

Doctrina Damasceni etiam conditionatæ conuenit.

hæc nunc sufficiant de sententia Patrum: nam de mẽte Diui Thomę commodius dicemus, postquam aliũ sensum contrariæ sententiæ examinauerimus, quod in sequenti cap. præstabimus.

5. Sed adhuc nescio quo colore obijcitur nobis Aug. l. de Præd. Sanct. c. 17. 18. & 19. quia in eis ex professo probat contra Pelagianos, & Semipelagianos propositum diuinum eligendi prędestinatos ad gloriam, & sanctitatem non esse ex præscientia, sed potius præscientiam futuræ sanctitatis illorum esse subsequutã propositum, sic enim respondet ad quæstionem, quã Prosper in epistola sua ipsum interrogauerat. Addũtur etiam verba Aug. in epist. 107. vbi tractans verba Ioann. 6. *Sciebat Iesus, qui essent credentes, & quis esset traditurus eum*, inquit. *Et ne quisquam existimaret credentes sic ad eius præscientiam pertinere sicut non credentes, id est, vt eis non fides daretur sed tantum voluntas præcognosceretur, mox adiecit: Nemo potest venire ad me, &c.* Et epist. 107. circa medium ait, Deum omnia opera sua futura in prædestinatione præsciuisse. Sed hæc loca nullo probabilitatis colore ad præsentem causam accommodãtur. Agit enim ibi Augustin. de absoluta præscientia meritorum, & probare vult sanctitatem, quæ à vocatione incipit, non dari ex meritis, sed ex gratia. Vnde sic incipit. *Intelligamus ergo vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur, quia crediderunt sed qui eliguntur vt credant.* Vnde postea concludit, *Electi sunt itaq; ante mundi constitutionem ea prædestinatione, in qua Deus sua futura facta præsciuit.* Loquitur ergo aperte de absoluta præscientia meritorum, quam sequi, non præcedere decretũ electionis diuinæ verissime docet. Idemq; prosequitur cap. 18. vbi refert sententiam Pelagij dicẽtis præ nouisse Deum in sua æternitate, qui essent futuri sancti, & ideo eos elegisse. Et hoc impugnat ex verbis Pauli ad Ephes. 1. dicentis. *Elegit nos vt essemus sancti, nõ quia futuri eramus sancti*, quod late prosequitur, & concludit. *Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem prædestinans in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti, & immaculati futuri eramus, sed elegit, prædestinauitque, vt essemus, &c.* Et infra sic inquit. *Ex hoc proposito est illa electorum propria vocatio, quibus omnia operantur in bonum.* Quod propositum non est certe conditionatum sed absolutum, quo Deus statuit sanctitatem, vel vocationem congruam ad illam illis, quos gratuito elegit, ex quo proposito non cõditionata, sed absoluta præscientia sequitur secundum rationis ordinem. De hac ergo scientia Augustinus ibi loquitur, nec de conditionata verbum ibi habet, multoq; minus decretum conditionatum insinuat. In cap. autem 19. doctrinam, quam contra Pelagianos tradiderat, cõtra Semipelagianos applicat. Hi enim dicebant elegisse nos, vt essemus sancti, quia præuidit, nos ex nobis futuros esse credentes. Ipse autem vrget contra illos eadem testimonia, etiam elegisse nos Deum, vt essemus fideles, non quia præuidit credentes nostro arbitrio, sed vt sua gratia nos faceret credentes, & ita in suo proposito, & electione præuidit fidem nostram futuram, non ante illam.

August. ad huc videtur oppositum, at patet non esse quia non de conditionata sed de absoluta præscientia loquitur.

Ioan. 6.

Hæc loca aliena à re.

Decretum electionis diuinæ præscientia sequitur absoluta.

Paulus Eph. 1.

Elegit Deus nos, vt essemus fideles iusti, nõ quia vidit nos fideles iam esse & iustos.

6. Sed instare possunt, quia eadem ratio, & proportio, quæ est præscientiæ absolutæ ad decretum absolutum, est etiam præscientiæ conditionatæ ad propositum conditionatũ, ergo licet Augustinus in illis locis loquatur de scientia, & decreto absolutis, inde sumitur efficax argumentum ad conditionata. Consequentia est clara, & antecedens probatur, quia ideo scientia absoluta supponit propositum, quia effectus præscitus debet esse effectus propositi, sed idem effectus etiam debet esse effectus propositi sub conditione: ergo est eadem ratio. Vnde è contrario sequitur, si consensus v.g. fidei, præuidetur sub conditione si detur talis vocatio, & ante omne propositum Dei, etiam conditionatum, non præuideri, vt effectum saltem physicum, & proprium voluntatis Dei, ac subinde præsciri, vt effectum futurum ex sola voluntate hominis. Quod si hoc concedatur, sequitur vlterius Augustinum nihil contra Semipelagianos effecisse, quia ille bonus vsus futurus erit physice à sola voluntate hominis crediturí, & ita poterit esse meritum, & ratio totius prædestinationis.

Instantia sumitur de proposita doctrina absoluta scientiæ ad conditionatam.

7. Ad replicam respondetur inprimis, non esse eandẽ rationem de præscientia absoluta, & conditionata. Nam absoluta est de re futura in aliqua differentia temporis, & ideo necessario supponit in Deo liberum decretum proportionatum effectui præuiso, quia non potest esse futurum, nisi per voluntatem, aut cum voluntate Dei, & ita absoluta præscientia effectus absolute futuri necessario supponit in voluntate Dei determinationẽ ad talem effectum producendũ. Futura aũt sub conditione tantum, vt sic præcise spectata, non sunt de facto futura in aliqua differentia temporis, & ideo nõ necessario supponũt decretum cum actuali determinatione voluntatis Dei, quia illud futurum, vt sic, adhuc manet in statu possibilium. Secundo vero addimus, hanc scientiam conditionatam necessario includere in obiecto suo adæquato decretum Dei, non vt iam præexistens in voluntate Dei, sed vt comprehensum obiectiue sub conditione illa, sub qua futurum illud proponitur. Vt v.g. cum dicimus Deum præscire, quod si homo ita vocetur ad fidem, consentiet, non est sensus, quod consentiet suis viribus solis, sed quod adiutus tali vocatione, & cooperante etiam physicè gratia adiuuante, quæ cum illa offertur, & concurrente etiam Deo per influxum generalem gratiæ. Conditio ergo hæc omnia includit, & consequenter includit propositũ Dei dandi, vel offerendi hæc omnia cum ipsa vocatione, & tunc dicimus præscire voluntatem hominis etiam esse cooperaturam, & sic præscire Deum sub tali conditione consensum hominis.

Rationis disparitas.

8. Vnde non sequitur cognoscere Deum illũ consensum, vt effectum voluntatis, & non gratiæ, nam præscitur, vt effectus futurus à voluntate præuenta, & adiuta gratia. Nec etiam sequitur sciri, vt effectũ gratiæ solum in genere causæ moralis, quia licet futurus sit à gratia pręueniente tantũ moraliter, etiam præscitur esse futurus physice à gratia cooperante, seu adiuuante, quãuis non prædeterminante. Deniq; non sequitur inefficacẽ discursum Aug. ex testimonijs Scripturæ contra Pelagianos, & Semipelagianos. Cum enim tam sanctitas ipsa, quam initium sãctitatis, vel fidei, vel voluntas credẽdi sit effectus diuinæ electionis, & ꝓpositi, optime infertur non posse esse causam eius, etiam vt præuisam, quia vt pᷣuisa per absolutam scientiam procedit ex vocatione data ex ꝓposito, atque ita supponit gratuitum Dei propositũ: vt pᷣuisa autem tantum sub conditione non potest habere rationem meriti, vt in eodem lib. late probat idem August. contra Semipelagianos. Et præterea etiam, vt sic præuisa voluntas credendi non præuidetur, vt effectus solius liberi arbitrij, sed vt effectus vocationis dandæ ex ꝓposito, non ꝙ in Deo supponatur, sed in conditione ipsa includatur, vt declaraui. Vnde tantũ abest, vt ex illa doctrina Aug. præscientia conditionata excludatur, vt potius necessaria cũsecutione inferatur. Nam in illis capitib. eo peruenit Aug. contra dictos hæreticos, vt fides sit ex vocatione, & non è conuerso, & quod vocatio illa debeat esse ex proposito. In alijs autem locis eiusdem libri, & alijs supra allegatis docet vocationem ex proposito esse illam, quæ datur, prout Deus nouit congruere homini vocato, vt vocantẽ non respuat: hæc aũt præscientia cõditionata est, & ante omne decretũ Dei liberum præexistens in Deo vt probaui: ergo iuxta discursum August. non repugnat hæc præscientia prædestinationi, sed ad illam est necessaria. De qua re dicemus plura in l. 5. cap. vlt.

Nullum inconueniens sequitur ex nostra doctrina.

Quomodo sit efficax Aug. discursus ex Scriptura deprõptus.

Vocatio ex proposito est illa, quæ datur prout Deus conditionata nouit.

9. Neq; efficaciora sunt alia duo testimonia ex epistolis 105. & 107. nam euidenter in eis loquitur Augustinus de præscientia operum futurorum in tempore, atque adeo de præscientia absoluta, non de conditio-

Aug. in duobus alijs locis de scientia

Dei ex ſuppoſitione loquitur. conditionata. Poſſumus autem illa teſtimonia retorquere, quatenus in eis, præſertim in priori, docet Auguſt. bona opera, quæ Deus ſpeciali gratia facit in nobis, præſciri à Deo, ſuppoſita eius electione, ſeu prædeſtinatione, opera autem mala non ita cognoſci. *Teſtimonia Augu. retorquentur.* Si enim hoc verum eſt in abſoluta præſcientia, etiam erit verum in ſcientia conditionata: ergo ſaltem illa non poſſunt cognoſci in decreto abſoluto ex parte Dei, licet ſit ex parte obiecti conditionatum: quia neutro modo poteſt Deus ex ſe velle, aut prædeſtinare peccatum. Nec valet diſtinctio de peccato pro materiali, vel pro formali, quia Auguſtinus etiam de ipſa voluntate non credendi negat eſſe ex propoſito Dei. Præterquam quod non poteſt habere locum illa diſtinctio vbi malitia eſt inſeparabilis ab actione prædeſtinata, ſeu prædefinita, vt iam probatum eſt, & in l. 3. iterum eſt dicendum.

10. *Ante conditionatã ſciẽtiam praui operis, vel in ipſa obiectiue non datur in Deo decretum.* Quocirca ante præſcientiam conditionatam futuri operis praui non ſolum non eſt neceſſe vt antecedat in Deo decretum, in quo poſſit tale decretum ſic præſciri, verum etiam neq; in conditione ipſa poteſt obiectiue includi tale propoſitum. Quamuis enim neceſſe ſit ibi includi aliquod decretum Dei, quia ſine aliqua libera Dei determinatione non poteſt aliquis effectus eſſe futurus: nihilominus non poteſt illud decretum eſſe tale, vt in illo cognoſcatur eſſe futurus, ſiue abſolute, ſiue ſub conditione, ſeruata proportione, & partitione, quia neq; ante, neq; poſt ſcientiam conditionatam, neq; in ipſa, ſeu obiecto eius poteſt dari decretum prædefiniens actum, ſed permittens, & offerens generalem concurſum, in quo ſolo non poteſt cognoſci futurus actus, niſi ſimul cognoſcatur determinatio, & cooperatio libera voluntatis hominis, vt præſens obiectiue vel ſimpliciter, vel ſub conditione. In bonis autem licet ante ſcientiam conditionatam non poſſit antecedere propoſitum præfinitiuum, & omnino abſolutum ex parte Dei, ne libertas lædatur, tamen ſuppoſita conditionata ſcientia, poteſt optime antecedere ante abſolutam præſcientiam eiuſdem futuri: quia cum ſit de bono obiecto non repugnat Deo, & cum ſupponat vſum libertatis præuiſum, non tollit illum, ſed purificat conditionẽ, & illi accommodat vocationem, per quam infallibiliter, & libere compleatur, vt latius in l. 5. dicturi ſumus.

CAPVT V.

Deum habere conditionatam ſcientiam futurorum ante decretum liberum ſuæ voluntatis ſecundum rationis ordinem, nec poſſe talem ſcientiam in tali decreto fundari, ex eiſdem Scripturæ, & Patrum teſtimonijs oſtenditur.

1. NOn poſſumus ratione confirmare ſentẽtiam noſtram, nec modum, quo talis ſcientia in Deo eſt concipienda, explicare, niſi prius hoc punctum, in quo ab auctoribus prioris ſententiæ, qui nobiſcum in aſſerenda ipſa ſcientia conueniunt, diſſentimus, diligenter expendamus, quod maxime ex eiſdem teſtimonijs Scripturæ, & Patrum à nobis præſtandum eſt, & obiter aliquas rationes attingemus. *Aſſertio noſtra.* Dicimus ergo eiſdem teſtimonijs tã Scripturæ, quam ſanctorum Patrum poſſe ſufficienter probari hanc præſcientiam, quæ in Deo eſt, non fundari in decreto libero Dei, ſed eſſe priorem illo ſecundum rationẽ, vel etiam ſecundum illum modum dependentiæ, vel independentiæ, qui inter actus ſolum ratione diſtinctos inueniri poteſt, quia nimirum poteſt talis præſcientia eſſe ſine tali propoſito, vel omnino, vel ſaltem ſine illo, vt priori, in quo fundatur.

2. *Probatur ex Euangelio.* Hoc probamus primo ex verbis illis Chriſti, *Si in Tyro, & Sidone, &c.* nam ſupponendo quod ſint dicta ex certa præſcientia conditionata, vt illi auctores, cũ quibus nunc diſputamus, admittunt, nullum poteſt cogitari propoſitum Dei liberum, & ſecũdum rationem antecedens, in quo illa nitatur. *Reſpondetur* Reſpondent ante illam ſciẽtiam habuiſſe Deum propoſitum ex parte ſua abſolutum, & efficax, licet conditionatum ex parte obiecti dandi hominibus Tyri, & Sidonis auxilium efficax ad agendam pœnitentiam, ſi in eis talia ſigna fierent (quidquid tale auxilium efficax ſit) & in illo propoſito cognouiſſe illam conditionalem, quia ratione illius habebat infallibilem veritatem, neq; aliter illam habere potuiſſet. *Impugnantur.* Sed, vt omittam, tum q; tale propoſitum conditionatum, & liberum in tali caſu, & materia gratis confingitur: tum etiam quod ille modus præſcientiæ repugnat cum contingentia veritatis cognitæ, de quibus in diſcurſu capitis generalius dicemus: ſpecialiter repugnat illa reſponſio intentioni Chriſti in illo loco, & circumſtantijs prædictionis eius. Quia ſic immerito Chriſtus exprobraſſet Iudæos comparatione gentilium, ſi iſti eſſent cõuertendi per aliud auxilium, quod non dabatur Iudæis, ſine quo non ſtabat Iudæos conuerti: ſic enim Iudæi iuſtam reſponſionem habuiſſent, qua reprehenſionẽ declinarent, & cauſam diſparitatis in ipſum Chriſtũ reijcerent. Quin potius dicere poſſent fruſtra, & ficte tantam vim in ſignis, & virtutibus poſuiſſe, etiamſi coniunctas haberẽt inſpirationes illis externis ſignis proportionatas, ſi alia Dei voluntas abſoluta non accedat, per quam voluntas audientis determinetur, quia ſine hac parum illa omnia valent, & hæc ſine tot ſignis, & virtutibus ſufficeret.

3. *Nihil dandũ ethnicis quod datum non ſit Iudæis.* Igitur ſiſtendum eſt in illis virtutibus, & præuenientibus auxilijs, quæ Iudæis data ſunt, ita vt illa verba Chriſti, *Si in Tyro & Sidone factæ eſſent virtutes, quæ factæ ſunt in te,* præciſe, & excluſiue intelligantur: nam ſi aliquid aliud, & efficacius dandum Tyrijs, & Sidonijs Chriſtus ſubticuit, non eſt ſincere loquutus, nec iuſtam obiurgationem Iudæis obiecit. *Reſponſum aliud.* Sed ad hoc etiam reſpondent obiurgatos comparatione gentiliũ, non quia non fuiſſet tunc maius, & efficacius internũ auxilium dandum gentibus, ſed quia Iudæi indigniores ad illud recipiendum ſe reddiderunt. *Iterum impugnatur.* Hæc autem reſponſio textui, aut intentioni Chriſti conſentanea non eſt: quia non de prioribus peccatis, ſed de præſenti obduratione, & incredulitate eos obiurgabat: neq; reprehendit Iudæos propter præcedentia peccata, vt prius commiſſa, ſed propter duritiam cordis, & firmam ad ſua peccata adhæſionem voluntariam, quam tunc habebant, & quam non habuiſſent Tyrij, & Sidonij, ſi apud illos ſigna fierent. Præterquã quod illa euaſio non poteſt accommodari ad auxilium efficax, quacunq; ratione explicetur. Nam ſi conſiſtat in phyſica Dei prædeterminatione, vel in ſola abſoluta Dei voluntate, neutra pendet ex diſpoſitione hominis, vt lib. 5. oſtendemus, & ideo nec datur propter dignitatem hominis, nec propter indignitatem negatur. Et quamuis aliquod auxilium ex ſe efficax negaretur propter præcedens peccatum, hoc ipſum reuocandum erit, iuxta illam ſententiam, in præuiam voluntatem, & determinationem Dei, quam pro ſolo ſuo arbitrio facit. A qua ſemper ſumi poſſet ſufficiens excuſatio talis exprobrationis, vt in l. 3. late dicemus. Si vero auxilium efficax conſiſtit in vocatione congrua, hæc ſupponit ſcientiam conditionatam, vt in ſuperiori capite dicebam, & quando vocatio non eſt efficax, id non prouenit ex Deo, ſed ex homine, & non prouenit formaliter (vt ſic dicam) ex præcedentibus malis meritis, ſed ex actuali repugnantia, quã homo præbet vocationi. Hanc ergo præuidit Chriſtus non fuiſſe futuram in Tyrijs, & Sidonijs, & ideo vocationem, ſi daretur, futuram fuiſſe in illis cõgruam. Sed de his latius in citato loco l. 5. vbi Auguſt. & aliorum Patrum auctoritate vim, & efficaciam huius loci confirmabimus, & has euaſiones vanas eſſe oſtendemus.

Secundò

4. *I. probatur ex veteri testamento. 1. Reg. 23.* Secundo argumentamur ex alio principali loco, & reuelatione facta Dauidi. 1. Reg. 23. de aduentu Saulis in Ceilam, si Dauid ibi expectaret, & traditione virorum Ceilæ, si Saul veniret, supponendo, vt etiam dicti Auctores nobiscum admittunt, illam fuisse reuelationem certam, & infallibilem ex scientia certissima illarum conditionalium veritatum. Nam illa scientia non potuit fundari in decreto libero Dei, quãdoquidem effectus non erat aliquando futurus vere, & secundum actualem existentiam, vt per se patet. Neq; etiam potuit illa scientia supponere decretum conditionatum: quo nimirum Deus ex se simpliciter prædefinierat, vt si Dauid expectaret, Saul veniret; & si Saul veniret, Ceilitæ traderent Dauid. Nam, vt omittam alia, quæ generatim dici possent de otiositate, vt sic dicam, & indecentia talium decretorum cõditionatorum, quæ neq; in Scriptura, neq; in effectibus diuinæ prouidentiæ fundari possunt: in hoc particulari casu, & similibus est specialis repugnantia, & indecentia contra diuinam bonitatem. Quia actiones illæ, vel Saulis veniendi ad capiendum Dauid Ceilæ permanentem, vel Ceilitarum tradendi Dauid in manus Saul, erant peccaminosæ, & contra iustitiã: ergo contra bonitatem Dei est dicere, Deum ex se decreuisse mouere Saulem, & Ceilitas, vel excitando, vel prædeterminando voluntates eorum, siue ad volendum obsidere ciuitatem in odium, & comprehẽsionem Dauid, siue ad volendum tradere Dauid obsessum in manus iniustissimi persecutoris.

5. *Assueta responsio.* Respondere solent hoc non esse inconueniens respectu illarum actionum pro materiali, quia non oportet, vt Deus illas præfiniat formaliter, quatenus peccaminosæ sunt, quod solum diuinæ bonitati repugnat. Quia, vt dicti auctores censent, non solum sub conditione, sed etiam absolute prædefinit Deus omnes actiones liberas peccaminosas, quæ in quouis tempore fiunt, & voluntatem creatam ad illas prædeterminat, prout actiones reales, & liberæ sunt, licet non, vt sunt malæ, seu deficientes. *Repugnat Deo.* Nos vero inprimis credimus repugnare hoc maxime diuinæ bonitati, quia cum malitia sit inseparabilis à tali actione hîc, & nunc circa talem materiam libere facta, impossibile est Deum ex se velle determinare voluntatem hominis hîc, & nunc ad talem actionem circa talem materiam prohibitam, vel ex se rectæ rationi contrariam, quin consequenter, & moraliter velit quicquid cum tali actione necessario coniunctum est. Nam etiam naturalis philosophia docet, qui dat formam dare consequentia ad formam, & moralis docet eum velle malitiam, qui vult actum, à quo est inseparabilis malitia. Deinde credimus repugnare *Conciliis & Patribus repugnat.* hoc Concilijs, & Patribus definientibus, Deum non prædestinare actiones prauas. Nam Concilium Arausican. can. 25. anathema dicit in eos, qui dicebant, aliquos esse ad malum prædestinatos à Deo. Quod de malo culpæ intelligendum est, & de prædestinatione ad illas actiones, per quas si fiant, ineuitabiliter culpa committitur. Neq; enim aliter poterat Deus homines ad malum prædestinare, nisi ad tales actiones eos prædestinando, & præparando, & ideo Prosper de ipsis actionibus, & affectibus liberis, quibus homines peccant, dicit ad obiect. Vincent. capit. 6. quod *sicut Deus non indidit malo Angelo illam voluntatem, quia in veritate non stetit ita nec hominibus illum affectum, quo diabolum imitarentur, inseruit*, & capit. 7. *nullo modo credendũ esse huiusmodi homines in hanc desperationem ex Dei voluntate cecidisse*, & cap. 10. inde probat Deum non esse auctorem alicuius malæ actionis, *quia eius prædestinatio nunquam extra bonitatem, nunquam extra iustitiam.* At certe actus peccati etiam pro materiali extra iustitiam est. Et infra alia afferemus.

6. *Lenius responsum recluditur, & impugnatur.* Solent autem aduersarij ad vitandam verborum inuidiam, dicere præcognouisse Deum talem actum peccaminosum, si talis occasio occurreret, in sua permissione, seu in proposito, quod habuerat permittendi illum actum, & non dare auxilium efficax ad vitandum illum, si talis conditio impleretur. Et rationem reddit Bannez, quia voluntas creata, nisi à Deo efficaciter determinetur ad bonum, infallibiliter deficiet circa quamcunq; honestam materiam. *Ferrez 1 p. q. 14 a. 13. ad 2 contra 3. & 4 concl.* Sed hæc responsio de permissione mere negatiua ex parte obiecti talis diuini propositi, id est, quod ad neutram partem velit de se determinare voluntatem, vel intelligitur de tali permissione, quæ supponat, seu includat positiuam determinationem ad actum repugnantem præcepto, seu honestati. Si hoc secundum dicatur, hæc responsio non est alia à præcedenti, sed palliatur nomine permissionis, ne scandalizentur audientes, si dicatur Deum ex mera sua voluntate decreuisse determinare hominum voluntates ad actus peccatorum. Vnde illa, quę dicitur permissio respectu malitiæ, reuera non est permissio, sed virtualis volitio. Nam Deus iuxta illum modum dicendi non tantum decreuit non dare auxilium efficax ad honeste operandum, sed etiam decreuit dare motionem efficacem ad talem actũ in tali materia, ex quo necessario resultat deformitas peccati: sequitur ergo per quandam connexionem, ac consecutionem ex illo decreto Dei: nõ est ergo sola permissio, sed virtualis prædefinitio ipsius malitiæ, & ideo mirum non est quod ex tali decreto, seu permissione cognoscatur infallibiliter peccatum futurum. At vero talis modus decreti, siue nomine prædefinitionis, siue nomine permissionis significetur, repugnat profecto diuinæ sapientiæ, & bonitati. Sic enim dixit Prosper sentent. 14. ad Gallos, *Non esse catholicum dicere, quod qui non credunt Euangelicæ prædicationi, ex Dei prædestinatione & constitutione non credunt.* Multo profecto peius est dicere, qui volunt, non credere ex Dei prædestinatione, & antecedente decreto efficaci habere illam voluntatẽ, etiamsi dicant, malitiam illius voluntatis tantum esse permissam.

7. *Alterum distinctionis membrum refellitur.* Si vero sit sermo de priori permissione negatiua, inprimis etiam illud est falsum, & quod Deus quando permittit peccatum ex se definiat non dare homini auxilium per se efficax, & necessarium ad vitandũ peccatum. Repugnat enim hoc sufficientiæ gratiæ, & possibilitati non peccandi, & illi principio tradito à Patribus, & Concilio Tridentin. quod Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso. De quo specialiter videri potest Chrysost. homil. 67. in Ioann. præter ea, quæ in l. 3. & 5. de illo dicturi sumus. Deinde etiam posito illo modo permissionis, non potest in illa cognosci, quid faciet humana voluntas in tali euentu, sed solum quid non faciet. Probatur primo ad hominem, quia vt aliquid faciat, indiget prædeterminatione, & prædeliberatione Dei, sed Deus per illam negatiuam permissionem non deliberauit dare prædeterminationem ad oppositum actum, neq; ad alterum oppositorum, vt supponitur: ergo ex vi illius decreti non potest cognosci, quid sit voluntas creata in tali occasione volitura. Secundo argumentor simpliciter, quia vel Deus in illa voluntate permittendi sistit omnino in negatione, ita vt solum velit non determinare ad actum bonum, neque ad malum, neque etiam offerre sufficientem concursum ad aliquem actum: & sic non solum non cognoscet in tali permissione aliquem actum futurum, sed potius cognoscet carentiam omnis actus non vt contingentem, sed vt necessariam: & consequenter non cognoscet futurum peccatum, quia talis carentia in tali homine non erit culpabilis, cum non sit in illius potestate habere actum. Vel Deus permittendo non se habet adeo negatiue, quin quantum est ex se offerat concursum sufficientem quo volũtas aliquid velit arbitratu suo, & tũc impossibile est in tali permissione præcise spectata determinate scire, quid volet illa voluntas, quia illud decretũ pmissiuum Dei tã indifferens est, sicut ipsa volũtas homi-

tas hominis, sed in voluntate hominis id non potest cognosci, vt maxime aduersarij concedunt: ergo nec in tali decreto.

8. *Magis impugnatur solutio facta.* Et in hoc sensu falsum omnino est dicere voluntatem creatam infallibiliter determinari ad malum, nisi efficaciter prædeterminetur ad bonum. Quia perinde est, ac dicere voluntatem creatam ex se, & natura sua esse determinatam ad malum, quod secundum fidem dici non potest. Sequela patet, quia vel voluntas non prædeterminata potest se ad aliquid determinare, vel non potest? Si non potest: ergo licet non prædeterminetur ad bonum, ex vi illius negationis non determinabitur ad malum, nisi ad illud prædeterminetur, sicut etiam è contrario licet non prædeterminetur ad malum, non determinabitur ad bonum, nisi ad illud prædeterminetur: ergo de se est indifferens ad vtrumque: neque in sola negatione prædeterminationis ad bonum potest esse certa determinatio ad malum. Vel potest voluntas sine præuia determinatione ad aliquid libere determinari, & tunc etiamsi non prædeterminetur ad bonum, poterit simpliciter ad illud determinari, & non ad malum, alias aperte sequitur illam de se esse ad malum determinatam, nisi per contrariam prædeterminationem detineatur, & quasi à sua naturali inclinatione extrahatur, quod dici nullo modo potest, nec ratione creationis ex nihilo, quia est contra bonam naturę institutionem: nec ratione peccati originalis in nobis quia est incidere in errorem in præcedenti prolegomeno reprobatum, quod peccatū originale abstulit libertatem ad operandum bonum.

9. *Alijs Scripturæ testimonijs nostra sententia probatur.* Tertio possumus similem probationem sumere ex alijs testimonijs Scripturæ, quibus veritatem huius scientiæ confirmauimus. Ex quibus tertium omitto, quia in illo facile dici potest, decreuisse Deum lenire, & mutare cor Regis Babylonis, si Sedecias se illi dedisset: quamuis enim id probari non posit, neque etiam à nobis improbari potest, quia potuit Deus id decernere absolute, quia sine peccato fieri poterat, & postea posset idem facere sine læsione libertatis per aliquam motionem, & cogitationem congruam. Omisso ergo illo loco, alter ex Actibus videtur satis efficax, virtute enim continet conditionalem hanc propositionem à Deo reuelatam, *Licet maneas, & prædices in Hierusalem, non credent:* hæc autem non potuit cognosci in decreto absoluto, quo Deus ex se, & ante omnem præscientiam efficaciter decreuerat, vt illi nō crederent, etiamsi illis Euangelium prædicaretur. Alioqui veritas illius conditionalis reduceretur in voluntatem Dei, vt in causam propriam, & primariam, non in voluntates proprias talium hominum, atque ita vere dicere possumus: ideo Iudæi Hierosolymis existentes non crederent, etiam si Paulus illis prædicaret, quia Deus decreuerat, vt non crederent. Hoc autem nihil aliud est, quam dicere homines ex Dei prædestinatione nō credere, quod à Prospero in sent. 14. ad capit. Gallor. supra citata damnatum est. Non ergo ideo Deus vidit illos non fuisse credituros prædicanti Paulo, quia ipse facturus erat, vt non crederent, etiamsi Paulus prædicaret: non credere enim aut nolle credere non est opus Dei, nec obiectum dignum diuini decreti absoluti, præuidit ergo ante vllū tale decretum illos sua mera voluntate nō fuisse credituros, si talis conditio poneretur.

10. *Dilutio impugnatur.* Scio hic etiam esse dicturos antecessisse decretum, non quo Deus voluit facere, vt non crederent, sed quo voluit non facere, vt crederent. Sed hoc vel nihil est, vel in idem reuoluitur. Nam si velle non facere, vt credant nihil aliud sit, quam nolle dare extraordinarium auxilium, quod esset congruum, vel quod alio quouis modo faceret, vt crederent, non esset tamen de se simpliciter necessarium ad credendum, sic facile admitti potest habuisse Deum tale decretum, tamen illud non sufficit, vt in eo infallibiliter præuideret Deus illos homines non fuisse credituros prædicante Paulo, quia sine tali auxilio haberent homines sufficientem vocationem, & auxilium, quo possent credere si vellent: ergo etiam si non essent habituri maius auxilium ratione prædicti decreti, & illo stante adhuc erat contingens, & de se incertum, an illi essent credituri, nec ne: ergo in illo decreto non poterat incredulitas illorum infallibiliter præuideri. Declaratur, nam hæc conditionalis, si Deus decreuit non dare copiosius auxilium ad aliquem actum, quam sit ad illum necessarium, non fiet: non est vera ex vi illationis, quia non repugnat fieri cum solis necessarijs, & quia ex negatione causæ non adæquatæ, seu non necessariæ non sequitur negatio effectus. Ergo si illud decretum solum est de non dando auxilio extraordinario, seu copiosiori, quam sit necessarium simpliciter ad credendum, ex illo non infertur per necessariam consequentiam negatio credendi: ergo nec potest in illo decreto infallibiliter videri. At si decretum illud fuit de non dando auxilio simpliciter necessario ad credendum, profecto illud decretum fuit faciendi, vt illi homines non crederent, quia negatio actus non fit per positiuam actionem per se loquendo, & ex vi negationis, sed fit per ablationem causæ, vel influxus necessarij ad actum: ergo si Deus ex se supponitur habuisse decretum non dandi auxilium necessarium ad credendum plane supponitur decretum, quo statuit facere, vt non crederent eo modo, quo hoc factibile est. Quod si cum illa negatione iungitur voluntas nō credendi, hæc non poterit præuideri in solo decreto pure negatiuo ex parte obiecti, sed oportebit addere decretum determinandi voluntatem hominis ad volendum non credere, quod plus est, quam velle facere, vt non credant, & magis Deo repugnare in præcedenti testimonio declaratum est.

Quarto ad hunc modum induci possunt cætera testimonia, non solum, quæ ex Scriptura, sed etiam quę ex Patribus allegauimus. Possumusque omnia ad hoc argumentum reducere. Omnis conditionalis propositio de futuro actu libero est de actu malo, aut de bono, & de vtroque actu Deus habet talem præscientiā supra iam scientiam certam: sed malus non potest in decreto antecedente præsciri, & vt cognoscatur bonus, vel non est necessarium decretum, vel illudmet decretum, ne tollat libertatem, debet supponere conditionatam scientiā alterius veritatis. Maiorem admittunt aduersarij, cum quibus nunc disputamus, & probata est omnibus testimonijs in duobus præcedentibus capitibus adductis. Minor, quoad primam partem de actibus malis, probata est in secundo, & tertio testimonio proxime ponderatis, quia tale decretum non potest esse merè permissiuum, sed necesse est, vt sit prædestinatiuum, vel, quod idem est, prædefinitiuum, saltem ipsius actus, qui vocatur materiale peccati, vt à me satis probatum est. Repugnat autem, vt decretum Dei sit prædestinatiuum actus mali, nam prędestinatio mali, etiam pro materiali, non potest Deo tribui, vt probaui. Et addi potest alia sententia Prosperi sexta ad Gallos, in qua dicit non esse Catholicum, qui asserit *prædestinationem in homine operari, siue ad malum, siue ad bonum* Nam prædestinatio semper in bono est, quæ peccatum *sola voluntate commissum, aut remittendū nouit cum laude misericordiæ, aut puniendum cum laude iustitiæ.* Vnde recte dixit Fulgentius l. 1. ad Monimum cap. 13. *Posset aliquod peccatum ex prædestinatione Dei, si posset aliquis homo iuste peccare.* Quod eleganter prosequitur vsque ad capit. 17. Et simili modo possemus nos dicere. Posset actus peccati ex prædestinatione Dei esse, si posset iuste fieri, cum tamen inseparabiliter habeat adiunctam malitiam, nullo modo potest ex prædestinatione fieri, & consequenter nec in præuio decreto cognosci. 11. *Probatur nostra doctrina ratione ab auctoritate Patrum supra iam facta.*

Et quamuis de hac re in libr. 3. & 5. ex professo dicturus sim, nunc ad hominem libet argumentari. Quia D. Aluarez de hac ipsa scientia conditionata disputans, duplex Dei decretum distinguit, vnum formale, 12. *Probatio ex argumento ad hominē.*

formale, & aliud virtuale: formale per se satis clarũ est: virtuale vero esse dicit, quod in alio virtute continetur, quia in obiecto eius virtute, seu implicite clauditur, sicut in voluntate (ait) comedendi carnes in die Veneris includitur virtute voluntas offendendi Deum. Cum ergo ipse supponat hæc decreta virtualia in Deo, profecto negare non potest, quin si Deus absolute præde finiuit, ac voluit, vt in tali opportunitate, & occasione, si occurreret homo, haberet consensum in obiectum, qui inseparabiliter est annexa malitia, negare non potest, quin habuerit virtuale decretum ipsiusmet malitiæ, nam virtute continetur in illo obiecto formaliter volito. Admittere autem talem voluntatem in Deo, etiam virtualem ex certa scientia, & cognitione omnium proprietatum, quæ in illo obiecto virtute, seu implicite continentur, profecto multum derogat diuinæ bonitati: non sunt ergo talia decreta circa tales actus malos in Deo admittenda. Et quod de actibus positiuis dicimus, intelligendum etiam est de omissionibus actuum, etiam voluntarijs, ac liberis, quando tales sunt, vt in indiuiduo, & libere cum tali scientia, vel negligentia contra præceptum suo modo fiunt, inseparabilem malitiam habent: tunc enim eadem ratio versatur, vt intuenti facilè patebit.

Vrgemus adhuc ex Patribus.

13. Hoc ergo fundamẽto firmissimo supposito, optime argumentamur ex testimonijs omnium Patrum, qui in Deo ponunt hanc scientiam conditionatam, etiam circa peccatum, & actum malum, & circa omissiones etiam malas, non enim possunt talia testimonia intelligi de præscientia supponente decretum prædestinans huiusmodi actus, quia hoc, & alijs eorum sententijs, & veritati multum repugnat: ergo sicut illa testimonia cum alijs ex Scriptura adductis in capite secundo de actibus peccatorum, probant dari in Deo hanc scientiam, ita probant, non fundari in antecedente decreto, quia permissiuum purum non sufficit, nisi vel supponat aliunde eandem præscientiam, vel aliquam voluntatem absolutam, ac prædestinantem includat, vt probaui. Similiter idem docet Augustinus vbicunque ait Deum velle hominem iustum in vita conseruare vsque ad illud temp⁹, in quo præscit eum peccaturum, & similia ponderata in capite præcedenti, in quatuor prioribus testimonijs Augustini. Nam illa præscientia non potest supponere decretum efficax ex parte Dei, etiam sub conditione ex parte obiecti, quia eandem indecentiã & repugnantiam cum diuina bonitate includit. Idemque est de illa præscientia, quod homo non sit consensurus, licet vocetur, de qua loquitur Anselm. Matth. 6. quia etiam illa resistentia, seu negatio consensus est peccaminosa, nec potest Deus ex se illam velle, maxime cum sit contraria generali eius intentioni. Possumusque in hunc modum hanc partem confirmare, primo quia Patres admittunt, & supponunt hanc conditionatam præscientiam peccati futuri sub conditione, etiam in electis, in quibus non permittit conditionem impleri, ne peccatum sub cõditione præuisum impleatur, & hoc attribuunt magnæ gratiæ Dei: ergo supponunt illud peccatum non fuisse futurum ex decreto ipsius Dei, sed ex pura fragilitate ipsius hominis, cui subuenit gratia: nam homo ex se non indigebat illa gratia, nisi à Deo ipso in illo conditionato discrimine (vt sic dicã) constitueretur. Vnde cum Deus in secundo illo signo determinat tollere homini vitam, ne peccet, non tam illi gratiam concedit, quam impedit ne maleficium, quod erga illum cogitauerat, compleatur: quod est satis violentum remedium, magisque Deo dignum fuisset non imponere illi homini talem necessitatem peccãdi, etiam sub conditione. Non est ergo ille modus prouidentiæ Deo consentaneus, ac subinde non est ille sensus Patrum, sed plane supponunt hominem ex se, & cum communi concursu de se indifferente fuisse peccaturum, si viueret, & ideo ex misericordia præueniri, vt potius prematurè moriatur, quam postea peccet.

Probatur magis, & declaratur ex August.

Secundo potest vlterius declarari, quia sicut Deus 14.
multos rapit, quos præscit fuisse peccaturos, si viuerent: ita etiam multos in vitam conseruat, præsciens similiter esse peccaturos, quod euidenter docet Aug. in eisdem locis de Correpť. & grat. cap. 8. & de dono perseuer. capite nono & alijs: ergo sicut primum cognoscit in decreto conditionato, ita etiam hoc posterius: ergo sicut Deus rapit illum, ne cadat, ita hunc conseruat, vt cadat: hoc autem absurdissimum est, & contra Augustinum lib. 1. contra Iulian. cap. 8. in fine dicentem. *Non ideo creat pecora in armentis, & gregibus impiorum, vt dæmonibus immolentur, quamuis hoc eos nouerit esse facturos.* Quod ideo verum est, quia Deus non decreuit, vt impij immolarent pecora dæmonibus, nec facit, vt id faciant. Nam si hoc ex se, & absoluta voluntate decreuisset, profecto etiam crearet armenta, vt illa sua voluntas impleretur. Sic ergo nos dicimus, si Deus præsciret hominem, si viuat, commissurum esse actum peccati, quia ipse Deus ita determinauit sub eadem conditione, quando postea vult antecedens impleri, id est, hominem viuere, vellet, vt homo ille cadat, & efficaciam sui primi decreti in illo ostendat: est ergo indignum Deo talia decreta ipsi tribuere. Vnde Augustinus in verbis citatis quamuis de præscientia absoluta loqui videatur, tamen & supponere videtur conditionalem, qua Deus voluit creare armenta, etiamsi præsciret, quod si illa crearet, essent immolanda dæmonibus: & ipsam scientiam absolutam talium peccatorum supponit non esse in decreto, quo Deus ante illam præscientiam absolute decreuisset, vt homines talia facerent. Nam si crederet in Deo esse tale decretum, non esset cur negaret, imo negare non posset Deum creare armenta talium hominum, vt materiam haberent, ex qua suum primum decretum infallibiliter implerent.

Conditionatum decretũ repugnat diuinæ bonitati, & libertati, & menti sanctorum agẽtium cur Deus præsciens hominem vel Angelũ peccaturum, ipsum creauerit.

Tertio sunt maxime ponderanda testimonia, in 15.
quibus Patres rationem inquirunt, cur Deus hominem, vel Angelum creauit, quem præsciebat peccaturum? Nam in tali præscientia fingi non potest antecedens decretum cõditionale, in quo fundetur. Oportebit enim supponere Deum prius ratione, quam absolute decreuisset creare Angelum, secum ita statuisse, si talem Angelum, vel hominem creauero, illum peccare permittam, illa vtique permissione, quæ includat absolutum decretum determinandi voluntatem talis hominis, vel Angeli ad actum habentem annexam ineuitabiliter malitiam peccati. Hoc suppono tanquam manifestum in illa sententia, quia nullum aliud decretum cogitari potest in illa sententia, ex quo inferatur infallibiliter illa conditionalis illatiua, seu ex vi illationis, vt in illa sententia supponitur necessarium. Talis autem cogitatio habet repugnantiam ad diuinam bonitatem, quam satis ponderamus, & statim per se occurret cuilibet attente rẽ consideranti. Habet etiam difficultatem de necessitate peccandi, quæ inde sequitur, & est contraria libertati, vt ex prolegomeno præcedenti facile potest intelligi. Sed hæc prætereo, & in auctoritate Patrum insisto. Est enim illa cogitatio euidenter aliena à mente Sanctorum illam quæstionem, vel rationem inquirentium, nam si præscientia peccati sub conditione futuri supponit decretum illud, in quo eius veritas, & illatio fundatur, potius quærenda esset ratio, cur Deus tale decretum habuerit, nam ibi esset tota ratio admirationis, & difficultatis, & sine dubio esset maxima, & iudicio meo inexplicabilis, quomodo Deus, cum sit summè bonus & sapiens, sola libertate, & nulla occasione sumpta ex determinatione creaturæ, talem determinationẽ absolutam ex se habuerit. At Patres nullam quæstionem de hoc mouerunt, nec rationem talis decreti dare tentarũt: ergo

Si conditionatum decretũ, anteiret scient ã conditio-

natam, esset inexplicabile & non latere Patres. ergo signum est illam præscientiam, quam supponũt, esse simplicem scientiam quasi naturalem in ordine ad decreta libera diuina, quia ante illa supponitur, & ea non obstante decreuit Deus libere hominem creare, & illi præceptum imponere, & suæ libertati eum committere. Et hoc est primum decretum liberum, quod Sancti circa creationem hominis, vel Angeli ponunt, & ideo de illo solo rationem reddunt, cur illa præscientia ei non obstiterit, quia malitia (inquiunt) hominis illo modo futura non potuit vincere bonitatem Dei, nec debuit puniri antequam fieret. *Decretũ absolutum est quod à Patribus agnoscitur.* Quæ rationes nullo modo accommodari possunt ad illud conditionatum decretum, vt constat: est ergo ille modus explicandi dictam præscientiam in illo casu alienus à mente dictorum Patrum, & per se incredibilis, cum nulla auctoritate nitatur, & sit de re obscurissima pendente ex sola libertate Dei, & habente alias difficultates, & incommoda, quæ insinuauimus.

16. *Præscientia quæ antecedit congruã vocationem est conditionata August. q. 2 ad impl. de Spir. & liter. c. 34. de Don. perseu. c. 14. Chrys. hom. 31. & 65 in Euang.* Venio ad alteram partem de hac præscientia, prout à Patribus esse dicitur de bonis actibus sub conditione futuris. In quo imprimis consideranda est illa præscientia, quam D. Augustinus antecedere supponit ad congruam vocationem nimirum, quia præscit Deus, quis modus vocationis erit congruus alicui, vt vocantem non respuat. Quod etiam alijs locis allegatis dixit Chrysostomus Deum aliquos ex gratia tũc vocare, quando eos scit obtemperaturos. Nam illa præscientia, vt ostendi, non potest esse absoluta, cum hæc sequatur ad propositum sic vocandi, vt constat: est ergo scientia conditionata. Et non potest fundari in conditionato decreto. Primo, quia non fundant Patres congruitatem vocationis in decreto, sed in quadam attemperatione vocationis ad talem volũtatem taliter affectam, & tali tempore cum talibus circumstantijs præcognitam, quam Deus infinita sua sapientia intime prospiciens intuetur in tali opportunitate esse obtemperaturam, vt videre licet in Augustino locis allegatis, & præcipue in dicto cap. de dono perseu. vbi ex eo, quod Deus aliquos vocat, prout nouit eis expedire, infert *esse in aliquibus naturaliter munus quoddam intelligentiæ, quo præmoueantur ad fidem si cõgrua suis mentibus, vel audiant verba, vel signa conspiciant.* In qua illatione aperte sentit, veritatem illius conditionalis, *Si iste ita vocetur, consentiet,* non fundari in antecedenti decreto Dei prædeterminante, illud enim in quocunq; homine cuiuscunq; conditionis, vel ingenij semper erit efficax, sentit ergo Augustinus illam præscientiam nullum supponere decretum, à quo habeat vocatio illam congruitatem, sed hanc sumi ex coaptatione ad tale ingenium cum alijs conditionibus, quibus perspectis, Deus sua infinita scientia veritatem futuri consensus intuetur.

17. *Ratione probatur, quod conditionata nec conditionatum, nec absolutum decretum, etiam secundũ rationem antecedat.* Secundo idem probamus ratione, quia hæc conditionata scientia, quam Augustinus, & alij Patres supponunt ante vocationem, præcedit secundum rationem ad propositum absolutum dandi vocationem: ergo nullum aliud decretum supponit vel absolutum, vel conditionatum. Maior euidens est ex testimonijs, & statim amplius probabitur. Consequẽtia vero quoad priorem partem de decreto absoluto probatur, quia vel illud esset in Deo per modum intentionis dandi homini consensum liberum in fidem vel quid simile: vel esset per modum executionis, ita vt eadem volitio sit effectio ipsiusmet consensus humani, vel saltem motionis prædeterminantis ad illũ. Prior actus non solum esse potest in Deo ante præscientiam absolutam futuri consensus, sed etiam est ꝓbabile semper præcedere in actibus bonis, & maxime in supernaturalibus, quia potest illos Deus prædefinire, & prædestinare, antequam absolute præsciat illos esse futuros. Nihilominus tamen hæc prædefinitio Dei supponit præscientiam conditionatã in Deo, qua nouit, quod si hominem efficaciter moueat, aut vocet tali modo, infallibiliter conuertetur. Quam præscientiam negare non possunt aduersarij, tum quia est per se necessaria ad talem actum intentionis absolutum prudenter habendum, quia nemo potest specialiter intendere, seu absolute velle consequi aliquem finem, nisi media, quibus illum consequutur⁹ est, habeat præcognita. Vnde vt intentio sit infallibilis, necesse est, vt media præcognoscantur, vt infallibiliter efficacia ad consequendum finem. Hæc autem præcognitio sistit in hac conditionali, si vsus fuero his medijs consequar finem, & in præsenti reuocatur ad istam. Si ita hunc hominem vocauero, consentiet. Tum etiam quia dicunt auctores contrariæ opinionis consensum infallibiliter sequi ex motione physice prædeterminante: ergo antequam Deus habeat intentionem saluandi illum credentem, habet scientiã huius conditionalis. Si dedero huic talem motionem saluabitur, vel credet. Atq; hinc facile probatur altera pars de decreto exequente, quia omne volitum est præcognitum, etiam in Deo, sed Deus vult dare illam vocationem, vel motionem vt congruam, & efficacẽ ergo præcognouit illam vt talem: ergo antequam velit illam dare, præscit, quod si illam dederit, habebit effectum: quod vt probaui, negare non possunt etiã aduersarij. Vnde quoad hoc solum est differẽtia, quia nos ponimus illam scientiam non ex vi illationis ex tali conditione, ipsi autem debent illam admittere ex vi illationis. Et ita quantum ad hoc punctum reuocatur dissentio ad quæstionem de prædeterminatione physica tractandã in lib. 3. post medium, & latius in l. 5. per totum. Iam vero probatur prior consequentia quoad decretum conditionatum liberum quod in Deo præcedere debeat ad talem scientiam, & primo in sententia aduersariorum est euidẽs, quia scientia illa, quam declaraui, habetur ex vi illationis vnde pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ omnino necessariam: ergo nullum supponit decretum liberum: sicut scientia huius cõditionalis, si sol creatus fuerit, illuminabit, vel si voluero creare mundũ, incipiet esse, & quælibet similis est in Deo ante omne decretum liberum: non est autem minus necessaria illa conditionalis, in vi illationis, si dedero huic homini motionem prædeterminantem, consentiet: ergo etiam illa non supponit decretum liberum conditionatum, sed potius in suo obiecto includit illud, nõ vt iam existens quoad liberam determinationem cũ respectu rationis, sed vt possibile nostro modo concipiendi: sicut intelligimus nunc fuisse in Deo possibile decretum liberum creandi alium mũdum, quod de facto non fuit. In nostra vero sententia probatur, quia vocatio non habet, quod sit congrua à physica prædeterminatione, neq; ex immediata efficacia antecedente diuinæ voluntatis: ergo congruitas vocationis, seu efficacitas eius, vt possibilis, non pendet ex aliquo decreto libero Dei, ẽt conditionato: ergo nec scientia de efficacitate talis vocationis, si detur, supponit secundum rationem antecedens decretum conditionatum. Antecedẽs probamus, quia ille modus efficaciæ repugnat libertati, iuxta dicta in præcedenti prolegomeno, & latius dicenda in l. 5. Consequentia vero prima est per se euidens, quia nihil aliud est, scire hanc conditionalem esse veram: si hæc vocatio detur, homo consentiet, quàm scire hanc vocationem cognitam vt possibilem, cognosci etiam vt efficacem possibiliter: ergo si vocatio non habet hanc efficacitatem vt possibilem à libero decreto Dei, sine illo, & ante illud præscietur, quia omne, quod est possibile, præcognoscit Deus ante omne liberum decretum. Et nihilominus in obiecto illius scientiæ includitur aliquod decretum Dei sub conditione, non tamen prædeterminans physice, sed offerens concursum concomitantem, vt supra declaraui. Et ita quoad partem etiam reuocatur tota differentia quæstionum ad controuersiam de concursu Dei præuio, vel concomitante, & de præueniente gratia physice prædeterminante, vel moraliter alliciente, & physice tantum

De conditionato decreto ostenditur etiam.

In nostra sententia probatio.

tantum cooperante; & conſequenter erit differentia in decreto incluſo in obiecto illius ſcientiæ, ſeu in ipſa conditione, quale ſit. Quod autem hoc decretum, vt in re ipſa exiſtens, in Deo ſupponatur ad talem ſcientiam, in nulla ſententia dici poſſe videtur.

Pœnitentia nunquã futura, præſcita non poteſt fundari in aliquo decreto.

18. Vltimo poſſunt ponderari teſtimonia Patrum, quia ſicut dicunt præſciſſe Deum hominem iuſtum eſſe lapſurum, ſi viuat, & per mortem præuenire illum, ne peccet: ita dicunt, præſcire Deum, hominem prauum fuiſſe acturum pœnitentiam, ſi viueret & nihilominus non vult concedere ei vitam, ſed permittere, vt in peccato moriatur. Illa enim præſcientia conditionata de pœnitentia nunquam futura nõ poteſt fundari in decreto abſoluto, vt per ſe conſtat: conditionatum autem ibi ſuperfluè fingeretur, & ſane præter intentionem Patrum. Nam tale decretum ſolum eſſet huiuſmodi: Si darem huic vitam, darem etiam pœnitentiam. Quia tale decretum nec continetur in aliqua vniuerſali promiſsione, vel ordinaria lege Dei, neque eſt neceſſarium ſecundum communem curſum prouidentiæ ad aliquem effectum eius, neque habet aliquam vtilitatem, vel rationem: ergo & fruſtra ponitur, ac ſine fundamento, & incredibile eſt Patres fuiſſe loquutos de illa præſcientia ex ſuppoſitione talis decreti liberi, cuius fundamentum, imo nec veſtigium in Scriptura, vel in effectibus, aut reuelationibus Dei inuenitur. Quam rationem infra latius proſequemur, nunc enim ſolũ ad ponderanda teſtimonia Sanctorum illam attigimus.

CAPVT VI.

Quid de hac ſcientia conditionata Diuus Thomas ſenſerit.

Primum argumentũ cõtra nos, quia D.Thom. nõ agnouit ſciẽtiam conditionatam.

Nau contr. 16. vel 56 § 3. cõtra præſcientiam decretorum ad modũ futurorum.

1. QVoniam Auctores contrariæ ſententiæ (vt ſolẽt) auctoritate Diui Thomæ inprimis muniuntur, ideo in potiſsimis punctis huius materiæ, & maxime controuerſis ſumma diligentia eius mentẽ inueſtigare conabimur. Primo ergo Diuum Thomam non agnouiſſe ſcientiam hanc conditionatam vel omnẽ, vel ſaltem, quæ diuinum decretum antecedat, ex principijs eius colligunt. Primo quia D. Thomas adæquate diuidit ſcientiam Dei in liberam, & naturalem: ſed hæc ſcientia conditionata nec libera dici poteſt, quia eſt in Deo ſine decreto libero eius, nec naturalis, quia ſimpliciter poſſet non eſſe in Deo ſi voluntas creata aliter eſſet volitura, vt poſſet etiam poſita tali conditione: ergo eſt tertia ſcientia, quam D. Thom. non agnouit. Pro maiori citatur D. Thomas 1. p. q. 14. art. 9. 3. p. q. 10. art. 2. ad 2. & q. 13. art. 1. ad 2. libro 1. contra gent. cap. 66. & 69. in fine, qu. 3. art. 3. qu. 8. de Verit. art. 4. qu. 20. art. 4. ad 1. in 1. d. 38. q. 1. in 3. d. 14. q. 1. art. 2. q. 2. in 4. d. 49. q. 2. artic. 5.

Secundum quia futura cõditionata non cognoſcuntur in præſentia æternitatis.

2. Secundo quia iuxta doctrinam D. Thomæ nullus eſt modus, quo poſsit Deus habere talem ſcientiam. Probatur, quia 1. p q. 14. art. 13. vnicam tantum viã eſſe dicit, qua poſsit Deus cognoſcere futura contingentia, ſcilicet in præſentia æternitatis, ſed conditionata futura non poteſt cognoſcere in præſentia æternitatis, quia nunquam futura ſunt, & æternitas non coexiſtit niſi his, quæ in aliqua differentia temporis extitura ſunt: ergo in doctrina D. Thomæ futura cõditionata contingentia non poſſunt ſubeſſe certæ, & infallibili cognitioni. Minor cum conſequentia videntur claræ. Maior patet ex D. Thom. 1. p. q. 14. art. 13. Vbi diſtinguens duplicem ſtatum futurorum in ſe, & in cauſis ſuis, ait in cauſis nullo modo poſſe certo cognoſci, ſed ad ſummum per coniecturam, prout autem vnumquodque illorum eſt actu in ſe ipſo, ſic ſubdi cognitioni certæ, & infallibili: & quia ita attinguntur per æternum Dei intuitum, ideo certo præſciri, quia eius æternus intuitus fertur ſuper omnia, vt ſuæ æternitati præſentia. In quo diſcurſu manifeſte omnem alium medium cognoſcendi futura contingentia excludit. Idem docet 2. 2. qu. 171. art. 6. ad 2. & libr. 1. contra gent. capit. 67. vbi in ratione prima hanc ſumit propoſitionem, *Contingens certitudini cognitionis non repugnat, niſi vt futurum eſt, non autem vt præſens eſt.* Declarat autem ſolum eſſe præſens pro tempore, pro quo eſt, quæ præſentia locum non habet in re nunquam futura, & in toto illo capite explicat præſentiam per actualem exiſtentiam, quæ in futuris conditionatis, vt ſic, non interuenit. Idem habet in 1. d. 38. q. 1. art. 5. & qu. 2. de Verit. artic. 12. vbi generaliter cõcludit contingens, vt futurum eſt, per nullam cognitionem, etiam diuinam poſſe infallibiliter cognoſci. Quod etiam tradit qu. 16. de Malo, art. 7. & vbique addit particulam excluſiuam dicens, non poſſe futura contingẽtia certo ſciri, *niſi* tali modo, vtique vt præſentia dicto modo: ergo.

Confirmatur primo quia abſolute futura poſſent aliter ac in præſcientia æternitatis cognoſci.

3. Et confirmatur primo hoc teſtimonium D. Thomæ, quia ſi ſemel admittatur præſcientia hæc conditionata, aperte ſequitur poſſe etiam abſoluta cognoſci alio modo, quàm per præſentiam æternitatis, nimirum in aliqua cauſa proxima, vel remota, quod eſt contra eandem hypotheſim poſitam in doctrina D. Thomæ. Sequela patet, quia ſi Deus ante omne decretum liberum per ſimplicem intelligentiam videt hanc conditionalem eſſe veram, ſi Petrus in tali occaſione cum talibus circumſtantijs conſtituatur, libere loquetur: & in poſteriori ſigno addatur decretum liberum, quo vult Petrum conſtituere in tali occaſione & circumſtantijs, eo ipſo videt Petrum libere eſſe loquuturum in illis duabus præmiſsis ſine diſcurſu ex parte ſua: ergo iam videt futurum abſolutum alio modo, quam per præſentialitatem exiſtẽtiæ eius. Idem argumentum poteſt contra me fieri: nam ſuppoſita illa conditionali ſcientia, dico poſſe Deum prædefinire actum liberum futurum, ſaltem per modum intentionis abſolutæ: ergo iam cognoſcit Deus per abſolutam ſcientiam in illo decreto Dei illum actum eſſe abſolute futurum, cum tamen in illo ſigno nondum videatur illud futurum in ſe, vt præſens, quia nondum intelligitur decretum abſolutum Dei, quo & conditio verificetur, & fiat effectus, ſine quo non poteſt talis effectus videri vt præſens in æternitate.

Idem vrget me arg.

Secunda cõfirmatio quia in conditionatis non eſt veritas.

4. Et confirmatur ſecundo, quia Diuus Thomas 1. p. quæſt. 14. art. 13. ad 2. dicit veritatem conditionalis propoſitionis conſiſtere in bonitate illationis: ſed in iſtis conditionalibus propoſitionibus, de quibus tractamus, illatio non eſt bona: nam ſi eſſet bona, eſſet neceſſaria, & ſi eſſet neceſſaria iam futurum non eſſet contingens, ſed neceſſarium, quod eſt cõtra hypotheſim, & contra contingentiam, ſeu libertatem talium effectuum: ergo illæ propoſitiones vel ſunt falſæ, vel ſaltem non ſunt cognoſcibiles vt veræ: ac ſubinde, iuxta Diui Thomæ principia, Deus non agnoſcit illas, quia ſicut Deus non poteſt facere quod de ſe eſt impoſsibile, ita non poteſt ſcire quod de ſe non eſt cognoſcibile, quia verum non eſt. Et hæc fere ſunt teſtimonia, quæ Thomiſtæ in hac cauſa allegant.

Vltima quia ſcientia abſoluta non poteſt eſſe ſine decreto abſoluto ergo cõditionata non poteſt ſine conditionato.

5. Tandem quod hæc præſcientia ſaltem eſſe nõ poſſit ante decretum abſolutum ex parte Dei cum conditione ex parte obiecti, probatur argumento iam ſupra facto, quia eadem eſt proportio futuri conditionati ad decretum conditionatum, quæ eſt futuri abſoluti ad decretum abſolutum, ſed futurum abſolutum non poteſt à Deo ſciri, niſi præuio abſoluto decreto in voluntate Dei: ergo nec conditionatum ſciri poteſt, niſi præuio conditionato decreto. Conſequentia clara eſt, & Maior ex paritate rationis videtur nota, Minor aũt probatur ex D. Thom. in 1. d. 39. q. 1. ar. 1. ad 5. vbi loquens de ſcientia abſoluta futurorum contingentium, ait, *Scire ſecundum rationem ſequitur*

quitur voluntatem, & ar. 2. ad 1. dicit, quod scire Deum est subiectum voluntati ipsius, vnde supponit illam.

6. Nihilominus assero in doctrina D. Thom. nihil inueniri huic sententiæ contrarium, imo interdum illam indicare, vel supponere. Vt hoc ostendam, distinguo duo, quæ in hoc puncto semper sunt separanda, scil. an sit talis scientia in Deo, & quomodo, seu quo medio sit. Priorem ergo partem, scilic. non ignorasse D. Thom. hanc scientiam simpliciter, & quoad an est colligimus ex 3. p. q. 1. art. 5. ad 2. vbi tractans D. Thomas rationem Augustini, cur Christus tali tempore voluit incarnari, & Euangelium prædicari, quia præsciuit tunc fuisse plures in eum credituros, illius occasione attingit etiam locum Matth. 11. de Tyrijs, & Sidonijs, & cum eodem Aug. l. de don. perseu. cap 9. sentit verba illa Christi dicta fuisse per absolutam reuelationem pœnitentiæ, quæ futura erat in Tyrijs, & Sidonijs, si conditio illa in eis fuisset impleta: & occulto iudicio diuinæ prædestinationis tribuit, quod, non obstante illa præscientia, non fuerint talia signa apud illos facta. Vnde super cap. Matth. 11. de propria præscientia exponit locum illum, vnde infert ex illis Christi verbis conuinci errorem dicentiū, non saluari, nisi eos, quos Deus præsciuit, quia conuerterentur si prædicaretur eis. *Nam hoc* (inquit) *excludit dicens, quod Tyriis, & Sidonijs mali erit*, vtique quamuis crediturri essent, si audissent; *quia non iudicabit Deus illos ex his quæ facerent, sed ex his, quæ fecerunt*, vt ibidem cum Augustino subiungit. Supponens semper non deesse Deo talium operum scientiam, sed in ipsis operibus deesse rationem meriti, & demeriti, nisi in aliqua differentia temporis futura sint. Potest etiam idem D. Thomas allegari in 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. Vbi dicit *prædestinationem supponere præscientiam futurorum*, quod de hac præscientia optime intelligitur, nā absoluta præscientia futurorum potius sequitur ad prædestinationem, maxime iuxta sententiam Thomistarum. Sed ille locus, vt ibi notaui, incertus est. Item allegatur D. Thom. in eadem q. art. 2. & 6. vbi rationem decreti, quod Deus habuit, vt incarnatio nec statim in principio mundi fieret, nec in finem eius reseruaretur, sumit ex præscientia futurorum effectuum liberorum, qui essent in humano genere, si aliquo ex illis extremis temporibus Christus carnem assumeret, vel non sumeret. Quæ præscientia sine dubio conditionata est, quia, & præintelligitur ante decretum de tempore futuræ incarnationis, & sub conditione si tali, vel tali tempore fiat, & multi ex illis effectibus de facto non euenerunt, quia conditio non est impleta, v.g. præcognouit Deus fidem esse penitus obolendam in mundo, si differretur incarnatio vsq; ad finem ipsius mundi, quod tamen postea non euenit, quia conditio impleta non est. Oportet etiam scientiam esse certam, alias prouidentia Dei, quæ in illa fundatur, non esset certa. Denique oportet præscientiam non esse cōfusam, sed distinctam, & claram, & ideo determinate & in particulari præsciuit Deus in quibus, & quomodo tales effectus euenirent, si incarnatio ante ea, vel tardius fieret.

Vera assertio conditionata indicatur, & supponitur ab angelico Doctore, & nullibi illi refragatur.

Matth. 11.

Matth. 11.

7. Secundo probatur nihil esse in doctrina D. Thom. quod huic scientiæ repugnet, quod fiet sufficienter respondendo ad primam obiectionē contrariæ sententiæ, quæ in hoc sensu maxime procedit: reliquæ n. magis attingunt partem alteram de modo talis scientiæ. Primo ergo negamus reperiri in D. Thoma in locis, quæ ibi allegantur, diuisionem scientiæ diuinæ in naturalem, & liberam: non enim in D. Thoma verba illa inuenientur. Sed diuidit D. Thomas illis locis scientiam Dei in scientiam simplicis intelligentiæ, & visionis, sub quibus verbis in alijs locis quam plurimis eandem diuisionem repetit, nunquam sub prioribus de scientia naturali, & libera. Arguens autem nomina mutauit, vt aliquam speciem difficultatis haberet obiectio tacite supponens verba esse æquiualentia, cum tamen neq; re vera sint, neq; ex doctrina D. Thom. id probari possit. Admissa ergo diuisionē illa sub verbis D. Thom. negatur consequentia, nam illa adæquata est, & scientia conditionata, simpliciter loquendo, sub scientia simplicis intelligentiæ continetur, siue libera, siue naturalis appelletur, quia scientia simplicis intelligentiæ, formaliter non habet quod sit talis ex eo, quod sit libera, vel necessaria, sed ex eo, quod est de rebus possibilibus, seu abstrahentibus ab existentia in aliqua differentia temporis futura, & ideo inuenitur in Deo ante omne decretum liberum de rebus aliquando futuris. Et hoc totum conuenit in conditionatam scientiam, quia licet per illam videatur effectus contingens non tantum vt contingens, sed etiam vt determinatus ad alteram partem ex hypothesi, tamen quia illa hypothesis nōdum supponitur futura ex aliquo decreto Dei, totū id manet sub esse possibili, & ideo tota illa cognitio ad simplicem intelligentiam pertinet. Vnde neq; illi doctores, qui admittunt hanc scientiam conditionatam, saltem in decreto conditionato, loquuntur ad mentem Diui Thom. dum dicunt talē scientiam esse scientiam visionis, quia D. Thom. nunquam posuit scientiam visionis circa res nunquam futuras, neq; in illa differentia temporis habituras existentiam, vt in locis citatis videri potest: at vero hæc scientia esse potest de rebus nunquam de facto futuris, vt de pœnitentia Tyriorum, de traditione Ceilitarum, & similibus. Igitur ex diuisione illa, prout à D. Thom. traditur, nullum argumentum sumitur.

1. Probatur respondendo primæ obiectioni ostendendoque simul nihil repugnare huic scientiæ.

Conditionata sub simplicis intelligentia scientia continetur.

8. Admissa tamen diuisione sub illis verbis liberæ, & naturalis supponendum est scientiam Dei non posse dici liberā ex parte ipsius scientiæ, prout nostro modo intelligendi est quasi elicitus actus à Deo, quia determinatio scientiæ Dei ad talem respectum, sub quo dicitur scientia huius, vel illius rei, non subditur libertati Dei, sed supposito obiecto, quasi resultat naturaliter. Quod ita declaratur ex his, quę in nobis accidunt: nam actus tantum duobus modis potest esse liber, scil. vt formaliter, seu elicitiue, vel denominatiue ex imperio alterius actus: priori modo est liber actus voluntatis, non vero actus intellectus, sed ad summum posteriori modo. Sic ergo in Deo seclusa imperfectione elicientiæ, seu efficientiæ actus determinatio actus voluntatis Dei est per se formaliter libera, nam proposito eodem obiecto, potest per se ipsam voluntas Dei ad illud determinari, vel non determinari: intellectus vero non est sic formaliter liber, nec potest etiam determinari ex motione volūtatis suæ, quæ circa ipsum intellectum versetur, quasi applicando illum ad talem determinationē, quia cū omnis scientia Dei sit clara, & euidens, & sit purissimus actus, neq; quoad exercitium, neq; quoad specificationem (vt more nostro loquamur) potest pendere ex motione voluntatis. Loquendo ergo de ꝓpria libertate actus ex parte operantis, nulla est in Deo scientia libera, sed ipsa etiam visionis est naturalis, non simpliciter, sed præsupposito obiecto, sicut calefactio ab igne est naturalis, supposita tamen materia applicata, circa quam versari possit. Et ita etiam non procedit argumentum. Quia vero obiecta scientiæ diuinæ quædam sunt necessaria, alia vero ex se non habēt necessitatem, sed contingentiam, ideo ex parte obiectorum admitti potest illa diuisio. Inter obiecta autem non necessaria, quædam sunt talia per solam determinatam habitudinem ad voluntatem creatam, nullo supposito decreto libero voluntatis Dei. Potest ergo vno modo dici libera omnis scientia, cuius obiectum de se non est necessarium, sed posset non esse, siue hoc habeat ex habitudine ad volūtatem creatam, siue ad voluntatem Dei, & sic omnis scientia contingentium, siue conditionata, siue absoluta, dicetur contingens, & à naturali distinguetur. Potest item restringi nomen scientiæ liberæ ad illam scientiam, quæ versatur circa obiectum futurum ex libero decreto Dei, quia proprie non dicitur alicui liberum,

Declaratur quomodo conditionata possit dici libera vel naturalis.

liberum, nisi quod aliquo modo pendet ex voluntate eius quoad esse, & non esse, & sic omnis scientia cōditionata, quæ non pendet ex actuali decreto Dei libero, nec illud supponit, dicetur naturalis, id est, non libera, sed necessaria, saltem ex suppositione obiecti, quod supponitur independēter à libero decreto Dei, quoad veritatem sub esse possibili, sicut creaturæ omnes sub esse possibili sunt scibiles independenter à decreto libero voluntatis diuinæ, sub illis ergo contineri possunt, & veritates necessariæ, & contingentes, & nihilominus omnium scientia est naturalis, & non libera ipsi Deo. Quæ doctrina in se vera est, & contra D. Thomam esse non potest, quia vt dixi, nūquam distinxit scientiam Dei in naturalem, & liberā, nec declarauit, vnde illæ denominationes sumendæ sint.

9. *Secunda obiectio retorquetur.*

Secunda obiectio retorqueri potest in eos, qui dicunt præuidere Deum hæc futura in prædeterminatione voluntatis creatæ facta à Deo per absolutum decretum: nam certe D. Thomas modum illum præcognoscendi futura contingentia nunquam docuit, nec antiqui Thomistæ ita interpretati sunt D. Thomam, sed vbique docent secundum D. Thomam nō posse futura contingentia cognosci in causa, quantumuis præparata, & disposita ad effectum, sed solum in præsentia ipsius actualis determinationis, vt patet ex Capreolo in 1. dist. 38. qu. 1. artic. 2. per totum, præsertim ad argumentum Durand. contra 1. concl. Caietan. 1. p. q. 14. artic. 13. circa responsionem ad primum in fine, Hispalens. in 1. d. 38. q. 1. art. 4. ad 7. Vbi Aquarius in additionib. ad Capreol. conclu. 6. distinctius id tradit, omnes alios modos cognoscendi futura excludendo, affirmatque omnes Thomistas antiquiores ita sensisse. Imo etiam alij Scholastici, qui sententiam illam D. Thomæ impugnarunt, intellexerunt Diuum Thomam ita illum modum elegisse, vt omnes alios reijceret, & in hoc sensu illam impugnarunt, vt in Durando, Scoto, Aureol. & aliis in 1. d. 38. & 39. videre licet. Hinc ergo argumentamur, quia cognoscere futura in decreto prædeterminante liberum arbitrium, non est cognoscere illa vt præsentia, sed vt futura, neque est illa cognoscere in se, sed in causa, vtrumque autem repugnat certitudini cognitionis futurorum contingentium, iuxta principia Diui Thomæ, ergo. Minor authoritate sola nititur, & ideo videtur satis probata, & ex ipsis locis Diui Thomæ, & ex alijs Doctoribus. Maior autem probatur, quia prius natura, quam intelligatur effectus prodire à causa physice prædeterminata, cognoscitur in illa: ergo vt sic non cognoscitur vt præsens, sed vt futurum à tali causa, quia effectus non est præsens, donec à sua causa manet, tunc autem non cognoscitur, vt iam manās à causa: ergo vt emanaturus à causa sic affecta. Et inde etiam concluditur illo modo non cognosci effectum in se, sed in causa, quia nondum intelligitur emanasse à causa, ergo nec habere in se esse: ratione cuius possit in se cognosci: ergo in causa, vt vltimate completa, cognoscitur. Denique in conditionatis futuris id declaratur, quia iuxta illam sententiam cognoscuntur in vi illationis, quia ex causa sic determinata necessario sequitur effectus, saltem necessitate consequentiæ, vt etiam aduersarij loquuntur: ergo per talem scientiam non cognoscitur effectus contingens in se, sed in quadam causa cum qua habet necessariam connexionem, & illationem: hoc autem, vt dixi, repugnat futuris contingētibus, iuxta doctrinam Diui Thomæ: & infra ostendemus esse in hac parte verissimam. Nam ille modus cognitionis rerum contingentiæ repugnat.

10. *Ad 1 respōdemus futura contingētia conditionata esse sua*

Quocirca ad argumentum, quatenus fit contra nos, respondemus doctrinam illam D. Thomæ nobis non repugnare: quia etiam futura contingentia sub conditione non præsciuntur à Deo in causa, nec vt futura, sed vt in se sunt aliquo modo æterna scientiæ Dei. Quando enim Deus ante decretum liberum de vocando tali modo Paulo, præcognouit, quod si Paulus sic vocaretur, esset consensurus, non id cognouit, quia viderit, ex voluntate sic vocata necessariò sequi consensum etiam necessitate consequentiæ, & ita nec cognouit illum effectum in tali causa, nec proprie vt futurum, sed cognouit ab illa voluntate emanaturum fuisse consensum, videndo obiectiue ipsammet emanationem, tanquam præsentem: supponimus enim, cum Deus dicitur videre, futurum contingens vt præsens, nō intelligi de præsentia reali fundata in existentia actuali, quam res cognita extra Deum habeat, etiam in mensura æternitatis, id enim etiam in absolutis falsum censemus, & alienum à mente Diui Thomæ, vt Hispalensis supra rectè etiam sensit: intelligitur ergo de præsentia obiectiua, quæ in hoc consistit, quod non cognoscitur effectus vt contentus tantum in causa, sed vt emanans ab illa pro sua duratione, quæ ita menti Dei præsentatur: ac si esset in re iam præsens. Et ad eundem modum res futura, etiam si non absolute, sed tantum sub cōditione sit futura. Nam videndo in exemplo adducto voluntatem Pauli ex hypothesi, seu conditionaliter ita constitutam, & vocatam, videt ab illa dimanare consensum sub eadem hypothesi: & ita illemet consensus sic futurus videtur vt præsens, & in se, non vt futurus, & in causa, vt in sequenti capite latius exponemus. Vnde non obstat, quod hæc futura conditionata, vel nunquam sint futura, vel quod cognoscatur prius ratione, quam sint absolute futura, quia nihilominus cognoscuntur vt præsentia obiectiue æternæ Dei cognitioni, quia non in causis, sed in seipsis cognoscuntur, & quia æternus intuitus omnia complectitur, vt in sequentib. explicabimus.

modo præsenti æternitati.

11. *Ad 1. confirmationē respōdetur per decretum executiuū, vt præsentia æternitati cognoscuntur.*

Ad primam confirmationem respōdetur post scientiam conditionatam alicuius futuri, duplex decretum posse intelligi in diuina voluntate, quo illa cognitio transeat in absolutam, vt in eadem confirmatione tangitur. Vnum est decretum executiuum, quo Deus vult purificare conditionem illam, vt res illa sit absolute futura, vt v.g. dare vocationem, per quam nouit voluntatem esse conuertendam, si illi daretur, & tunc eo ipso videri talem conuersionem in se ipsa, & vt præsentem in æternitate secundum illam existentiam, quam suo tempore habitura est. Quia ex vi illius decreti vult Deus non solum dare homini omne auxilium præuium ad talem conuersionem, sed etiam omnem concursum, seu actualem influxum cooperantem ex parte sua necessarium ad talem effectum, quem concursum simul cum influxu voluntatis hominis intuetur vt terminatum ad talem consensum, & ita illa cognitio est intuitiua talis effectus in se ipso. Vnde nōn est cognitio quasi per discursum virtualem, videlicet, si iste homo ita vocetur, cōsentiet, sed vocabitur, ergo consentiet: quia illa minor videtur in se, quatenus ipsa vocatio cum omnibus alijs necessarijs iam est determinata ad esse, & non potest videri sine termino simili modo præsenti: ergo illa cognitio non est extra modum intuitionis rei in se, vt præsentis æternitati.

12. *Posita conditionata, quæ per decretum intētionis determinantur, etiam vt sūt præsentia æternitati cognoscuntur.*

Maior difficultas est in alio decreto, quod supposita illa præscientia conditionata potest Deus habere per modum intentionis, volendo immediate, & absolute, vt homo consentiat, verbi gratia, volendo credere, ex qua intentione vult dare illi talem vocationem: nam illud decretum, seu propositum dandi fidem prius est secundum rationem, quam voluntas executiua dandi vocationem: ergo in illo decreto scit Deus absolute effectum esse futurum, prius quam illum, vt absolute præsentem in æternitate intueatur, atque cognoscit prius futurum, vt futurum in causa, quam illum videat in re præsentē. Ad quod respondeo, non posse negari hunc præscientiæ modum, non tamen ita esse in causa, quin includat præsentiam in æternitate, quatenus illam supponit in præscientia conditionata, & ad illam dicit habitudi-

bitudinem virtualem. Non poſſet enim Deus habere tale decretum de futuro actu libero, niſi iam in theſauris ſapientiæ ſuæ prænouiſſet vocationem, per quam poteſt infallibiliter executioni mandari, & ideo tale decretum dicit habitudinem ad illud obiectũ, vt iam conditionaliter præſens æternitati, & virtute includit voluntatem dandi talem vocationem, & concurſum, & ideo ille modus præſcientiæ non excluditur ab illo modo, qui eſſe dicitur per præſentiam æternitatis, ſed ſub illo continetur, vel ad illum reuocatur.

Ad 2 reſpõdetur ad propoſitionem, quæ ſiſtit in illatione, vt vera ſit neceſſarium eſſe illationem neceſſariam, ſequitur D. Thom non negaſſe aliud genus.

13. Ad ſecundam confirmationem reſpondemus D. Thomam in loco ibi allegato non loqui de omni genere conditionalium propoſitionum, ſed tantum de illis, quæ fundantur in illatione, in quibus ad earum veritatem neceſſarium eſt, vt illatio ſit neceſſaria. Nõ negat autem D. Thomas poſſe eſſe aliud genus conditionalium propoſitionum, quarum veritas non pendet ex formali illatione, vt ſic dicam, ſed tantum ex materiali, id eſt, ex actuali emanatione, quam de facto talis actus haberet à tali potentia, ſi talis conditio ſupponeretur, etiamſi ex vi antecedentis cauſæ poſſet non emanare. In quo ſenſu habent illæ propoſitiones veritatem, & poſſunt cognoſci, vt in ſequentibus dicemus. Nec D. Thomas ignorauit hoc genus conditionalium propoſitionum, cum ſæpe alias de illis loquatur magis in actu exercito, quam in actu ſignato, vt ſic dicam. Vnde fortius poteſt hæc obiectio retorqueri in eos, qui admittunt in Deo hanc ſcientiam conditionatam, volunt tamen ſemper fundari in vi illationis, & ab illa pendere dicunt veritatem propoſitionis ſic cognitæ, & vt bona ſit illatio neceſſarium putant interponi, & antecedere decretum Dei, in quo bonitas illationis fundetur.

Retorquetur dicta confirmatio.

Nam ex dicta ſententia plane ſequitur hæc futura nõ præſciri vt præſentia, ſed vt futura, & conſequenter non cognoſci vt futura contingentia, ſed vt futura neceſſaria, quia cognoſcuntur ex vi illationis neceſſariæ. Nec ſatisfacit vulgaris reſponſio, quod illa ſit neceſsitas conſequentiæ, quæ non repugnat contingentiæ, quia illud eſt verum, quando illatio fit ab aliquo poſteriori, quod ſupponit iam factum contingentem effectum, vt ſi Deus ſcit, fiet. At vero quando illatio eſt ab aliquo priori, & à cauſa præcedente, tunc neceſsitas conſequentiæ redundat in neceſsitatem conſequentis, & conſequenter tollit contingentiam, ſeu libertatem, iuxta dicta in prolegomeno præcedente. Hoc autem modo ponitur neceſsitas illationis in his futuris, iuxta dictam ſententiam, nã bonitas, aut neceſsitas illius conditionalis illationis fundari dicitur in efficaci decreto, & prædeterminatione diuinæ voluntatis, quæ eſt cauſa efficacißima talis effectûs futuri tantam inducens antecedentem, & cauſalem neceſsitatem, vt implicet contradictionem effectum non ſequi poſita tali cauſa: ergo in illis futuris eſt neceſsitas ſimpliciter, ac ſubinde non cognoſcuntur vt futura contingentia, ſed vt neceſſaria quod eſt contra hypotheſim, & contra libertatem, & ideo nunquam D. Thomas talem modum cognoſcendi futura contingentia nos docuit, ſed abſolute reiecit omnem præſcientiam futurorum contingentium in cauſa, vt viſum eſt.

Partim admittitur partim proportio negatur in vltima confirmatione poſita. Propoſitio.

14. Vnde ad vltimam confirmationem reſpondemus admittendo ex parte proportionem inter ſcientiam abſolutam, & conditionatam in ordine ad decretũ diuinæ voluntatis, & ex parte negando illam. Duplex enim poteſt intelligi decretum voluntatis Dei ante præſcientiam, ſcilicet abſolutum, quod ſolet dici prædefiniens, vel prædeſtinans: & includens aliquam conditionem, vel limitationem. Dicimus ergo ad neutram præſcientiam ſupponi neceſſario decretum abſolutum, & efficax ex parte Dei, in quo effectus futurus cognoſcatur. De ſcientia conditionata ita in argumento ſupponitur, & nos id iam diximus, & iterum dicemus. De abſoluta vero alibi eſt à nobis late tractatum, vbi contra Scotum docuimus non poſſe voluntatem Dei abſolutam eſſe adæquatã rationem præſciẽdi omnia futura contingentia, neque primariam, & per ſe ſufficientem cognoſcendi aliqua. Non quidem adæquatam, quia peccata futura cognoſci non poſſunt in aliquo decreto abſoluto voluntatis Dei, quod ſecundum rationem talem ſcientiam antecedat, quia Deus ex ſe nullum tale decretum habet circa peccata, nec vt peccata ſunt, nec vt actus ſunt. Sed habet tantum voluntatem concurrendi ad illa, in qua voluntate per ſe ſpectata non poteſt cognoſci effectum eſſe futurum, quia oportet ſimul cognoſcere voluntatem humanam eſſe concurſuram, quod in illo decreto Dei non eſt volitum, nec abſolute definitum, & ideo non poteſt in illa cognoſci. Neq; etiam poteſt tale decretum eſſe prima, & vnica ratio cognoſcendi aliqua futura, videlicet actus bonos, & ſupernaturales, quia licet hos poſsit Deus prædefinire, & ea poſita prædefinitione infallibile ſit effectum eſſe futurum, nihilominus non poteſt Deus talem actum prædefinire ſalua libertate, niſi ſupponeret conditionatam ſcientiam medij, per quod poſſet facere, vt ille effectus libere, & infallibiliter fiat. Et ita, vt paulo antea dicebam, illa præſcientia non eſt in ſolo decreto per ſe ſpectato, ſed vt dicit habitudinem ad tale medium.

Sic ergo ad argumentum negamus abſolutam præſcientiam futurorum contingentium ſupponere neceſſario decretum abſolutum, in quo ſolo ſufficienter habeatur. Nec D. Thomas in locis in argumento citatis id dicit. Aliud eſt enim, quod præſcientia abſoluta futurorum ſupponat aliquod decretum liberum, aliud vero quod ſupponat decretum, in quo ſolo nitatur. Primum eſt verum, quia ſine futura efficientia Dei nihil poteſt eſſe futurum: efficientia autem Dei eſſe non poteſt, niſi ex libero decreto voluntatis Dei, & ideo abſoluta præſcientia omnis futuri ſupponit aliquod decretum voluntatis Dei, & hoc ſolum eſt, quod D. Thomas docet citatis locis. Secundum autem eſt falſum, nec dicitur à D. Thom. in illis locis, ſed ſolum, quod præſcientia ſupponit aliquam voluntatem, quod vniuerſalius eſt, nam poteſt ſupponere volitionem non omnino abſolutam, nec prædefinitiuam, in qua ſola non ſatis cognoſcitur futurum, vt declaratum eſt. Et ideo D. Thom. ſæpe diſtinguit in Deo ipſo certitudinem præſcientiæ à certitudine prædeſtinationis, ſeu prædefinitionis, & dicit omnia, quæ præſciuntur à Deo eſſe certa priori modo, non tamen omnia poſteriori modo, vt videlicet 1. p. q. 23. art. 7. & q. 6. de Ver. art. 3. Et infra oſtendemus non omnia præſcita à Deo eſſe ab eodem prædefinita efficaciter ante præſcientiam. 15.

Abſoluta præſcientia ſupponit decretum abſolutum, vt res ſit, ſed non vt in illo cognoſcatur.

De alio vero decreto libero ſufficiente ad agendũ ad extra, licet non ſit omnino abſolutum, ſeu prædefinitiuum, dicimus verſari diſcrimen inter ſcientiam abſolutam, & conditionatam, quia abſoluta ſupponit in Deo aliquod huiuſmodi decretum, vt dixi: conditionata vero minime. Et ratio eſt, quia ſcientia abſoluta terminatur ad realem exiſtentiam rei aliquando futuræ, & quia talis exiſtentia pendet à voluntate Dei vel per ſe efficiente, vel cum cauſa ſecunda concurrente, ideo neceſſario talis voluntas libera ſupponitur tali præſcientiæ abſolutæ. At vero ſcientia conditionata non dicit habitudinem ad effectum aliquando futurum, & ideo ex hac parte non pendet à decreto libero, quod in Deo ſupponat: ſed dicit habitudinem ad effectum ſub conditione futurum, ad quod ſatis eſt, vt in conditione includatur decretum Dei, non quod iam ſit, ſed quod ſi ex parte Dei ponatur, ſufficiet, vt voluntas humana operetur de facto, Deo cum illa concurrente, ſeu cooperante. Quia ergo conditionalis nihil ponit in eſſe, ideo nec ſupponit in eſſe (vt ſic dicam) decretum Dei, ſed tantum in conditione illud inuoluit, ac proinde ex his, quæ D. Thomas dicit 16.

Negatur proportio.

de præ-

de præſcientia abſoluta, non recte fit illatio ad conditionatam, quoad hanc partem, quia eſt ratio longe diuerſa, vt declaraui. Aliæ item difficultates poſſet hîc obijci in doctrina D. Thomæ, ſed in ſequentibus capitibus commodius examinabuntur.

CAPVT VII.

Ratione à priori oſtenditur dari in Deo conditionatam præſcientiam, & principali fundamento contrariæ ſententiæ occurritur, veritaſque talium propoſitionum declaratur.

1. *Si in conditionatis propoſitionibus eſt veritas, illa ſine dubio cognoſcitur à Deo.*

VT noſtram ſententiam ratione cõfirmemus, ſupponimus inprimis certum eſſe debere omnibus catholicis, quod ſi in his propoſitionibus conditionatis de futuro contingenti eſt aliqua veritas determinata in alterutra parte contingentiæ, illam non ignorari à Deo. Ratio eſt, quia omnis veritas de ſe ſcibilis eſt, obiectum enim ſcientiæ eſt veritas, & è conuerſo omne verum participat aliquo modo rationẽ entis, vnde ſub ea ratione ſcibile eſt. Si autem obiectum eſt ſcibile, etiam ſcientia poſſibilis eſt, teſte Philoſopho cap. de *Ad aliquid*, quia illa duo correlatiuè dicuntur: imo ſcibile dicitur à ſcientia, quæ erga ipſum verſari poteſt. Si ergo tale futurum eſt ſcibile, profecto etiam ſcientia de illo eſt poſſibilis, ſi autem illa ſcientia poſſibilis eſt, Deo maxime erit poſſibilis: tum quia ſi eſt poſſibilis illa ſcientia, aliqua perfectio eſt: ergo non poteſt Deo deeſſe: tum etiam, quia ſicut Deus eſt omnipotens, quia habet ſummam poteſtatem, ita eſt omniſciens, quia habet ſummam ſcientiã: ergo ſicut potentia eius ſe extendit ad omne poſſibile, ita & ſcientia ad omne ſcibile, ergo ſi hæ propoſitiones ſcibiles ſunt, ſcientia illarum poſſibilis eſt Deo. Ac denique ſi Deo eſt poſſibilis talis ſcientia, actu, ac neceſſario illam habet, ſuppoſita veritate, & ſcibilitate obiecti, quia, vt ſupra tetigi, ſcientia de ſe eſt perfectio neceſſaria, & naturalis, quia non libere, ſed ex neceſſitate terminatur ad omnia ſcibilia, ſuppoſita capacitate ex parte obiecti: ignorantia enim, vel neſcientia cuiuſcunque rei ſcibilis imperfectio eſſet in Deo. In his ergo omnibus non eſt, nec poteſt eſſe diſſenſio. Tota ergo controuerſia ad hoc reuocatur, vt videamus, an illæ conditionales habeant determinatam veritatem ſcibilem?

2. *Prima opinio quod nõ poſſit determinata veritas in conditionalibus, niſi in decreto antecedẽti cognoſci proponitur.*

Primi ergo opinantes, qui hanc ſcientiam Deo negãnt, in hoc maxime fundantur, quod in illis propoſitionibus non eſt determinata veritas, niſi antecedat decretum Dei, quo cauſa determinetur. Et ideo qui negant tale decretum, conſequenter abſolute, & ſimpliciter dicunt talia conditionata non cognoſci certo, etiam à Deo: qui vero decretum conditionatum ponunt, ſaltem negant ante illud poſſe cognoſci. Illud autem fundamentum, ſcilicet, in his propoſitionibus conditionalibus nõ eſſe determinatam veritatem, ita ſuadere videntur. Quia res, antequam fiat, non habet eſſe, niſi in cauſa ſua: ergo nec poteſt habere eſſe futurum, niſi prout eſt in cauſa ſua, quia eſſe futurum includit eſſe: ergo vel in ſe, vel in cauſa: non in ſe, ergo in cauſa. Et patet ex differentia inter rem futuram, & præſentẽ, vel præteritam comparatam. Nam res dicitur præſens propter eſſe, quod in ſe iam habet, præterita propter eſſe quod iam habuit in ſe, & quod iam fuit extra cauſas: futura vero nondum habuit eſſe in ſe, & ideo non poteſt denominari futura ratione proprij eſſe, quod in ſe habeat: ergo ſolum quia habet eſſe in cauſa. Rurſus non quodlibet eſſe in cauſa ſufficit, vt res dicatur futura, ſed oportet vt habeat eſſe in cauſa determinata ad efficiendum, quia res etiam habet eſſe poſſibile in cauſa ſua, & tamen non omne poſſibile eſt futurum, vt per ſe conſtat: ergo aliquid addit eſſe futurum vltra hoc, quod eſt habere eſſe in cauſa: nihil autem aliud addere poteſt, niſi determinationem cauſæ ad agendum: ergo ſi cauſa, in qua res eſt poſſibilis, non ſit determinata, ſed indifferens, quia ipſa fuerit in illo ſtatu, non poteſt effectus eius determinatus eſſe futurus: ergo nec propoſitio ſignificans illum eſſe futurum poteſt eſſe vera determinate: ergo nec ſcibilis. At vero per conditionales propoſitiones, de quibus tractamus, ſignificatur effectus determinatus futurus à cauſa ſecunda de ſe indifferente, & indeterminata: ergo niſi præcedat aliquod decretum cauſæ primæ, quo cauſa ſecunda eſſet determinanda in tali euentu, non poteſt illa propoſitio habere determinatam veritatem, ac proinde nec ſcibilis erit per certam, & infallibilem ſcientiam. Vnde ſi tale decretum non datur, abſolute nec erit talis ſcientia, ſi vero datur, ſaltem non erit, antequam illud ſecundum rationem antecedat.

Nihilominus dicimus in his propoſitionibus conditionatis conceptis ante liberum decretum Dei [illegible] pſo iam exiſtens, eſſe determinatam veritatem, [illegible] tione cuius & ſcibiles ſunt, & à Deo ſciuntur, non [illegible] decreto ſuo, ſed in ſe ipſis. Hanc aſſertionem late tractaui in libro ſecundo de Scientia Dei, capite ſexto, & ſeptimo, & nihil fere hic addendum occurrit. Quia vero moderni inſtant, & contendunt totam veritatem determinatam futurorum contingentium eſſe ſumendam ex ſolo eſſe, & determinatione, quam habent in cauſa, ideo ad hanc falſam apprehenſionem excludendam, rem iterum breuiter explicabo. Nam nobiſcum in aſſertione conſentiens, id tetigit late, & ſubtiliter Diotaleuius in dicto Opuſc. capite ſexto, & breuius quidem, tamen etiam optime Peſantius 1. p. quæſt. 14. articul. 13. diſputat. 5. Qui auctores recte iudicant eandem omnino eſſe difficultatem, & rationem in præſcientia Dei de futuris cõtingentibus abſolute futuris, quæ eſt de conditionatis, & ideo & cognoſcibilitatem ex parte obiecti, & cognitionem ex parte Dei in futuris conditionatis ad inſtar abſolutorum eſſe explicandam: quæ ſententia mihi valde placet, videturque veriſsima, vt etiam in allegato loco dixi, & ideo per diſcurſum vtriſque communẽ rem totam breuiter explicabo, & parilitatem inter illa oſtendam, & inde facile cõcludetur ratio à priori noſtræ ſententiæ, & oppoſitum fundamentum facile diſſoluetur.

[illegible] ante decretũ.

4. *Aliquid eſſe futurũ proprie, & formaliter quid ſit.*

Primo ergo ad explicandam veritatem harum conditionalium de futuro, declarandum prius eſt, quid ſit aliquid eſſe futurum proprie, & formaliter. Aliqui enim dicunt eſſe futurum nihil aliud eſſe, quã habere eſſe in cauſa aliquo modo determinata, & nondum habere, vel habuiſſe illud in ſe. Hoc vltimũ manifeſtum eſt ex diſtinctione futuri à præſenti, & præterito, & inde ſequitur, ſcilicet, quod ſit eſſe in cauſa, quia eſſe futurum eſt aliquod eſſe, ergo debet eſſe alicubi: ergo vel in ſe, vel in cauſa: ſed non in ſe, ergo in cauſa. Quia vero eſſe in cauſa, vt ſic, ſufficit ad eſſe poſſibile, non vero ad eſſe futurum, vt conſtat, *1. opinio.* quia multa ſunt poſſibilia, quæ non ſunt futura, & ideò additur, quod debet eſſe in cauſa determinata ad agendum. Nam eo ipſo, quod cauſa eſt potens, & eſt determinata ad agẽdum, effectus eius futurus eſt. Quæ doctrina videtur ſumi ex D. Thoma libro primo Peri. lectione 15. circa finem, vbi docet futurum habere eſſe tantum in ſua cauſa, & ſi ſit ideo ſimpliciter determinata ad vnum, effectum eius poſſe dici ſimpliciter futurum: ſi vero ſit magis propenſa ad vnam partem, effectum poſſe dici futurum, ſed non cũ omnimoda certitudine: ſi vero cauſa ſit indifferens, & non magis determinata ad vnam partem, quam ad aliam, effectum non poſſe dici futurum, vel non futurum, ſed poſsibilẽ. Sed licet verum ſit effectum, antequam ſit, non habere eſſe, niſi in cauſa, nihilominus formalis denominatio futuri non ſumitur ex eo, quod res habet eſſe in ſua cauſa, quantumuis determinata. Probatur, quia hoc ipſum, ſcilicet, rem habere eſſe in cauſa, non eſt futurum, ſed eſt præſens:

Denominatio futuri nõ ſumitur ab

ergò

esse, quod res habet in causa determinata.

ergo non potest in eo solo consistere formaliter ratio futuri. Item quia alias cognoscere aliquid esse futurum, nihil aliud esset, quam cognoscere talem rem habere esse in sua causa hoc vel illo modo determinata, quod dici non potest, alias, & Angelus posset cognoscere futura, quantum cognoscibilia sunt, quia potest comprehendere esse, quod habent in causis, vel Deus non posset cognoscere futura contingentia cum certitudine, quia solum cognosceret habere esse in causa vel indifferente, vel ad summum inclinata ad vnam partem, quod non satis est ad certam cognitionem, vt Diuus Thomas dixit, & per se constat. Denique ex ipsarum propositionum, seu locutionum distinctione potest facile intelligi, non esse formaliter idem, rem esse futuram, & habere esse in causa determinata, id enim potest iuxta illam sententiam intelligi de causa determinata in actu secundo, quia illa non est causa in potentia, sed in actu, intelligitur ergo de causa determinata in actu primo: sic autem esse causam determinatam, & effectum esse futurum nō sunt formaliter idem, tum quia illæmet duæ propositiones non sunt synonimæ, ac proinde in ipsis significatis est aliqua diuersitas: tum etiam quia prius natura habet res esse in causa determinata, quam sit futura: tum denique quia potest causa non esse determinata in actu primo, & effectus esse futurus: & è cōtrario potest causa secunda esse determinata simpliciter, & effectus non esse futurus, vt ex dicendis constabit.

5\. Aliqui ergo addunt, rem esse futuram esse denominationem à voluntate efficaci Dei volente illam esse, antequam sit, ita vt rem possibilem esse futurā formaliter nihil addat, nisi denominationem extrinsecam à voluntate Dei. Ita Alexander Pesanti. supra, & fundatur, quia res possibilis non incipit esse futura, nisi per decretum liberum Dei. Vnde ipsum etiam futurum in causa naturaliter agente, vt verbi gratia, solem cras esse oriturum, non est simpliciter futurū in sola virtute solis, nisi adiungatur decretum Dei concurrendi cum sole. Sed mihi etiam hæc sententia non satisfacit vniuersaliter loquendo: nam licet posset aliquo modo habere locum in rebus futuris per efficientiam solius Dei, & in futuris à causis naturalibus adiuncto decreto efficaci concurrendi Dei, & ablato omni impedimento, nihilominus etiam in his non videtur recte illo modo explicari formaliter ipsum esse futurum. Nam formaliter, & in rigore aliud est esse volitum, & esse futurum, nam illud est prius, & ratio, seu causa alterius. Præsertim, si verū est potentiam Dei executiuam esse ratione distinctā à voluntate. Item si loquamur de voluntate intentionis, per illam non potest dici res esse formaliter futura, sed magis remotè, & quasi radicaliter. Præterea in effectibus, quos non Deus solus immediate, sed cum causis secundis facit, esse futurum non est à sola voluntate Dei, esto non sit sine illa: ergo licet demus rem esse futuram per denominationem à volūtate Dei, non esset ab illa sola, sed simul à concausa. Probatur, quia ab eadem causa habet res, quod sit futura, à qua habitura est esse, cum fuerit præsens: sed lumen verbi gratia cum est præsens, non habet esse à sola voluntate Dei, sed à sole simul cum voluntate Dei, ergo esse futurum in tali effectu non est denominatio à sola voluntate Dei, sed à tota causa.

1. opinio futuri refertur & impugnatur in futuris à causis naturalibus.

6\. Maximè verò illa sententia est difficilis in effectibus liberis, supponendo, vt idem auctor supponit, voluntatem Dei non prædeterminare physice volūtatem creatam ad agendum, sed tantum concurrere concursu simultaneo, supposita sufficiente virtute in actu primo: nam hoc posito, vt consensus liber sit futurus, sufficit ex parte Dei voluntas concurrendi, & illud decretum non sufficit, vt effectus sit futurus: ergo esse futurum talis actus non est denominatio ab illo decreto. Consequentia est clara, quia si illud esse futurum consistit in tali denominatione, debet esse, & inseparabile ab illa, & sufficienter ab eadem in ratione formæ denominantis. Quod ostenditur probando minorem. Nam voluntas Dei concurrendi cum voluntate libera relinquit illam indifferentem, & potentem ad agendum, vel non agendum, etiam in sensu composito, & stante illo decreto Dei: ergo ex vi illius decreti nullus actus illius voluntatis habet, quod sit futurus. Quod maxime videre licet in actu peccati, quem Deus ex se non absolute vult, & ideo non potest habere quod sit futurus per denominationem à voluntate Dei. Responderi potest ex doctrina eiusdem auctoris, Deum pri⁹ ratione, quam velit concurrere cum voluntate creata ad determinatum actum, & prius quam det illi determinatum concursum, præuidere ipsam voluntatem creatam ex se talem determinatum actum esse operaturam, & ideo accedente voluntate concurrendi, statim ab illa denominari, & esse rem futuram. Sed contra hoc est, quia sicut voluntas non potest actu operari sine concursu Dei simul cum illa actu operante, ita non potest esse, vel intelligi operatura, quin intelligatur habitura concursum Dei, ergo si præscitur operatura, absolute intelligitur habitura concursum Dei: & consequenter præintelligitur in Deo voluntas dandi concursum in tali tempore, &c. Si autem solum præscitur operatura sub conditione, in ipsa conditione includi necessario debet voluntas concurrendi: ergo seruata proportione nulla ratione potest esse prius, voluntatem hominis esse operaturam, quam esse habituram concursum Dei: ergo nec potest Deus prius præscire absolute illam esse operaturam, quam velit cum illa concurrere, cum ab illa voluntate debeat manare concursus, qui in futura operatione creaturæ necessario imbibitur. Ergo decretum concurrendi Dei solum, ac præcise spectatum nunquam denominat effectum liberum creaturæ absolute futurum, nisi cum illo decreto coniungatur determinatio creaturæ in actu secundo futura. Et hac ratione præscientia futuri actus peccati non potest haberi in sola voluntate Dei, sicut neque esse potest in sola voluntate creaturæ: sed altior modus præscientiæ necessarius est, vt in libro primo de Scientia Dei latius diximus, & statim breuiter attingemus.

2. opinio refellitur in effectus liberis

Solutio.

Impugnatur.

7\. Dico ergo esse rem futuram formaliter consistere in transitu quodam ab esse, quod habet in causa, ad esse, quod in se ipsa aliquando habitura est vnde est quasi tendentia quædam ab esse in potentia ad esse in actu, quæ in re ipsa ponenda est. Loquimur enim de futuris realibus, & extra Deum, vt excludamus futura, quæ vel secundum ordinem naturæ considerari possunt in creatura pro eodem instāti prius natura, quam velit, vel secundum rationem in decretis Dei liberis spectari possunt, de quibus cum proportione erit secundum ordinem rationis loquendum. Hæc ergo declaratio formalis rationis significatæ per propositionem de futuro probatur in primis à sufficienti partium enumeratione, quia exclusis alijs declarationibus, nulla alia occurrere potest, quæ formalem rationem futuri declaret. Deinde ex conceptu immediato, qui respondet propositioni significanti rem esse futuram, cum enim dicimus, Petrus peccabit, nihil aliud significamus, nisi peccatum, quod secundum se est possibile huic voluntati successu temporis, vel tali tempore esse actu futurum in illa, seu ab illa: ergo per hanc habitudinem, vt sic dicam, constituitur peccatum illud in esse futuri: idem autem est in reliquis: ergo formaliter in hoc consistit ratio futuri. Deniq; considerando futura in ordine ad cognitionem nostram, licet interdum ex cognitione causæ cū morali veritate affirmemus, illa esse futura ex cognitione causæ, nihilomin⁹ tūc certi ōnino reddimur de veritate ꝓpositionis de futu-

Resoluitur difficultas, futurum esse tendentiā ab esse in potentia ad esse in actu explicatur, & probatur.

futuro, quando expectato euentu, videmus in actu positum, quod prius erat possibile, & futurum esse fuerat pronuntiatum; ergo omnes concipimus rationem futuri positam esse in illo transitu, & ab illo pendere realem (vt ita dicam) seu physicam veritatem propositionis de futuro. Nam si est illi conformis, est vera, sin minus, est falsa, qualecunque fuerit esse, quod habebat in causa.

Magis expeditur formalis rat. o futuri.

8. Quocirca esse, quod effectus habet in causa, solùm est fundamentum futuri esse, nō ratio formalis eius, esse aūt actuale ipsius pro sua mensura, seu temporis differentia est quasi terminus futuritionis, futuritio autem concipitur à nobis quasi habitudo quædam, seu transitus à tali fundamento ad talem terminum. Quia verò iste transitus non potest innotescere nobis, nisi per causas, ideò concipimus, & loquimur iuxta exigentiam, & dispositionem causæ; & hoc modo loquutus est de futuris D. Thomas de futuris in dict. lect. 13. lib. 1. Periher. Vnde cum ait rem, quæ habet esse in causa de se propensa, & determinata ad talem effectum, quamuis impediri queat, posse dici futurum; intelligit profectò quoad modum loquendi humanum sine mendacio, quam vocamus nos veritatem moralem, seu formalem quoad intentionem loquentis ex humana coniectura. Nihilominus tamen id satis non est ad formale esse futurum, nec ad physicam, & realem veritatem locutionis, quam etiam materialem solemus in scholis appellare, si in re ipsa, & cum effectu res non euenit, sicut prædicta erat. Et hoc modo dixit D. Thomas in 2. dict. 38. quæst. 1. art. 5. non posse hanc propositionem esse veram, Petrus curret, & quod Petrus deficiat à cursu, id est, quod cursus nunquam fiat, quia eo ipso propositio iam esset; & fuisset falsa. Vnde ad tollendam æquiuocationem vti possumus distinctione frequenti apud eundem D. Thomam. Nam duobus modis dici potest aliquid esse futurum, vno modo, quia ita erit, alio modo, quia ita est ordinatum, vel dispositum in causis, licet fortasse in re ipsa futurum non sit. Ita significat D. Thomas citato loco Periher. & 1. par. quæst. 19. art. 7. ad 2. & clarius quæst. 12. de Veritate art. 10 ad 7. vbi ait. *Aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc, quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis, vt sic sit futurum.* Et sic ait, quamuis medicus præiudicat sanitatem futuram, licet postea impediatur, non dixisse falsum, quia ita erat in causis ordinatum. Et allegat Aristot. 2. de Generat. capit. 11. tex. 64. dicentem fieri posse, *vt is, qui futurus est incedere, non incedat.* Sed vt dixi, inter hæc duo illud est simpliciter, & absolutè futurum, quod tale dicitur, quia ita erit; & talia sunt omnia, quæ Deus absolutè, & simpliciter reuelat esse futura, vt *Virgo pariet. Petrus peccabit.* Vnde ad veritatem talis propositionis de futuro necessarium est, vt res eueniat, sicut futura esse cognoscitur, aut dicitur. Aliud verò, quod est futurum tantùm in ordine aliquarum causarum, quæ tamen impediendæ sunt, reuera non est simpliciter futurum, sed tantùm secundum quid, id est, quantum est ex vi talium causarum: vnde prædictio illius in tantum est certa, in quantum non est absoluta, sed tacitam conditionem, vel limitationem includens, scilicet erit, quantum est ex præsenti dispositione causarum, vel nisi impediantur. Aut certè si est absoluta prædictio, non erit materialiter, seu realiter, vt sic dicam, vera & ideo nunquam esse poterit reuelatio Dei, cuius veritas semper est, non tantum formalis, sed etiam materialis, id est, non tantum non mentitur, sed etiam in re ipsa nihil falsum dicit, & in eo hæc duo coincidunt, quia semper ex certa scientia loquitur. In homine autem, qui sæpè simpliciter affirmat, quod sibi tantùm probabile, aut verisimile est, locutio illa de tali futuro, si absoluta sit, poterit quidem dici vera formaliter, id est, iuxta mentem loquentis, quia sic loquendo non mentitur, nihilominus tamen propositio ipsa in se falsa erit, quia non est conformis rei in se, de qua absolutè profertur, & sic sæpè contingit aliquem dicere falsum, & non mentiri. Et hæc de ratione formali futuri.

Absolutè futurum.

Futurum secundum quid.

Secundò declarandum est, quid addat futurū contingens vltra rationem futuri. Aliqui existimant futurum contingens esse quod in se est indeterminatum, & indifferens, vt eueniat, vel non eueniat, vel æqualiter ad vtramque partem, vel inæqualiter. Sed hoc vel non est verum, vel magna indiget declaratione, & limitatione, nam iuxta illam rationem contingentis sequitur contingens futurum reuera non rectè dici, nec esse futurum, quia si adhuc est in se indifferens, vt postea fit, vel non fit; profectò non magis dici potest futurum, quam non futurum. Item illud futurum contingens est verè futurum, quod Deus præscit futurum esse; sed illud, quod Deus præscit esse futurum, non est indifferens ad non esse futurum, quia Deus definitè iudicat esse futurum, & non esse futurum; ergo ita iam est in se determinatè verum, ac futurum. Denique cum dicitur aliquid esse simpliciter futurum, significatur determinata habitudo esse potentialis ad esse actuale in aliquo tempore præsentialiter ponendum; ergo quantumuis sit contingens, si verè futurum dicitur, secundum illam habitudinem dicit determinationem ad esse, & excludit negationem essendi vniuersalem pro omni tempore futuro. Igitur cum futurum dicitur contingens, per hoc additum non excluditur vera, & determinata ratio futuri, sed modus eius declaratur. Addit ergo contingentia supra rationem futuri indifferentiam potentialem, non actualem in ratione futuri, id est, per illam proprietatem significatur, quod licet ille effectus determinatè futurus sit, nihilominus de se talis conditionis est, vt posset non esse futurus, quod prouenit ex parte causæ, quæ illum est effectura, nam talis est, vt posset impediri, licet de facto non sit impedienda. Quod ita breuiter, & distinctè explicatur. Nam futurum contingens non dicitur tale, quia erit, vel non erit, hoc enim disiunctum non est contingens, sed necessarium, & ineuitabile; oportet ergo alteram partem determinare; ergo futurum contingens positiuum dicitur, quod erit, quamuis posset non esse; negatiuum autem dicitur, quod non eueniet, licet posset euenire.

9. *Placitum aliquorum de additamento futuri contingentis, supra futurum, vt sic, impugnatur.*

Veritas declaratur.

Duplex contingens.

Atque hinc intelligitur, quæ indifferentia sit de ratione futuri contingentis, & quæ determinatio illi repugnet. Est enim de ratione eius aliqua indifferentia in causa in actu primo præcisè spectata, quæ dici potest indifferentia potentialis: quæ indifferentia aliter est in causa libera, aliter in causa naturaliter agente, vt statim dicetur, & ideo solet generali modo illa indifferentia explicari per hoc quod causa sit impedibilis, ne producat effectum, nam tunc licet habeat in potentia effectum, nihilominus carere potest effectu, & ideò habet effectus hanc indifferentiam potentialem, vt possit esse futurus, & non esse. Non est tamen de ratione futuri contingentis indifferentia actualis in ipsa habitudine ad esse in se pro aliqua differentia temporis futuri; nam, vt dixi, in hoc habet determinationem, alioqui non est futurum. E contrario verò determinatio in causa secundum se, & in actu primo considerata repugnat contingentiæ futuri effectus, quia excludit indifferentiam illam, à qua talis effectus contingens denominatur. Nam hæc contingentia in effectu reuera non est modus realis intrinsecus ipsius effectus, sed est denominatio à tali causa, & indifferentia eius, sicut libertas in actu volūtatis, non est modus eius intrinsecus, sed denominatio à tali principio habente talem indifferētem potestatem; ergo determinatio quasi potentialis in causa repugnat futuro contingenti, non verò repugnat illi determinatio actualis, quæ in ipsa habitudine ad terminū spectatur, vt declaraui, & intelligi potest in effectū cōtingenti præsenti: nam licet habeat determinationē actualē à causa, nihilominus

10. *De ratione contingentiæ futuri est indifferentia in causa, & non in effectu futuro: determinatio è contra.*

Contingentia non est intrinsecus modus effectus.

eſt contingens ſimpliciter ex modo agendi, ſeu poteſtate cauſæ: iam ergo effectus futurus poteſt eſſe determinatus quoad actualem habitudinem ad eſſe actuale, etiam ſi ſit contingens in potentia, ſeu in modo agendi cauſæ.

11. *Ariſt. obijcitur.* Contra hoc vero obijci poteſt doctrina Ariſtotelis lib. 1. Periher. ca. vlt. dicentis in propoſitionibus ſingularibus de futuris contingentibus non eſſe determinatam veritatem, & falſitatem, & ideo vel nullo modo cognoſci poſſe vt ea, quæ ſunt omnino indifferentia ad vtrumlibet, vel ſolum per coniecturam, vt in his, quæ vt plurimum eueniūt, vel ad quæ cauſæ magis inclinant. *Solutio, errauit Ariſtot.* De hac ſententia Ariſt. dixi in li. 1. de Scientia Dei capit. 2. & ingenuè faſſus ſum me in hac parte ab Ariſtotele diſſentire; quia eius ſententiam fidei veritati repugnare ſentio. Poſteà verò Diotaleuius Ariſtotelem ab errore excuſare viſus eſt, *Diotaleuij excuſatio.* quia loquutus eſt, inquit, de futuris contingentibus formaliter vt futura ſunt, id eſt, vt habent eſſe in cauſis ſuis, & ex illis cognoſci poſſunt: non enim potuit de illis ſecundum aliquam rationem præſentialitatis loqui, quia non potuit illam præſentiam ratione naturali aſſequi, quam nos fide illuſtrati vix poſſumus concipere.

12. *Suppoſitio falſa, licet conſequens oſtenditur.* Sed hæc interpretatio non declarat quod Ariſtoteles nō errauerit, ſed quod vt homo errauerit, quia modum talis veritatis, & præſcientiæ eius cognoſcere non potuit. Supponendo enim futura contingentia non habere aliam veritatem, niſi quam habent in ſua cauſa; & ex vi eius, vt talem effectum in potentia continet, conſequenter fortaſſe loquutus eſt, dicens non habere determinatam veritatem, nec ſubiacere certæ cognitioni. Tamen in illa ſuppoſitione errauit, ſiue per impotentiam naturalem aſſequendi altiorem cognitionem contingentium, ſiue ex quacunque alia cauſa, id enim parum refert, cum de errore conſtet, quia futura, vt dixi, non ex ſola cauſa, ſed etiam ex determinatione futura, & ex euentu rei per illa ſignificatæ habent veritatem. Et licet antequam ſint non habeant realem præſentiam in propria menſura, habent nihilominus aliquam præſentiam, vel realem obiectiuam in menſura æternitatis: & ideò illa eadem prius ſignificata, vt futura, abſolutè, & determinatè vera eſſe poſſunt per conformitatem ad ſuum terminum, etiamſi in cauſis, prout ſunt tantum in potentia, & actu primo, non habeant determinatam veritatem.

13 *Tria erronea ab Ariſtotele illata habes.* Quod ſi Ariſtoteles illam præſentiam, ſeu modum veritatis aſſequi non potuit, excuſabitur ipſe à culpa; ſententiæ autem, quas inde intulit, non poterunt ab errore excuſari. Nam inprimis intulit non eſſe alium modum veritatis in his propoſitionibus de futuris contingentibus, præter illam, quæ ex ſuis cauſis, & ab eſſe in potentia, quod in eis habent, cognoſci poteſt, quod abſolutè verum non eſt, vt declaraui, & apertè repugnat præſcientiæ Dei de his contingentibus. Vnde ſecundò intulit hæc contingentia non habere talem veritatem, quæ infallibili, ac certa ſcientia cognoſci poſſit. Nec limitat ſermonem ad cognitionem humanam, vel diuinam, quia certe videtur intellexiſſe in tali propoſitione non eſſe veritatem certo cognoſcibilem à quocunque, in quo ſenſu falſa eſt omnino loquutio. Vnde tertio probabiliſſimum eſt crediſſe, nec Deum præſcire in his futuris abſolutam determinatam veritatem, ac ſubinde Deum non præſcire certò hæc futura prius quā fiant. Quod illi multi antiqui Patres tribuerunt, & ex conceſſis à prædicto auctore neceſſariò ſequitur. Nam Ariſtoteles non cognouit futura poſſe cognoſci, vt præſentia, & in cauſis cenſuit non eſſe certò cognoſcibilia; ergo inferre debuit, neque à Deo ipſo certò cognoſci. Quanuis ergo Ariſtoteles rectè philoſophatus fuerit de his futuris præciſè ſpectatis in ordine ad ſolas cauſas, & cognitionem, quæ ex illis ſumi poteſt, abſolutè de ipſis futuris non rectè ſenſit. Negari enim non poteſt; quin habeant in re determinatam veritatem, vel falſitatem de ſe certo, & infallibiliter cognoſcibilem, ſi ex parte intelligentis virtus intelligendi non deſit, vt dicto libro 1. latius dixi; & rationibus Ariſtotelis reſpondi.

Ex hac autem doctrina Ariſtotelis, quam quoad hanc partem probat D. Thomas, colligimus, & tertio loco addimus duobus principijs poſitis veritatem determinatam, quæ ineſt propoſitionibus abſolutis de futuro contingenti, non eſſe ſumendam ex determinatione cauſarum, quaſi in actu primo conſtitutarum ad agēdum, ſed aliunde. Loquor de determinatione in actu primo, vt excludam cauſam, vt iam determinatam in actu ſecundo, quia quando cauſa iam eſt, vel cognoſcitur in tali ſtatu, effectus eius etiamſi ſit contingens, non cognoſcitur vt futurus, ſed vt præſens, quia determinatio illa in actu ſecundo non eſt aliud, quam ipſa actio, per quam effectus accipit eſſe, & ideo ſic ſpectatus iam non vt futurus, ſed vt præſens conſideratur, & ideo, vt ſic, poteſt veritatem ſumere à cauſa determinata in actu ſecundo, & in ipſa determinatione cognoſci tanquam in via, quæ in ſe ipſa, & tanquam præſens videatur. Futurum autem, vt futurum ante hanc determinationem conſiderandum eſt, ac proinde ſolum ſpectatur in cauſa, vt conſtituta in actu primo, & ſic dicimus non habere veritatem certam, vel determinatam in illa. Et hoc optime probatur ratione Ariſtotelis, quia contingentia effectus futuri formaliter ſumitur ex indifferentia cauſæ ſecundum ſe ſpectatæ: imò, vt dixi, effectum eſſe contingentem nihil addit, niſi denominationem à cauſa indeterminata ad vnum, vel ad agendum, vel impedibile, vt dicunt. Item ob hanc cauſam non poteſt effectus contingens, vt futurus, certò cognoſci in cauſa, vel ex cauſa, vt D. Thomas docet. 1. par. q. 14. art. 13. & in 1. d. 38. q. 1. art. 5. & q. 2. de Verit. art. 12. & q. 12. ar. 1. & q. 16. de Malo ar. 7. & ſæpè aliàs. Et hæc eſt potiſſima ratio, ob quam ſolus Deus poteſt ſua virtute futura contingentia certò cognoſcere, iuxta illud, *Annuntiate nobis futura, & dicemus, quia Dij eſtis vos*; nimirum, quia cognoſcere futurum, tanquam præſens tranſcendit potentialitatem creaturæ, & cognoſcere futurum ex cauſa eſt impoſſibile, quando cauſa eſt indeterminata, vt in futuris contingentibus eſſe debet; ergo eſt contra rationem talis futuri, quod habeat talem determinationem in cauſa. Denique quia in hoc maxime, & quaſi adæquatè differt futurum contingens à neceſſario, quod hoc habet determinationem in cauſa, quam illud non habet.

14. *Veritas contingentis futuri non ſumitur ex determinatione cauſæ in actu primo conſtitutæ.*

Cur ſolus Deus contingentia certò cognoſcat.

Vt autem hæc aſſertio melius intelligatur, fiatque euidentior, oportet aduertere effectus contingentiam inueniri tam in cauſis naturaliter agentibus, quam in liberis, diuerſo tamen modo. Nam in cauſa naturaliter agente effectus non eſt contingens quaſi actiuè reſpectu propriæ, & proximæ cauſæ ratione virtutis eius, ſed quaſi paſsiuè ob imperfectionem eius cauſæ, quæ impediri poteſt per aliam cauſam, vel rem aliam occurrentem, & ad impediendam virtutem alterius cauſæ, ne agat, ſufficientem. In libera autem cauſa effectus eſt contingens per ſe, & ex interna virtute cauſæ, quia ita eſt ſufficiens ad agendum, vt ipſa poſſit ſe impedire (vt loquutus eſt Capreol. in 1. diſt. 38. q. 1. art. 2.) id eſt, vt valeat actum ſuum ſuſpendere, & ad hunc, vel oppoſitum determinare: quod etiam ex dictis prolegomeno præcedenti manifeſtum eſt. 15.

Contingentia effectus in cauſa naturali innititur paſſiuè, in libera verò actiuè, id eſt, intrinſecè.

Et hinc ſequitur alia differentia, quia effectus naturalis contingens habet in ſua propria cauſa per ſe, ac præciſe ſumpta quandam determinationem ad vnum, ratione cuius in illa cognoſci poteſt, vt certò futurus certitudine quadam naturali, & includente conditionem hanc, niſi impedimentum aliunde interueniat. Vnde ſi effectus comparetur non ad ſolam cauſam per ſe, ac præciſe ſpectatam, ſed cum omnibus 16.

Effectus naturalis contingens eſt pronus ad vnum in cauſa, in qua certitudine naturali cognoſci poteſt, & in toto cauſarum cumulo certiſſimè poterit.

bus requisitis agendum, in quibus includitur impedimentorum ablatio, & quod concursus Dei sit paratus: in toto illo cumulo causarum habet talis effectus omnimodam determinationem ad vnum, quia hanc habet per se ex propria causa, contingentiam autem per accidens ex impedimentis, vel effectibus aliarum causarum, quibus ablatis, vt in hypothesi supponitur, manet integra determinatio, & ideo poterit in illo toto causarum ordine cognosci certissimè effectus futurus, quia licet respectu propriæ causæ sit contingens dicto modo, nihilominus non cognoscitur, vt contingens, quia per concursum omnium causarum, & conditionum antecedẽtium ad talem actionem tollitur contingentia effectus, & resultat necessitas. Vnde si Deus velit absoluto decreto præfinire auferre à tali causa omnia impedimenta, in illo etiam decreto posset infallibiliter scire talem effectum esse futurum, tunc vero iam non scit illum vt contingentem, sed vt necessarium.

17\. *Effectus liber contingens respectu cumuli causa ũ etiam contingens est, nec est determinatus in causa in actu primo, nec in ea, vt talis cognoscitur.*

At verò effectus contingens ex libertate causæ non solùm est contingẽs comparatus ad suam propriam, & proximam, & per se causam præcisè spectatam, sed etiam in ordine ad totum cumulum causarum, vel conditionum necessariarum, vel de facto concurrentium ex parte actus primi ad talem effectum. Et ideò nunquam potest talis effectus habere absolutam determinationem in causa, vt est in actu primo, siue in ordine ad solam proximam causam per se, vt est per se notum, siue ordine ad totum cumulum causarum, conditionum, aut circumstantiarum ex parte actus primi concurrentium. Quia si effectus esset determinatus in actu primo in cumulo causarum, &c. iam vt sic non esset contingens, & consequenter nec liber, esset enim omninò necessarius in causa, & positis omnibus prærequisitis ad agendum, quod repugnat libertati, vt ostensum est in superiori prolegomeno. Item in illo cumulo causarum necesse est includi voluntatem liberam; ergo non obstantibus omnibus, quæ illi coniunguntur in actu primo, illa sententia potest se impedire, ne agat, vel ne hoc agat, quia hoc habet per intrinsecam potestatem, vel si per coniunctionem aliarum conditionum, aut causarum, quæ illi coniunguntur in actu primo, illa est priuata hac potestate se impediendi, consequenter est priuata libertate, & ita iam non contingenter operatur propria, & perfecta contingentia libertatis. Vnde concluditur effectum liberè futurum non solum non posse cognosci cum certitudine in determinatione in actu primo, quam habeat in causa proxima, verum etiam nec in ea, quam habeat in collectione omnium causarum ad illum concurrentium, prout in actu primo respectu talis effectus cõsiderantur. Probatur, quia illa causa adæquata, vt conflata ex omnibus concurrentibus, adhuc est indifferens & retinet in se principium contingentiæ; ergo impossibile est in illa, quantumuis propensa, & inclinata sit in actu primo, infallibiliter cognosci effectum futurum, cum semper ab intrinseco possit talis effectus impediri per intrinsecam potestatẽ causæ proximæ, id est, potentiæ liberę in illo cumulo causarum inclusæ. Confirmatur, quia effectus futurus à causa naturali, etiam determinata ad vnum, si impedibilis sit, non potest in tali causa certò sciri futurus, nisi aliunde præsciatur talem causam non fore impediendam: at verò in causa libera hoc nõ habet locum, quia virtus se impediendi est intrinseca, & inseparabilis ab illa manente libertate; ergo quandiu in illo causarum cumulo includitur voluntas libera, & salua relinquitur eius libertas, nũquam potest in illa causa effectus esse omnino determinatus, ac proinde neq; in illa infallibiliter cognosci, nisi aliunde præsciatur ipsam voluntatem non esse se impedituram.

18\. *Futura contingentia absoluta habent determinationem suæ veritatis in causa libera determinatam in actu secundo, & cognoscuntur per propositionem de inesse.*

Quartò ex his concludo, quoad contingentia absolutè futura, & libera, de quibus in præsenti solùm agimus; hæc, inquam, futura habere determinationem veritatis suæ ex actuali determinatione causæ liberæ, quam tali tempore habitura est in actu secundo, ad quam determinationem, vt suo tempore præsentem, dicit habitudinem propositio illa, per quam eadem determinatio per modum futuri significatur, ita vt ille effectus non cognoscatur futurus à sua causa per modum illationis causalis, seu rationalis, quæ his verbis explicatur, quia talis causa sic est in actu primo disposita, ideo talis actus erit; vel istis verbis. Hæc causa erit tali modo applicata, vel præparata; ergo talis actus erit: sed cognoscitur per simplicem, vel copulatiuam propositionem de inesse, quæ his verbis significari potest. Causa hæc, seu voluntas tali tempore ita disposita hoc faciet, cuius propositionis veritas non in virtute causæ, sed in se cognoscitur. Et hoc est, quod dixit D. Tho. futura contingentia, & maximè libera cognosci, vt præsentia in se ipsis, nõ in causis. Sensus enim est, non cognosci ex eo, quod in virtute causæ cognoscitur certa consecutio futuri effectus, sed quia præuidetur causa, vt actu operans in tempore, quod est præsens æternitati, licet respectu prioris temporis sit futurum. Hæc autem præsentia secundũ veram sententiam, non est per realem coexistentiam, quam res futura, antequam in suo tempore sit, habeat in æternitate; repugnat enim esse coexistentem alteri rem, quæ in se nondum existit, vt in dicto libro latius dictum est, sed est illa præsentia obiectiua respectu intuitus æterni diuini intellectus.

19\. *Numeri superioris doctrina est expressa S. Thom. de modo quo futura à Deo in æternitate sua cognoscentur.*

Quæ est satis expressa sententia D. Thomæ 1. p. vbi supra, & 2. 2. q. 171. art. 6. ad 2. vbi sic ait *Diuina præscientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod in se ipsis, in quantum scilicet, ipsa præsentialiter intuetur, & secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectum.* Vbi in priori parte satis declarat illam præsentiam non esse per coexistentiam diuini intuitus, qui præsentialiter attingit ea, quæ in se nondum sunt, ita nimirum ea videndo ex æternitate, sicut ea videt posteà, quando iam actu fiunt. Quia Deus non aliter videt rem, postquam est, quàm antea *aliàs ex euentibus rerum aliquid accresceret diuinæ cognitioni*, quod repugnat immutabilitati Dei, vt rectè argumentatur D. Thomas in 1. distinctione 38. quæstione 1. articulo 5. Vnde respectu diuini intuitus non est antea, nec postea, sed semper est idem respectus in se omninò inuariabilis, & ideò sicut rem existentem videt præsentem, ita etiam rem futuram præsentialiter intuetur, & hoc est esse præsentem æternitati, & ex hac præsentialitate sumitur infallibilitas cognitionis, non ex causis vt prioribus sua causalitate. Vnde in altera parte non dicit D. Thomas videri futura in suis causis *determinatis*, vt quidam malè allegant, addendo particulam, *determinatis* nam D. Thomas præcisè dicit *in suis causis*, & addidit explicationem dicens, *in quantum videt ordinem causarum ad effectum*: qui ordo in causis liberis potest esse propensionis, seu inclinationis, non determinationis Et ideò subiungit. *Et quamuis contingentia futura, prout sunt in se ipsis. sint determinata ad vnum, tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter euenire.* Ex quo vlterius colligit priorem modum cognoscendi esse omninò certum, & infallibilem quoad veritatem futuri euentus, posteriorem autem, licet sit infallibilis quoad cognitionem dispositionis, & ordinis causarum, non tamen quoad veritatem futuri euentus, qui per propriam propositionem de futuro significatur, vt diximus. Et hæc nunc nobis sufficiunt de his contingentibus absolutè futuris, quæ solùm præmissa sunt, vt ab illis gradum faciamus ad futura conditionata, de quibus tractamus.

20\. *Futura contingentia conditionata, nec esse vera ex vi illationis, nec in tali illatione cognosci ostenditur.*

Quintò igitur ex dictis inferimus futura contingentia conditionata non esse vera in vi illationis ex causa, neque in illa cognosci posse infallibiliter, vt determinatè vera, & certò futura, etiã si talis causa integra futura esse supponatur. Hæc assertio est directè con-

ctè contra eos, qui scientiam hanc conditionatam admittunt, non tamen, nisi post decretum Dei absolutum ex parte sua, & conditionatum ex parte obiecti. Nam hi consequenter dicere coguntur Deum cognoscere illa in vi illationis ex tali decreto, vel (quod perinde est) ex vi prædeterminationis futuræ in voluntate hominis ex tali decreto Dei, seu ex vi voluntatis humanæ, vt est sub decreto Dei, aut denique ex vi collectionis, seu coniunctionis vtriusque voluntatis humanæ, & diuinæ ad talem effectum producendum. Hæc enim omnia in idem redeunt, & æquiualentia sunt, quatenus eadem ratio in omnibus militat. Ad hoc enim tale decretum postulatur, vt ex illo infallibiliter inferatur sub cõditione, quod Deus sub tali conditione decreuit: ergo iuxta illam sententiam veritas illius conditionalis, quam non habet, nisi post decretum, in illatione fundatur, ac subinde quod talis effectus sit futurus ex illa hypothesi in causa cognoscitur. Contra hoc ergo probatur assertio ex dictis de futuris absolutis: nam hæc non possunt cognosci in causa, neque habere in illa determinationem; ergo neq; poterunt conditionata sic cognosci: patet consequentia, quia militant omnes rationes factæ, quia idem genus ordinis, seu habitudinis habet causa actu existens ad affectum absolutè futurum, quod habet causa sub conditione proposita, aut concepta ad effectum ex illa futurum, si conditio impleta fuerit. Vnde sicut in absolutis habitudo causæ ad effectum est indeterminata, & vel omninò indifferens, vel impedibilis etiam ab intrinseco in contingentibus liberis, ita prorsus est in conditionatis; sed propter eandem causam non possunt absoluta cognosci certò ex vi causæ, sed ad summum coniecturaliter; ergo idem est de conditionatis. Atque ita tota doctrina, quam D. Thomas tradit de scientia futurorum contingentium de se generalis est tam conditionatis, quàm absolutis. Ratio etiam à priori sæpè tradita eadem est, quia talis necessitas illationis ex causa determinata ad vnum tollit contingentiam; ergo conditionalis sic cognita non cognoscitur vt contingens, sed vt necessaria; ergo neq; effectus contingenter, vel liberè esset futurus à tali causa posita hypothesi; hoc autem est contra id, quod in disputatione tota supponitur, quodq; est omninò certum, scilicet, talia futura esse verè libera, & vt talia cognosci. Cum enim Christus prænouit Tyrios & Sidonios facturos fuisse pœnitentiam, si virtutes in illis fierent, sine dubio prænouit liberè facturos fuisse pœnitentiam, & similiter de Saule præsciuit Deus liberè fuisse ascensurum Ceilam, si ibi permaneret Dauid, & Ceilitas liberè fuisse illum tradituros, & sic de aliis. Sequela verò sæpius est à nobis probata, quia illa necessitas, licet per conditionalem illationem explicetur, re tamen vera non est necessitas solius illationis eiusdem effectus ex se ipso, vt est illa, quod est, quando est, necessariò est, nec est illationis prioris ex posteriori, vt si homo loquitur, vult loqui: sed est necessitas causalitatis, & ex priori, & antecedenti hypothesi independẽte ab vsu libertatis; talis autem necessitas illationis est necessitas simpliciter. Neque immorabor nunc in refutandis responsionibus, quia partim id actum est in prolegomeno præcedenti, partim fusiùs in libr. 5. agendum est.

21. *Veritas in contingentibus conditionatis certa inuenitur, & in vi actualis dimanationis à sua causa cognoscitur à Deo.*

Sextò concludimus ex dictis, nihilominus in his conditionatis contingentibus inueniri veritatem determinatam, quia non sumuntur in vi illationis, sed in vi actualis dimanationis effectus à sua causa, quæ tali suppositione facta, vel concepta per modum præsentis cognoscitur ab illo intellectu, qui suo intuitu attingit tanquam præsentia ea, quæ futura sunt. Hæc assertio tam est contra eosdem, quatenus negant hæc conditionata esse scibilia ante decretum absolutum ex parte Dei, quam contra alios, qui absolutè negant talia conditionata cognosci à Deo certa, & infallibili cognitione. Probatur autem ex eadem proportione inter contingentia absoluta, & conditionata. Intelligendum est enim, quod sicut in absolutis causa supponitur tanquam existens ex hypothesi, & vt præsens in mente Dei ad modum existentis sub eadem hypothesi, vt in exemplo de Dauid, supponitur Dauid permanens intra Ceilam ita præsens in cognitione Dei ex hypothesi, ac si futurũ aliqñ esset. Quod potest explicari ex modo, quo nos solemus aliqd supponere, vt discurramus, vel inquiramus, qd de illo consequẽter dicendum esset. Deinde sicut in absolutis de causa existente, vel præsente in intuitu Dei, vt existens verè affirmatur in eadem mente Dei, talem effectum liberè esse dimanaturum ab illa, non quia in virtute causæ hoc videat Deus, sed quia intuitu suo videt causam illam, tametsi liberam, tanquam influentem in illum effectum, ita in his conditionatis de causa ex hypothesi concepta, vt præsenti sub tali existentia possibili, potest verè affirmari, & cognosci in mente Dei, hunc determinatum effectum esse dimanaturum ab illa causa liberè ex eadem hypothesi, non quia in virtute causæ talis effectus determinatè contineatur, aut videri possit, sed quia verè esset ad illum determinanda, & intuitus diuinus propter suam infinitatem, & immutabilitatem intuetur causam illam sic ex hypothesi positam, tanquam præsentialiter influentem, & non in alium: ita vt propositio, quæ nostro modo concipiendi inde formatur, non sit hypothetica conditionalis propria, & illatiua, sed simplex, & cathegorica, quæ dici rectè potest de conditionato extremo: ergo sicut in futuris absolutis est veritas determinata per habitudinem immediatam causæ ad effectum de facto futurum, quem Deus propter vim infinitam intelligendi intueri potest, & ita infallibiliter præsciri talia futura, ita conditionatis contingentib⁹ est veritas determinata per immediatam habitudinem causæ ad effectum ex hypothesi futurum, quam Deus per modum etiam simplicis intuitus propter eãdem infinitatem certò cognoscere potest. Probatur hæc consequentia primò à paritate rationis, & proportionis, quia de causa aliquando verè futura, non alia ratione futurum aliquod cognosci potest ab habente vim intelligendi, & intuendi futura, nisi quia talis causa in re ipsa in actu secundo futura est, qui actus non potest esse certus, & determinatus, & ita ad illum dicit habitudinem propositio de futuro, vt sit vera, & ad eundem terminatur intuitus Dei æternus, & infinitus; sed eodem modo causa ex hypothesi proposita, & apprehensa, ac si futura esset, consequenter transitura esset in actum secundum, qui in re nõ posset esse, nisi certus & determinatus; ergo positio de futuro dicens habitudinem ad talem effectum, in re erit vera, & ad eandem infinitatem, & immutabilitatem intuitus diuini pertinet, vt illam attingat. Et deinde sicut captum humanum superat intelligere, quomodo diuinus intuitus, & intellectiua virtus hanc habeat efficacitatem in his conditionatis, ita planè in absolutis, neq; est maior difficultas in his, quam in illis, si quis attentè, & consideratè rem inspiciat; ergo sicut illud prius non negatur Deo, ita neque hoc posterius negari debet.

22. *Nulla est ratio, cur Deo conditionata denegetur.*

Denique ex hoc modo declarandi veritatem obiectiuam, quæ his conditionatis futuris contingentibus inesse potest, & secundum quam cognoscibiles sint, satis constare potest nullam implicationem cõtradictionis assignari posse in huiusmodi obiecto scibili, vel in eius scientia; ergo hoc satis est, vt à nullo rectè de Deo sentiente negari debeat, aut possit hæc scientia. Consequentia hæc probatur facilè ex comparatione facta inter omnipotentiam, & omniscientiam Dei: æquè enim sunt infinita; ergo sicut negari non debet, aut potest Deum posse aliquid, quod repugnantiam non inuoluit; ita nec potest negari eum scire quidquid non implicat contradictionem. Item ratione supra facta, quod si obiectum est cognoscibile, scientia est possibilis, & si est possibilis, inest Deo: at si

at si obiectum illud esse potest verum sine repugnantia, eo ipso cognoscibile etiam esse; ergo etiam est possibilis eius scientia, ac proinde Deo non neganda. Denique talis scientia ex proprio conceptu, si in ea non inuenitur repugnantia, præ se fert magnam perfectionem, & dignissimam Deo, multumque extollit capacitatem (vt sic dicam) & amplitudinem diuinæ intelligentiæ, ac scientiæ. Et ad extollendam diuinæ prouidentiæ rationem & exactissimam prudentiam in suis operibus est accommodatissima: nam quò prouidentiæ ordo, ac dispositio ex ampliori cognitione, & præsentia futurorum cuiuscunque ordinis, & rationis cogitari possint, eò prudentia excellentior, & perfectior intelligitur: multum ergo pertinet scientia hæc ad diuinam perfectionem, si in ea implicatio non inuenitur, vt in antecedenti sumebamus.

23. *Ex hac scientia extollitur diuinæ prouidentiæ ratio.* Illud autem antecedens vel ex ipso credibile fit, quod talis scientia videtur esse necessaria ad summam perfectionem prouidentiæ, & prudentiæ, quæ in Deo semper cogitanda est, & ideo dixit alicubi Augustinus, non posse Deum non scire varios, & mirabiles, ac infinitos modos, quibus voluntates humanas moueat eo modo, quo nouit eis conuenire, vt conuertantur, neque etiam posse ignorare, si aliquid tali, vel tali modo fieri permittat, infallibiliter esse euenturum, prius etiam ratione, quam illud permittat. Et præterea idem antecedens ex discursu facto videtur satis persuaderi, quia nulla repugnantia maior potest assignari in futuris conditionatis, quam in absolutis, supponendo, quod absoluta per se primo non habent veritatem determinatam ex decreto prædeterminante, sed ex præsentia æternitatis, vt D. Thomas docet, & rationes factæ, tum de libertate, quæ aliter lædi videtur, tum de malis actibus, quorũ primaorigo in diuinam voluntatem, iuxta illam sententiam, refunditur, videntur conuincere. Secluso ergo tali fundamento veritatis, & præscientiæ futurorum liberorum, nulla profectò maior repugnantia potest assignari in veritate, & præscientia futurorum conditionatorum, quam absolutorum; at in absolutis nulla est, vt declarauimus ex fundamentis certissimis, maximè in doctrina D. Thomæ; ergo.

24. *Repugnantia nulla in hac scientia ostenditur.* Deniq; vt probemus hanc scientiam esse Deo possibilem sine repugnantia, satis nobis est, quod talis repugnantia non ostendatur. Nam omnis scientia, vt talis est, & per se spectata aliquid perfectionis importat. Vnde qui dicunt hanc scientiam non esse in Deo, tenentur ostendere ipsam esse quid impossibile, & repugnans, & ideo non esse in Deo: hanc autem repugnantiam nobis non ostendunt, neque in ipsa scientia absolutè, nec in eadem vt independente à decreto prædeterminante, seu à quocunque libero decreto secundum ordinem rationis præexistente in in Deo; ergo. Minorem probamus nunc, respondendo ad fundamentum, seu difficultatem in principio positam. Nimirum quod in his propositionibus non possit esse determinata veritas: procedit enim fundamentum illud ex falsa apprehensione talium propositionum; nam cogitantur, ac si affirmarentur, & cognitæ essent in vi conditionalium, & ex sola necessaria connexione cum tali causa posita ex hypothesi in tali, vel tali dispositione; in quo sensu verum est non habere determinatam veritatem, nec posse in vi illationis cognosci, imò id nos maximè contendimus. Addimus verò in alio sensu esse accipiendas, vt sint tantum de conditionato extremo, de quo per modum cathegoricæ, ac simplicis propositionis affirmatur, vel negatur, quid acturum sit, vel non sit, si supponatur esse præsens in hac vel illa temporis differentia. Et sic dicimus in illis esse determinatam veritatem non minus quàm in propositionibus absolutis de futuro contingenti, & veram contradictionem inter eas fieri, ita vt necessariò altera determinatè vera, altera determinatè falsa esse debeat, ac proinde possit per certam scientiam comprehendi,

Hisce in propositionibus, non ex vi illationis, sed ex conditionato extremo veritas prouenit.

& pro certò præcognosci. Ad probationem autem, si contra hunc sensum procedat; concedendum primum antecedens, nimirum rem, antequam fiat, non habere esse in se, sed in causa; & neganda consequentia, scilicet non habere esse futurum, nisi prout illud esse est in causa. Nam licet verum sit, illud ipsum esse, quod nunc est tantum possibile, & in causa denominari futurum, & tale affirmari per propositionem de futuro, nihilominus non dicitur futurum prout est in causa, sed prout erit in se. Itaque ipsum esse possibile, quod res habet in causa, est quasi subiectum, quod denominatur futurum; non tamen est futurum, nec denominatur à modo essendi, quem habet in causa, sed à modo essendi, quem in se habebit à tali causa in aliqua futura duratione.

Cum autem vrgetur, quia illud esse futurum includit esse, quod res futura, quandiu est futura, non habet in se, sed in causa. Respondeo, includere illud esse vt subiectum denominationis futuri, non vt formam denominantem futurum, vt sic dicam, quia illud esse, prout est in causa, non est futurum, sed præsens. Forma autem illa, à qua illud esse possibile in causa denominatur futurum, non est causa ipsa, vel determinatio eius, vt toto illo argumento contenditur, nam hoc est tollere contingentiam effectuum, & libertatem causarum secundarum: nec est aliqua res actu existens, cùm supponatur res futura in esse tantum possibili. Est ergo habitudo quædam, quam res, prout est in causa, habet ad se ipsam, vt erit præsens suo tempore. Qui ordo licet secundum compositionem mentis nostræ sit aliquid rationis, in mente Dei est obiectiua præsentia, quam illud esse habet in æternitate, ratione cuius veritas illa per modum præsentis cognoscitur, quamuis in ordine ad nos denominetur futura secundum varias temporis differentias. Dicetur, hæc quidem in futuris contingentibus absolutis locum habere, & necessaria esse, vt tãquam præsentia, salua contingentia, & non tanquam futura necessaria potius, quam vt contingentia præsciantur: at verò futuris conditionatis non ita posse accommodari, quia in prioribus illa præscientia fundatur in existentia, quam res futura verè habebit in suo tempore, quod fundamentum in his conditionatis deest. Respondeo actualem existentiam aliquando futuram esse fundamentum veritatis absolutæ assertionis de futuro, eodemque modo seruata proportione existentiam actualem, quæ ex hypothesi esset futura, esse fundamentum veritatis conditionatæ assertionis, & ideò vtramque veritatem posse cognosci ad modum præsentis, quia Deus non accipit scientiam à rebus, vt ab actuali existentia obiecti pendeat. Et reuera etiam in futuris absolutis res prius, quàm suo tempore, & ad extra producatur, non habet in se existentiam; sed intuitus diuinus attingit illam, vt præsentem absolutè; ita ergo in conditionatis attingit rem futuram per modum præsentis. Vnde illud discrimen valde materiale est respectu diuini intuitus, & eminentis cognitionis eius. Et potest hoc ad hominem confirmari contra eos, qui saltem post decretum conditionatum Dei concedunt cognosci hæc futura, nam vt non videantur à D. Thoma discordare, simul docent cognoscere Deum illa ad modum præsentium, cùm tamen diuinum decretum conditionatum non det veram existentiam rei futuræ, satis enim cẽsetur, quod daret illam, si conditio impletur. Ita ergo nos dicimus, quòd etiam absque tali decreto, & ante illud daret illam, si alia conditio impleretur: nam illud licet non videatur in causa, videri potest in se propter eminentiam diuini intellectus.

25. *Argumenta diluuntur.*

Instantia.

Dilutio.

Confirmatio ad hominem.

)?(

CAPVT

CAPVT VIII.

Quæ decreta conditionata, & libera Deo attribuenda sint, & in illis non posse contingentia sub conditione futura præsciri.

1. *Huius prolegomeni doctrina, & capita ordine compacta.* IN superiori cap. ostendimus posse in his futuris conditionatis esse determinatam veritatem, etiam vt obijciuntur intellectui diuino, priùs secundum rationem, quam diuina voluntas aliquod decretum liberum, & conditionatum habeat, quod satis est, vt præscientia talium futurorum Deo non negetur. Ex quo sufficienter improbatur sententia generaliter negans Deo huiusmodi præscientiam; imò, vt dixi, hæc est sola ratio à priori huius veritatis, quia si non ostendatur implicatio contradictionis in tali scientia, non est Deo neganda. Aliæ verò rationes, quæ addi possunt ex vtilitate, vel necessitate talis scientiæ desumptæ, vel ad perfectissimam Dei prouidentiam, præsertim circa prædestinatorum electionem, liberorum actuum bonorum prædefinitionem, vel circa peccati permissionem cum infallibili euentu, vel denique ad explicandum auxilium efficax præueniens: hæ, inquam, rationes latè in lib. de Scientia futuror. tractatæ sunt, quod ideò nunc facere omittimus, & quia hæc vtilitas, vel necessitas huius scientiæ præcipuè probanda est ex his, quæ posteà in libr. 3. & 5. de Gratia efficaci contra motionem physicè prædeterminantē, & de permissione peccati contra prædefinitionem eius dicenda sunt. *Status quæstionis.* Quia verò contra nouam euasionem admittendi præscientiam horum futurorum sub conditione, ita tamen vt decreta conditionata præcedant, in quibus fundetur, pauca in alijs locis diximus, visum est in hoc capite inquirere, an, & quatenùs talia decreta Deo tribuenda sint, vt ex discursu eius constet sine fundamento illa confingi, quæ ad dictam scientiam fundandam inuenta sunt.

2. *1. Modus cōditionalis decreti in duplici conceptu acceptum.* Primò igitur obseruare oportet, duobus modis posse in Deo supponi conditionale decretum. Primò vt conditio ponatur ex parte ipsius voluntatis diuinæ, ita vt sensus non sit, Deum habere, vel habuisse tale decretum, sed quod haberet illud, si talis, vel talis conditio poneretur. Quod duobus modis potest cōcipi, scilicet, vel ponendo ipsum conditionatum decretum pro antecedenti, seu subiecto in conditionali propositione, vel ponendo illud ex parte consequentis, seu prædicati. Exempla facile poni possunt in facto Tyriorum, vt decretum conditionale tale sit: Si Deus decreuisset, vt in Tyro signa talia fierēt, illi agerent pœnitentiam: vel è contrariò, si in Tyro, & Sidone factæ essent virtutes, Deus decreuisset illorum voluntatem ad cōsensum determinare. In neutro enim modo enuntiandi tribuitur Deo de præsenti aliq; decretum, q; iam habeat, sed affirmatur, q; iam habuisset. Est tamē diuersitas consideranda inter illos duos modos. Nam cum decretū ponitur sub conditione ex parte subiecti, seu antecedentis, nullo modo attribuitur, vel affirmatur de Deo tale decretum, sed tantum affirmatur, quid ex illo sequeretur, si poneretur. Et hoc modo deseruire potest tale decretum sub cōditione suppositum ad cognitionem multarum conditionalium contingentiū de voluntate creata, vt ex dictis facilè patere potest, & statim magis explicabitur. Quando vero decretum ponitur ex parte prædicati, seu consequentis, conditionalis pertinet ad sola decreta diuina, quatenus per modum futurorum secundùm rationem cognosci possunt, de quibus nunc nihil differere decreui, quia ad punctum de gratia, quo tendimus, non referunt.

3. *2. Modus cōditionati decreti.* Alio modo possunt decreta conditionata esse in Deo, ita vt conditio solum ponatur in obiecto, actus verò, & actualis determinatio verè sit in Deo absolutè, & de præsenti. Vt si intelligamus, Deum intra se statuisse hoc modo. Decerno, quod si virtus & signa fierent in Tyro, darem Tyrijs auxilium internum prædeterminans aut maius, vel specialius, quam Iudæis sum daturus. *Aliquorum placitum.* Et de his decretis conditionatis circa ea, quæ nunquam futura sunt, aliqui putant esse impossibilia, quia neque in Deo possunt ponere mutationem, vt per se notum est, neque etiam in obiecto faciunt mutationem, cum conditionalis nihil ponat in esse: impossibile autem videtur Deum habere decretum liberum sine aliqua mutatione, vel in ipso, vel in obiecto volito. Quia quando Deus habet decretum liberum, prius ratione intelligitur à nobis non volens, neque nolens, sed quasi indeterminatus, & in secundo signo rationis est volens per decretum suum, hoc autem intelligi non potest sine aliqua mutatione. Quod si hæc sententia vera esset, funditus rueret sententia ponens præscientiam conditionatam in decreto conditionato.

4. *Quid censendum.* Sed nihilominùs illam sententiam probare nunquam potui. Quia sicut falsum censeo negare Deo præscientiam alicuius scibilis, siue absoluti, siue conditionati, ita nō minùs censeo absurdum negare Deo libertatem, seu potestatem volendi omne obiectum volibile honestè, & secundùm rectam rationem, vt nostro modo loquamur. Vnde cōsidero differentiam inter scire, & velle, quod scire actualiter est ex perfectione simpliciter, ac necessaria, supposita veritate scibili & ex parte obiecti; at velle actu quodcumq; obiectum creatum amabile etiam honestum, non pertinet ad perfectionem simpliciter, & nihilominùs posse illud velle pertinet ad perfectionē potestatis liberæ, cum ergo obiectum conditionatum de se amabile sit secundùm rectam rationem, & nos possimus illud velle, non est hæc potestas neganda Deo, qui, non minorem habet libertatem in volendo, quam homo. *Vniuersalis conclusio.* Propter quod vniuersaliter censeo posse Deum habere circa obiecta creata honestè amabilia omnes actus liberos voluntatis, quos potest homo habere, seclusa imperfectione, & mutatione in ipso Deo, quæ inuenitur in homine etiam per efficientiam, & receptionem talium actuum. *Stabilitur.* Nec videntur posse negari decreta omnia circa obiecta conditionata sine multis incommodis. Nam Deus offert homini gratiam; & remissionem peccati, si conuertatur, quod non potest intelligi sine actu positiuo voluntatis Dei, nec dici potest sufficere actum, quo vult Deus dare auxiliū sufficiens ad conuersionem, quia voluntas dandi gratiam disposito, seu si disponatur, distincta est à volūtate dandi auxilium, tùm quia obiecta sunt distincta, & posset Deus velle hoc secundum, & non velle; imò, & nolle primum: tùm etiam promittere gratiam homini, si disponatur, distincta promissio est à promissione auxilij, promissio autem in voluntate fundatur, & ab illa accipit vim obligandi. Similiter voluntas offerendi concursum generalem vel gratiæ, vel naturæ, etiam ad actum nunquam futurum de obiecto conditionato est, & non potest negari esse in Deo, quia certissimum est Deum de se talem offerre concursum, quia aliàs non daret auxilium sufficiens, non potest autem offerre sine actu voluntatis, quia liberè offert. Vnde non est necesse, vt per omne decretum liberum Dei resultet semper mutatio physica in re volita, vt alijs locis latè dixi, satis est enim, quod resultet physica mutatio, vel moralis, vel obiectiua, seu rationis, quatenus ex tali decreto habet res, vt obiecta menti aliam habitudinem ad esse existentiæ, quam priùs ratione ex sola possibilitate haberet. Sic enim per decretum, quo Deus statuit non creare alium mundum possibilem, intelligitur habere ad suum esse relationem nunquam futuri immutabilem, ac perpetuam. Admittimus ergo vtrumque genus conditionati decreti posse esse in Deo, nunc breuiter circa vtrumque explicandum est, an sint de facto, & quatenùs admittenda sint.

5. De primo ergo genere decreti sub conditione interro-

Dubium de 1. modo loquendi.

terrogari potest, qua ratione possit in Deo concipi, ita vt ex eo possit à nobis formari conditionalis propositio de futuro contingenti, quæ sit determinatè vera, & à Deo sciatur? Et ratio dubitandi est, quia illud non est, cum conditionalis nihil ponat in esse; ergo ex illo nihil determinatum potest cognosci. Item impossibile videtur Deum in se ipso cognoscere, vel apprehendere tale decretum sub conditione, cum semper cognoscat omnia decreta suę voluntatis, tanquam præsentia. Sed nihilominus dicendum est, & posse concipi in Deo non solum à nobis, sed etiam ab ipso Deo, & illo posito ex hypothesi aliquem effectum contigentem sciri etiam posse sub conditione futurum. Vtrumq; breuiter declaratur, quia Deus prius ratione habet scientiam simplicis intelligentię, quàm habeat decreta libera, siue absoluta, siue conditionata ex parte obiectorum. Probatur, quia in Deo naturalia, seu necessaria sunt priora liberis, vt est vulgare, apud Theologos; scientia a. simplicis intelligentiæ naturalis est: ergo antecedit secundum rationem decreta libera, præterquam quod cognitio antecedit voluntatem circa idem; ergo cognitio creaturarum, quæ est per simplicem intelligentiam antecedit omne decretum Dei liberum, cum tale decretum non, nisi circa creaturam cognitam versari possit. In illo ergo signo rationis cognoscit Deus creaturas esse possibiles, quocumque modo possibiles cogitentur, siue per non repugnantiam ex parte ipsarum, siue per denominationem à sua potentia, quam per eandem scientiam comprehendit; ergo etiam per illam scientiam comprehendit decretum liberum creandi, saltem vt possibile; ergo per eandem scientiam præcognoscit aliqua futura conditionata, ponendo decretum in conditione, vt si decreuero creare mundum, fiet; si decreuero, vt filius fiat homo, incarnabitur, & similia: nam hæc cognitio intrinsecè connexa est cum priori cognitione comprehensiua omnipotētiæ Dei, & modi operandi eius circa omnes creaturas possibiles.

6. Addendum verò est, non omnes effectus eiusmodi decreti posse infallibiliter cognosci in tali decreto sic conditionato. Nam quidam sunt effectus solius Dei: & illi optimè cognoscuntur, quia voluntas Dei est sufficiens, & adæquata causa talis effectus, & per decretum supponitur ex hypothesi determinata ad talem effectum, & ita infallibiliter, & ineuitabiliter infert effectum. Quapropter conditionales propositiones huiusmodi veræ sunt ex vi illationis. Neque hoc repugnat contingentiæ talium effectuum in ordine ad voluntatem Dei, quia illa hypothesis supponit liberam determinationem Dei in suo decreto, & per conditionalem solum explicatur efficacia, & immutabilitas talis decreti, quæ non repugnat libertati, ideoq; illa necessitas est puræ consequentiæ ex suppositione consequente ad vsum libertatis, nam illum ponit in hypothesi, & ideò non repugnat libertati Dei, nec contingentiæ effectuum eius, vt ab illa tales denominentur. Deniq; licet illatio sit suppositio necessaria, semper pendet ex libertate Dei, & ideò effectus semper est absolutè contingens. Alij verò sunt effectus, quos non facit Deus solus, sed cum causis secundis, quarum coefficientiam decretum aliquo modo includit. Et hi sunt in duplici genere, nam quidam sunt à causis naturaliter agentibus, & in his etiam facile intelligimus conditionalem de certò, & infallibiliter ex vi illationis, quia tales effectus, vel non sunt contingentes respectu causæ proximæ, solumq; habere possent indifferentiam, seu contingentiam in ordine ad decretum; hoc autem in hypothesi supponitur, & ideò relinquitur illatio omnino necessaria. Vel certè si tales effectus habent aliquam contingentiam extrinsecam, quia causæ proximæ illorum possent ab alijs impediri: tunc oportebit in hypothesi includi decretum, & concurrendi, & auferendi omnia impedimenta, vt in superioribus daclaratum est.

Effectus solius Dei, & etiam causæ naturalis in eiusmodi decreto à Deo infallibiliter cognoscuntur.

Alij denique sunt effectus, quos Deus facturus est cum causis secundis liberis, & in his etiam possunt illæ propositiones conditionales formari à nobis, & apprehendi vt repræsentatæ obiectiuè in mente Dei in illo primo signo rationis. Sed de illarum veritate aliter iudicatum est iuxta sententiam admittentem decreta prædeterminantia actuum liberorum, vel iuxta oppositam sententiam. Nam iuxta priorem habent tales propositiones veritatem determinatam, & infallibilem in vi illlationis ex tali decreto; & ita Deus in illo primo signo rationis, & per solam scientiam simplicis intelligentiæ, ac merè naturalem, seu necessariam cognoscit in tali decreto conditionali suæ voluntatis quicquid voluntates humanæ essent facturæ in omni occasione, si ipse tale, vel tale decretum prædeterminans circa illas haberet, & quid non essent facturæ, si tale decretum ipse non haberet. Vnde cum illud decretum sit vera causa antecedens omnem aliam causam, videtur per illum modum omnis contingentia tolli respectu voluntatum creatarum, & poni in eis quoddam ineuitabile fatum, solumque respectu diuinæ voluntatis posse talia futura dici contingentia, seu libera, quatenus hypothesis, in qua ponitur tale decretum ex Dei libertate pendet. Ad euitandum ergo hoc inconueniens, nos talia decreta antecedentia omnem scientiam futurorum contingentium tam absolutam, quam conditionatam non admittimus, sed solum concomitantia, seu offerentia concursum ex parte Dei, de quibus etiam possunt formari propositiones conditionales in mente Dei: si ego decreuissem dare concursum tali voluntati in tali occasione hoc faceret: vt per se patet. Dicimus autem illas non habere veritates determinatas in solo decreto, neque in illo solo posse cognosci, quia effectus pendet ex alia causa indifferente, quę propter tale decretum ad vnum non determinatur. Vnde etiam dicimus tales propositiones non esse determinatas in integra causa, prout scilicet ex voluntate creata quasi conflatur, quia etiam tota illa est indifferens in actu primo, etiam ex parte voluntatis creatæ, & coniunctæ, seu compositæ cum tali decreto, quia aliàs effectus non esset liber. Et nihilominus addimus habere tales propositiones veritatem determinatam, & habuisse illam in illo primo signo æternitatis, non in virtute, seu actu primo suæ causæ, sed in se, & in ipsa determinatione in actu secundo ita præsente obiectiuè menti Dei, vt vsque ad illam penetret æternus eius intuitus, vt iam explicatum est. Et ad hunc modum sunt à Deo præscitæ omnes istæ conditionales in illo primo signo rationis, quod omnem liberam determinationem voluntatis diuinæ vt exercitam, & quasi in re positam antecedit. Et hæc de conditionatis decretis prioris ordinis.

7.
Effectus creatus liber non cognoscitur à Deo in solo decreto concomitante sed in se in actu 2.
Quid alterius opinio.

Quid nostra asserit.

8. Circa secundum autem genus decreti conditionati, quoniam talia decreta varijs modis cogitari possunt, dubitari potest inprimis, an possit cum probabilitate affirmari habuisse Deum ab æterno circa omnem voluntatem creatam, & creabilem omnia decreta conditionata ratione distincta, vel quod perinde est, vnum simplex infinita virtute complectens, determinando modum, quo moueret, seu determinaret omnes, & singulas voluntates possibiles in omnibus actibus earum, & in omnibus circunstantijs, & occasionibus, quæ infinitis modis combinari possunt. Aliqui enim sentiunt habuisse Deum talia decreta. Potestq; in hunc modum intelligi: nam post illud primum æternitatis signum, in quo Deus omnia possibilia, & omnia futura possibiliter (vt sic dicam) præsciuit, in secundo signo, prius, quam aliquid absolutè vellet facere, habuit decretum quoddam liberum absolutum ex parte actus, conditionem includens in obiecto; per quod statuit apud se, quid esset facturus circa omnem voluntatem creatam, vel creabilem in omni possibili opportunitate. Quod decretum nos ratione distinguimus in ordine ad di-

In 2. modo decreti conditionati dubium, & aliquorum placitum.

uerſos actus, vel voluntates, in ſe tamen vnum ſimpliciſsimum eſt, & infinitum, & omnia conditionata, quantumuis infinitis, & infinities infinitis modis cognoſcibilia comprehendit. Atque hoc modo opinantur aliqui ex his, qui nec Deo negare audent ſcientiam omnium contingentium futurorum ſub conditione, nec volunt illam eſſe ante decretum liberum Dei. Nam hinc ſequitur neceſſarium eſſe ponere in Deo talia conditionata decreta circa aliqua futura ſub conditione, quæ de facto nunquam erunt: non apparet autem ratio admittendi hæc decreta circa quædam futura potius, quam circa alia; ergo admittenda erunt circa omnia poſsibilia. At verò poſsibilia ordine rationis priora ſunt, quam futura; ergo illud decretum conditionatum adæquatum his omnibus conditionatis poſsibilibus ratione antecedet abſoluta decreta de futuris. Et confirmatur hæc ratio, quia ſi Deus non habeat tale decretum adæquatum, multas conditionales propoſitiones ſimiles ignorabit, illas ſcilicet, circa quas tale decretum non habuit, quod iuxta illam etiam ſententiam admittendum non videtur.

Decretum virtute complectens infinita argumento reijcitur.

9. Nihilominus hæc ſententia parum probabilis apparet. Primò, quia de diuinis decretis, & voluntatibus liberis nihil aſſerere cum fundamento poſſumus, niſi quod vel reuelatum eſt, vel ex reuelatis, aut ex effectibus diuinis ſufficienter colligi poteſt, ſed illud decretum liberum eſt, & neque eſt reuelatum, neque ex reuelatis, aut alijs effectibus colligi poteſt; ergo non poſſumus cum probabilitate affirmare habuiſſe Deum tale decretum. Maior certa eſt, quia decreta libera non ponunt in Deo perfectionem, & ideo ex perfectione diuina infinita non innoteſcunt: nulla ſupereſt via illa cognoſcendi, niſi vel reuelationis, vel ex effectibus. Minor autem quoad reuelationem certa eſt, vel oſtendatur reuelatio; quoad effectus verò patet, tum quia illud decretum nullum habet effectum ad extra, quia conditionalis nihil ponit in eſſe; tum etiam quia ſine tali decreto per abſoluta decreta ſufficienter producit Deus res omnes, quæ in alia temporis differentia fiunt; ergo ex effectibus non poteſt tale decretum vel probabiliter colligi.

Adæquatũ decretum circa conditionata poſſibilia iterũ reijcitur.

10. Vnde argumentor ſecundo, quia tale decretum adæquatum, vel decreta ratione diſtincta circa omnia conditionata poſsibilia ſunt otioſa, & ſine vllo fructu; ergo fruſtra, & ſine probabilitate in Deo cogitantur, vel finguntur. Antecedens probatur, quia talia decreta nec Deo perfectionem addunt, nec in creaturis aliquid efficiunt, nec ad effectus diuinæ prouidentiæ, aut prædeſtinationis aliquid conferunt; ſunt ergo prorſus inutilia, & otioſa. Conſequentia vero probatur, quia voluntas Dei eſt ordinatiſsima, & ideò nihil fruſtra, vel otioſè vult: nam ſi in homine prudenti reputarentur tales actus otioſi, & vani, ac proinde alieni à recto vſu prudentiæ, quomodo non eſt multo magis ita de Deo ſentiendum. *Confirmatio 1.* Confirmatur primò, quia Deus nihil vult circa creaturas, niſi ordinando illas in aliquem finem; at per illud decretum præciſè ſpectatum in nullum finem creaturæ ordinantur: eſt ergo ille modus decernendi, & volendi alienus à diuina ſapientia, & prudentia. *2. Confirmatio.* Confirmatur ſecundo, quia ſi Deus abſolutè decreuiſſet nihil creare, non haberet illud decretum conditionatum circa poſsibilia, quia eſſet vanum, & ſine fructu, & per ſe non pertinens ad perfectionem Dei: ergo non minus ſuperfluum eſt tale decretum, licet ſit coniunctum cum alio decreto abſoluto. *Obiectio.* Patet conſequentia, quia etiam hoc modo eſt otioſum, & ſine fructu. Dices eadem ratione probaretur ſcientiam omnium conditionatorum eſſe Deo otioſam. *Diluitur.* Reſpondetur negando conſequentiam, quia ſcientia illa nunquam poteſt dici otioſa, aut infructuoſa, tum quia omnis ſcientia per ſe ad perfectionem ſimpliciter ſpectat, & ideò talis ſcientia, vt ſupra dixi, eſt perfectio neceſſaria, & merè naturalis ſuppoſito obiecto ſcibili, volitio autem, ſeu determinatio libera non eſt perfectio Dei, & ideo non eſt illi tribuenda ſine fructu: tum etiam quia aliàs in ordine ad perfectionẽ prouidentiæ eſt illa ſcientia vtiliſsima, vt in omnibus poſsit Deus ex certa præſcientia omnimodo perfecta, & poſsibili diſponere, quod non habet locum in illo decreto libero, vt oſtenſum eſt.

Tertia ſuperioris decreti impugnatio.

Tertiò poſſumus argumentari, quia in actibus diuini intellectus, & voluntatis non inuenitur ordo rationis prioris, & poſterioris, niſi quatenus ex parte obiectorum inuenitur aliquis ordo, vel dependentia, ſed inter decretum conditionatum, & abſolutum nullus talis ordo, nec fundamentum eius inuenitur: ergo ſine fundamento aſsignatur talis ordo, & fingitur decretum conditionatum, tanquam neceſſario præmittendum ante abſolutum. Maior ſupponitur ex communi ſententia Theologorum, quæ in hoc merito fundatur, quod decretum voluntatis in ſe ſimpliciſsimum eſt, & ideo ſicut in illo ex parte ſua non eſt diſtinctio, ita neque ordo, neque debet à nobis gratis, & ſine fundamento cogitari, vel potius fingi: ſolum ergo poteſt in ordine, vel dependentia obiectorum fundari. Probatur ergo minor, quia vel tale decretum conditionatum comparatur ad abſolutum in ordine ad obiecta diuerſa, videlicet quatenus conditionatum eſt circa futura, quæ nunquam erunt, & abſolutum circa illa, quæ aliquando erunt. Et ſic nullus eſt ordo inter obiecta illorum, vt per ſe patet, quia impertinenter ſe habent, nec futurum eſſe vnius pendet ex eſſe poſsibili alterius, nec è conuerſo: ergo neque inter tales actus eſt ordo. Vel illa decreta comparantur ad vnum, & idem futurum, quod priùs ſub conditione, poſtea abſolutè futurum decernitur, & ſic minus poteſt ordo intelligi: nam licet poſsibile, vt ſic, ſit prius, quam futurum, quia poteſt eſſe ſine futuro, & non è contrario, tamen in futuro ſub conditione non poteſt hic ordo cõſiderari iuxta illam ſententiam, nam illa ſupponit, quod res habet vtramque rationem futuri tam conditionati, quam abſoluti à decreto diuino: cum ergo vtraque ratio futuri non ſit niſi per denominationem à libero decreto Dei ita præfiniente, vt ſit ordo aliquis in re ipſa ſic, vel ſic futura, debet ſupponi ordo inter ipſa decreta, in decretis autem eſſe non poteſt niſi ratione obiectorum; ergo committitur circulus, & impoſsibilis oſtenditur talis ordo. Quod etiam patet, quia neutrum decretum alterum neceſſario ſupponit, etiam ſecundum noſtrum intelligendi modum, poteſt enim Deus habere vnum decretum ſine altero, & è contrario, vt facillimè poteſt ab vnoquoque conſiderari. Ergo fruſtrà cogitatur ordo inter talia decreta. Præterquam quod fruſtra inducuntur etiam concomitanter circa eadem futura, vt alia argumenta oſtendunt, & nunc amplius explicabitur.

Idem quidem dicendum de decreto circa aliquos actus liberos ſub conditione futuros.

12. Poteſt enim vlterius dubitari, eſto non aſſeramus habuiſſe Deum decretum conditionatum circa omnia futura poſsibilia, & ſub omni conditione, & combinatione poſsibili, ſaltem habuerit illud circa aliquos actus liberos ſub conditione futuros. In qua interrogatione, ſuppoſita reſolutione negatiua dubij præcedentis, conſequenter videtur dicendum, non habuiſſe Deum talem actum circa creaturas rationales, ſeu voluntates tantum poſsibiles, id eſt, quæ nunquam futuræ ſunt. Probatur, quia oſtenſum eſt non habuiſſe tale decretum circa omnia poſsibilia præintellecta, & nondum abſolutè futura: ergò dicendum conſequenter eſt circa nullam voluntatem conſideratam tantum vt poſsibilem habuiſſe talem actum, ac proinde circa illas voluntates, quæ nunquam futuræ ſunt ſed manſerunt ſub ſolo eſſe poſsibili, non habuiſſe Deum tale decretum. Probatur conſequentia, tum quia eadem

eſt ra-

est ratio de singulis, quæ est de omnibus simul sumptis: tum etiam quia rationes factæ in præcedenti puncto eandem efficaciam habent in singulis voluntatibus tantum posibilibus, vt facilè consideranti, & applicanti patebit. Superest ergo, vt de voluntatibus hominum, & Angelorum, qui creati, vel creãdi sunt, videamus. In illis autem duos actuum ordines distinguere possumus, vnus est actuum liberorum, qui sunt aliquando futuri, quatenus prius ratione considerari possunt vt posibiles, quàm vt absolutè futuri: alius est actuum posibilium, qui absolutè non sunt futuri, vt fuit Tyriorum pœnitentia.

13. *Opinio aliquorum, non habere Deũ conditionale decretum circa ea, quæ aliquando futura sunt.*

De his futuris contingentibus, quæ aliquando futura sunt, aliqui probant non habere Deum circa illa conditionatum decretum, quia hæc futura nunquam præsciuntur vt futura sub conditione: ergo neque sub conditione præfiniuntur. Antecedens probatur, quia ex æternitate præsciuntur absoluta scientia simpliciter futura: ergo non possunt simul sub cõditione præsciri, quia iam est purificata conditio. Prima verò consequentia probatur, tùm à paritate rationis; imò si præscientia, quæ est suo modo naturalis, & necessaria, non datur conditionata circa talia absolutè futura, multò minus dabitur conditionatum decretum, quod nec necessarium est, nec ad perfectionem per se pertinet: tùm etiam quia si daretur tale decretum conditionatum, eo ipso posset in illo subsistere conditionata præscientia eiusdem futuri sic prædefiniti. *Reijcitur.* Hoc verò fundamentum non est solidum. Nam antecedens eius falsum est: supra enim ostendimus peccatum Adæ. v.g. prius fuisse sub conditione præuisum, si permitteretur, quàm fuerit permissum, & consequenter priùs etiam quam fuerit absolutè præuisum, quia ante præscientiam absolutam præcedit voluntas permittendi. Et similibus exemplis, varijs testimonijs ostendimus supra circa eandem futuram præcedere in Deo secundum rationem conditionatam præscientiam ante absolutam. *Obstaculum præcluditur.* Neque contra hoc obstat, quod præscientia absoluta sit æterna, quia etiam præscientia conditionata æterna est; & in ipsa æternitate vna scientia est prior ratione, quam alia, quando ex parte obiecti est fundamentum. Vnde licet posterius ratione purificetur conditio, & ideò sequatur absoluta scientia, nihilominus prius ratione potest conditio intelligi vt nondum definita, vel impleta, & ideò esse potest locus conditionatæ præscientiæ, vt videre licet in futuris necessarijs sub conditione: nam prius præsciuntur in obiectis posibilibus, licet in alio signo rationis præsciantur absolutè futura, vt priùs vidit, quod si sol crearetur, illuminaturus esset, & postea vidit solem illuminaturum. Idem ergò intelligitur facilè etiam in contingentibus. Quapropter non repugnat simul, & ex æternitate habere Deum præscientiam conditionatam, & absolutam eiusdem futuri conditionati. Imò semper ante præscientiam absolutam conditionata præcedit quatenus ad simplicem intelligentiam pertinet, & ante libera decreta præcedit, vt dictum est. Nihilominus tamen non est eadem ratio de decretis conditionatis, illa enim cum nullo modo necessaria sint, sed libera, nisi ex effectu, vel alio certo principio inferantur, nõ sunt gratis fingenda, vt dixi. Vnde circa res absolutè futuras non videntur admittenda decreta conditionata, cum absoluta sufficiant.

14. *Primus dicendi modus concedens conditionatum decretum.*

Verumtamen hoc non obstante, in hoc puncto varij sunt dicendi modi. Nam qui putant præscientiam Dei de futuris actibus liberis præsupponere semper decretum prædefiniens, & prædeterminans talem actum, in quo fundetur, simulque admittunt Deum certò præscire hæc futura sub conditione prius ratione, quàm illa cognoscat, vt absoluta futura, consequenter dicunt habere Deum circa futura decretum cõditionatum prius quam habeat absolutum: quod solùm asserunt, ne cogantur vel negare in his omnibus conditionatam præscientiam, vel illam sine præuio decreto admittere. Sed nihilominùs rationes supra factæ contra hanc sententiam vim habent. *Impugnatur.* Quia reuera otiosum est, & inutile tale conditionatum decretum, si effectus futurus est per absolutum, & prædefinitiuum. Quod explicatur exemplo illo de peccato Adæ, nam postquam Deus per simplicem intelligentiam prænouit tale peccatum futurum fuisse in tali occasione, si ipse voluntatem Adæ ad materialem actum determinaret, & ita peccatum permitteret, statim decreuit voluntatem Adæ sic determinare: ergo inutiliter, & gratis fingitur, ante hoc decretũ absolutum habuisse Deum aliud conditionatum, quo statuit, quod si talis occasio occurreret, seu poneretur in rerum natura, determinaturus esset voluntatem Adæ ad talem actum. Quia in ordine ad prouidentiam Dei circa tale peccatum, nihil confert tale decretum, quia ex vi illius Deus nihil ad extra operatur. Item quia nulla est ratio ordinis, etiam secundum rationem, inter decretum illud cõditionatum, & aliud absolutum, & concomitanter esse non possunt, quia posito actu absoluto purificatur conditio, & consequenter obiectum decreti conditionati tollitur. Item quia solum videtur fingi tunc tale decretum, vt posit præcedere conditionata præscientia ante decretum absolutum, seu ante permisionem absolutam talis peccati: hoc enim Patres supra allegati supponere videntur. At verò hoc est contrà mentem eorundem Patrum, vt supra visum est; loquuntur enim de præscientia, quæ præcedat omne decretum liberum Dei, aliàs frustra quærerent, cur Deus præsciens futurum peccatum, illud permiserit, si iam illa præscientia esset ex priori permisione. Inde igitur potius probatur illam præscientiam non fundari in decreto, quam quod sit tale decretũ propter præscientiam. Immò si præscientia illa non posset haberi, nisi in simili decreto, tam esset impertinens illa præscientia, quàm ipsum decretum: quia ad nullum effectum prouidentiæ, nec ad conciliandam libertatem cum prædefinitione, nec ad reddendam rationem, cur Deus permittat peccatum, quod præscit futurum, deseruiret. Ac deniq; cum illud decretum ex parte Dei sit prædefinitiuum, licet ex parte obiecti conditionem includat; auget absurditatem, quæ in eo cernitur, quod Deus ex se præfiniat actus malos, quasi non satis illi sit, eos absolutè decernere, sed etiam in illis sub conditione præfiniendis quasi complacere, & otiosè delectari. Quæ vltima ratio est propria malorum actuum; aliæ verò etiam in bonis locum habent: & ideò omne decretum prędefinitiuum sub conditione circa actus liberos absolutè futuros impertinens est, etiamsi ex decreto absoluto prædefiniente futuri esse supponantur.

15. *Proponitur 2. modus cõcedentium decretum conditionale simul cum absoluto.*

At verò aliqui auctores, licet negent facere Deum in nobis actus liberos per decreta præuia prædeterminantia, nihilominus ponunt in Deo duplex decretum, vnum absolutum, & aliud conditionatum circa hos actus, quos voluntas humana liberè facit, vel est aliquando factura. Nam quia hi actus fieri non possunt sine concursu Dei simultaneo, necesse est, vt ex parte Dei antecedat decretum, & voluntas offerendi concursum huiusmodi; quam voluntatem dicunt esse generalem, nimirum offerendi concursum ad plures actus, inter quos potest voluntas in tali occasione deliberare, seu eligere, quia hoc necessarium est, vt homo sit potens ad quemlibet eliciendum, & consequenter est etiam ad actum liberum necessarium, vnde etiam concludunt decretum illud voluntatis Dei esse conditionatum, quia non habet effectum, nisi cooperante libero arbitrio hominis, quæ est conditio intimè inclusa obiecto talis decreti: inde enim fit, vt licet hæc voluntas Dei ad plures actus diuisim offerat concursum vnum tantum operetur. Ita ergo ad hos actus liberos decretum conditionatum antecedit. Quia vero conditionatum decretum non videtur sufficere, vt effectus in re fiat, ideò dicũt dicti

dicti auctores necessarium esse aliud decretum absolutum, & particulare, quo Deus simpliciter vult, vt hîc, & nunc talis actus à tali voluntate circa tale obiectum fiat. Quod decretum vocant concomitans, & non prædefiniens, quia est de effectu simul efficiendo cum libero arbitrio, & non aliter, & quia non vult absolutè Deus liberum arbitriũ sic operari, nisi quia supposito priori decreto conditionato, & vniuersali, præuidet liberum ipsum arbitrium fore ad illum actum determinandum, potius quam ad alium. Ita sentit Corduba libr. 1. q. 55. dub. 8. 9. & 10. & multi alij ex modernis.

Bellarm lib. 4. de Grat. & lib. arb c 16. Vazq. supra Diotaleus. supra. Pesantius supra.

16. Ego tamen nunquam intelligere potui, cur necessarium sit, vel quomodo satis intelligi possit, quod concursus Dei simultaneus procedat immediatè ab hoc decreto particulari, quo Deus absolutè vult istũ actum fieri nunc à tali voluntate humana. Nam suppono priorem actum non ita esse, aut dici generalem, vt solum in confuso versetur circa actum liberum in communi, vel possibilem circa tale obiectum hic, & nunc, quia vel Deus non habet huiusmodi actus confusos, qui ex parte cognitionis, seu apprehensionis obiecti imperfectionem videntur supponere: vel certè quia talis actus non est necessarius, nec sufficit ex parte Dei ad agendum aliquid ad extra, cum actiones sint circa particularia, & ad illas etiam particularia decreta sufficiant: neque etiam ex parte liberi arbitrij est necessarium tale decretum confusum, quia per decretum particulare sufficienter ei prouidetur, vt iam declaro. Dicitur ergo illud cõditionatum decretum generale, quia per illud non offertur concursus ad vnum tantum actum, sed ad plures, vel etiam ad omnes, quos liberum arbitrium circa obiectum sic propositum potest hîc, & nunc exercere. Ad omnes (inquam) non in indiuiduo possibiles, sed in specie, non tamen confusè, sed in particulari ad determinatum, & singularem actum sub speciebus singulis, vt ad talem actum amoris, odij, consensus, vel dissensus, & similes: per hoc enim nõ impeditur libertas etiam, quoad specificationem, cum voluntas maneat indifferens ad actus diuersos, & cõtrarios efficiendos. Imò per illud decretum quodammodo completur libertas, quia voluntas creata non potest ex sua sola libertate determinare indiuiduationem sui actus, & ideò vt operari possit, & eligere, necesse est, vt habeat paratum concursum ad determinatos actus in omnibus speciebus, inter quas potest eligere. Sic ergo necessarium est decretum commune ad plures actus, licet sit etiam ad singulos in indiuiduo. Est autem tale decretum quasi conditionatum, quia, vt saluetur libertas quoad exercitium, non determinatur tale decretum simpliciter ad agendum, sed coagendum, vtique si arbitrium creatum coagere voluerit.

Explicatur 2. modus accipiendi decretum conditionatum.

17. Sic ergo explicato illo generali decreto conditionato, dico per se, & ex vi concursus simultanei non esse necessarium aliud decretum absolutum particulare circa actum illum, qui in tempore fit, vel futurus est à libero arbitrio creato. Primò quia illud prius decretum etiam est particulare, vt declaraui; vnde ex hac parte habet sufficientem determinationem, vt operetur ad extra; neq; enim obstat, quod de se extendatur ad alios actus possibiles, seu (quod perinde est) quod Deus habeat plura decreta similia ratione distincta, quibus offert concursum ad varios actus: nam potest nihilominus agere per vnũ potius, quàm per aliud, non ex parte ipsorum decretorum Dei, sed ex parte arbitrij creati, quod pro sua libertate vni decreto potius, quam alteri cooperatur: ergo ex hac parte sufficit quodcunque ex illis decretis ad operandum ad extra. Aliunde verò non obstat quod sit conditionatum, quia quantum est ex parte Dei est absolutum; quia reuera Deus quantum est ex se, paratus est ad efficaciter concurrendum, tam ad hunc, quam ad illum actum: ergo hoc satis est, vt efficiat illum ad quem coagendum liberum arbitrium inclinatur. Et declaratur, nam si potentia executiua, seu actiua Dei ad extra est distincta ratione à voluntate, & per hanc applicatur ad agendum, per illum actum quasi conditionatum manet applicata, & exposita ad influendum ad talem actum, si ei voluntas creata adiungatur. Si verò ipsa voluntas est ipsa potentia immediatè ad extra efficiens, satis illi est ad efficiendum ita velle, sicut effectura est. At verò non est effectura actum liberũ voluntatis creatę se sola, sed simul cũ voluntate creata, si ipsa velit: ergo satis est, vt hoc ipsum velit, sicut reuera illud vult per illud decretum conditionatum, quia per illud præcisè vult coagere voluntati, licet non prædeterminando illam ad agendum: ergo illud idem decretum sufficit, vt voluntas Dei actum volũtatis humanæ coefficiat, quando hæc ipsi adiungitur.

Non est necessarium aliud particulare decretum absolutum distinctum à supra dicto.

18. Vnde etiam videtur concludi, non solum frustra poni aliud decretũ ratione posterius, & absolutum, sed etiã poni non posse, salua integra libertate creatæ voluntatis. Primo qdem, quia illud posterius decretum est simpliciter necessarium ad concursum ad extra præstandum, vel non est necessarium. Si necessarium non est, superfluè ponitur. Si verò est necessarium: ergo per illud prius decretum non offertur sufficienter voluntati humanæ concursus necessarius ad alios actus, quos non facit, & consequenter not. liberè illos omittit, sed ex defectu concursus. Sequela patet, qa non habet homo concursum quasi in actu primo, nisi quatenus illum habet paratum per voluntatem Dei: ergo non habet illum sufficienter, donec per sufficientem Dei voluntatem sit oblatus, ita vt non sit necessarium expectare aliud decretum Dei, vt in re ipsa ponatur ad extra talis concursus, nec vt volũtas hominis illi cooperetur, si velit. Secundo quia si illud decretum absolutum est necessarium, non erit in potestate hominis, quod Deus habeat, vel non habeat tale decretum, & consequenter cum illud non supponitur, neq; etiam effectus eius erit in hominis potestate. Hæc posterior sequela manifesta est. Prior verò pbatur, qa sic esset in potestate hominis, maximèq; supponit in Deo præscientiam sub conditione illius actus in particulari, ad quem est determinanda voluntas creata cum concursu oblato per prius decretũ generale, & conditionatũ; at hoc inuoluit repugnantiam in illa sententia; ergo. Maior patet ex eiusdẽ sententiæ declaratione. Minor probatur ex eiusdẽ principijs. Quia concursus non põt dari ad extra per conditionatum decretum, donec accedat absolutum: ergo nec põt sub conditione præuideri, quid sit operatura voluntas, si illi offeratur concursus per solũ conditionatum decretum, qa cum illo solo nihil põt operari ad extra: & vt futurum sub conditione pręuideatur, necessarium est, vt ex parte causæ ponantur omnia necessaria ad effectum immediatè influendum, qui debet præuideri effectus in se, & vt manans à causa, qđ est impossibile, nisi supponatur quidqd necessarium est ad agendum ex parte causæ proximæ. Propter quod existimo, vel illum modum præscientiæ esse impossibilem, vel posterius decretum non esse necessarium ad concursum ad extra tribuendum. Vnde argumentor tertio, quia tale decretum posterius, vel non potest non esse prædefinitiuum, ac prædeterminatiuum voluntatis humanæ, vel non potest non esse aliquo modo conditionatum. Probatur quia vel Deus per illud decretum non solum vult concurrere, sed etiam absolutè vult, vt voluntas hominis cooperetur, vel pręcisè vult concurrere, nihil de concursu voluntatis absolutè disponendo, sed quasi permittendo. Priori modo decretum Dei est prædefinitiuum, & non tantum concomitans, quia & est absolutum de actu ipso, & de ipsomet voluntatis humanæ conatu, & (vt ostendi) non potest esse ex præscientia eiusdem actus vt futuri sub conditione, nisi in ipsamet cõditione hoc idem decretũ prædefiniens includatur, qđ & libertati repugnat, & à dictis auctoribus

Posterius decretum si daretur obstaret libertati.

2 Argument.

3. Argument.

ribus non conceditur. Posteriori autem modo decretum semper includit conditionem in obiecto suo, vtique concausationem liberi arbitrij, quam non determinat, sed suæ libertati permittit, & ita superfluũ est tale decretum, quia quoad hanc partem coincidit cum priori decreto conditionato, solumq; cum priori coniunguntur alia decreta, quibus concursus ad alios actus offertur, quæ non obstant, quo minùs per illud priùs decretum concursus ad extra non solùm offeratur, sed etiam comitante libero arbitrio conferatur.

Sufficit ad simultaneũ concursum decretum, quo Deus ad hunc actum in peculiari concurrit.

19. Quapropter dicendum censeo, propter solum simultaneum concursum non esse necessaria duo decreta, sed sufficere illud, quo Deus, quantum est ex se, offert concursum voluntati ad hunc actum in particulari, licet simul offerat similem concursum ad alios actus. Imò credimus de actibus malis, etiam vt actiones reales sunt, non habere Deum aliud decretum magis absolutum, quo illos esse velit, quia nec illos prædefinit, neq; in eis complacet simpliciter, sed tantùm secundum quid, scilicet, prout ab ipso Deo sunt seu quoad generalem concursum, quem ad eos præbet: prout vero sunt ab homine, simpliciter displicent Deo, & illos ad pœnam ordinat. In quo est aliquod discrimen in bonis actibus: nam illos absolutè vult Deus, saltem voluntate consequente, & complacentiæ, & præsertim actus supernaturales, & gratiæ. Nam præter voluntatem antecedentem, qua Deus non solum vult ad illos actus concurrere, sed etiam cupit illos fieri, & ideò illos consulit, inspirat, &c. habet erga illos absolutum complacentiæ affectum cõsequentem: nam videns liberum arbitrium cum gratia determinari ad actum bonum, in illo complacet non solùm prout est à se, sed etiam prout est ab homine, seu quatenus in se est honestus, & suæ voluntati conformis. Et fortassè semper, vel sæpius tales actus prædefinit per modum intentionis, licet non per modum executionis, vt libr. 5. in fine explicabimus. Illa verò prædefinitio supponit scientiam cõditionatam priorem omnino decreto prædefiniente sub eadem conditione, quia tale decretum superuacaneum est, vt ostendimus; cum nec ad præbendum concursum, nec ad alium effectum prouidentiæ circa tales actus sit necessarium. Imò neq; esset possibile, salua libertate actus, vt dict. lib. 5. ostendemus.

Controuersia præcipua in quo sit decreto.

20. Superest dicendum de vltimo membro, scilicet de voluntatibus creatis, vel aliquando futuris quoad actus futuros sub aliqua conditione, qui nunquam futuri sunt, quia conditio nunquam est euentura, vt fuit pœnitentia Tyriorum, & traditio Ceilitarum, & similes, de quibus est præcipua controuersia cum aduersarijs, qui propter Scripturæ testimonia fatentur habere Deum præscientiam talium futurorum certam, & infallibilem, & quia manifestum est Deum nõ habuisse circa hæc futura absoluta decreta, confingunt conditionata decreta prædefinitiua, & particularia circa talia futura: nullam verò illorum decretorum rationem assignãt, vel vtilitatem; sed tantum à posteriori, quia Deus illa futura reuelauit, fatentur illa præuidisse, & quia aliàs supponunt non posse futura præsciri, nisi in decreto prædefiniente, concludunt talium decretorum necessitatem. Vocatur autem tale decretum prædefinitiuum, licet sit conditionatum, quia tale est, vt posita conditione, ex vi illius Dei efficaciter prædeterminaret voluntatem hominis ad talem actum, vt voluntatem Tyriorum ad pœnitentiam, si vidissent signa; & voluntates Ceilitarum ad tradendum Dauid, si Saul ascenderet, & ciuitatem obsideret.

Multiplex decretorum conditionatorum acceptio.

21. Nos verò dicimus distinguenda esse hæc decreta, & vt doctrina sit generalis, & integra, extendere possumus sermonem etiam ad effectus, quos Deus esset facturus, si aliqua conditio impleretur. Quædam ergo decreta cõditionata esse possunt de rebus, quas Deus esset facturus, si hoc, vel illud accideret: alia de his, quas homines liberè essent facturi, si talis conditio poneretur. Item quædam ex his continentur sub generalibus legibus prouidentiæ diuinæ vt particulare sub vniuersali: alia verò cogitari possunt ita specialia, vt in generalibus principijs prouidentiæ, gratiæ, vel naturæ non contineantur. Item conditio ipsa interdum talis est, vt à Deo solo sit implenda pro suo arbitrio, interdũ ab homine futura postulatur. Exempla quoad decreta ipsius Dei, seu de effectibus, quos ipse esset facturus, si talis conditio impleretur, possumus adhibere ex Scriptura. Dicitur enim Psal. 80. *Si populus audisset me, Israel si in vijs meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem.* Vbi sub conditione asserit Deus, quid ipse esset facturus, si populus Israel rectè circa eum se gessisset: quæ prædictio potest fundari in generali lege prouidẽtiæ Dei, qua statuit, & sæpè promisit illum populum ab inimicis defendere, si obedisset legi eius. Particula verò *forsitan*, non propter dubitationem addita est, sed fortè ad denotandum illam conditionem debuisse perfectè impleri, vt locum haberet infallibilis eius consecutio, ac promissionis adimpletio. Simili modo cum Elisæus 4 Reg. 13. dixit ad Ioas Regem Israel. *Si percussisses quinquies, aut sexies siue septies percussisses Syriam vsq; ad consumptionem*, prædixit sub illa conditione aliquid, quod Deus facturus fuisset, si talis conditio fuisset impleta, illa enim victoria diuina virtute futura fuisset: illa ergo prædictio fundata sine dubio fuit in decreto cõnditionato Dei, quo id facere statuerat, si Rex quinquies, &c. percussisset terram. Quod decretum non potest dici esse contentum in aliqua lege, vel permissione generali Dei, vt per se notum est, sed videtur fuisse ex speciali prouidentia circa factum illud ex solo consilio voluntatis suæ. Ille enim effectus sine dubio non erat per se connexus cum illa conditione, nec conditio illa percutiendi multoties quicquam conferebat ad effectum; voluit tamẽ Deus expectare tale signum, aut symbolum, & non aliter conferre vires, & potentiam ad cõsummatam victoriam obtinendam. Simili modo intelligi potest locus Ierem. 38. supra cap. 2. allegatus. *Si profectus exieris ad Principes Regis Babylonis, viuet anima tua.* Ibi enim prædicitur aliquid, quod Deus ipse promittebat tanquam sua virtute, & speciali auxilio, ac prouidentia implendum, promittere autem illud voluit sub tali conditione ex sua speciali dispensatione, & non alio modo, vt Rex ille se humiliaret, & ob alias causas Deo notas. Ad hoc deniq; genus pertinẽt conditionales omnes propositiones de futuro, quæ in promissionibus diuinis sub conditione factis hominibus fundantur. Vt si homo se disposuerit, Deus illi gratiam conferet, si orauerit, sicut oportet, impetrabit, & similes.

Decreta ex parte Dei Scriptura exemplificantur.

Aduerbium forsitan quomodo accipiatur.

Horum decretorum reuelatio necessitasq; patet, quando non adimplentur: est ex defectu conditionis quæ ex parte hominis apponenda erat.

De his ergo conditionatis decretis nulla nobis est controuersia, tum quia sufficiẽter sunt reuelata, tùm etiam quia vel ad generalem, vel ad specialem prouidentiam gratiæ, vel naturæ necessaria sunt. Vnde quando decreta sunt generalia, in multis habent effectum, quia in eis subsistit conditio, in alijs verò, in quibus non impletur, Deus ex parte sua paratus est ex vi sui decreti effectum conferre, licet posteà non faciat ex defectu conditionis, quod satis est, etiam in specialibus decretis, vt non sint otiosa, aut superflua; sed ad ordinem prouidentiæ pertinentia. Ex quo etiam fit, quod attentè considerandum est, in omnibus huiusmodi decretis conditionatis semper postulari conditionem ex parte hominis liberè operantis ad aliquem effectum, vt in exemplis allatis videre licet. Nunquam verò inuenietur promissio effectus sub conditione pendente à solo beneplacito Dei, quæ ob defectum solius conditionis non impleatur; quia talis promissio vana esset, & nulli[9] vtilitatis, quia semper tota promissio pendet ex solo arbitrio promittentis, & ideò perinde est, ac si non fieret, vt si ego alicui promitterem, si voluero dabo tibi centum; vel si quis ita promittat, si venero, hoc faciam, cum proposito 22.

sito nunquam veniendi frustranea esset promissio, maximè si propositum illud esset immutabile. Ita ergo esset, si Deus promitteret alicui, v.g. Si te vocarem, prædeterminarem ad consensum, & alioqui haberet absolutum decretum nunquam vocandi; nam cum vocatio à sola Dei voluntate pendeat, & decretum illud sit immutabile, otiosa, & frustratoria esset talis promissio: & similiter vanum est tale decretum conditionale, in quo possit talis promissio fundari, ideoque non est Deo tribuendum: nam de illo omnes rationes paulò antea factæ procedunt.

23. Exempla verò, quæ pertinent ad effectus contingentes, quos ipse homo esset facturus, si talis conditio impleretur, manifesta sunt in pœnitentia Tyriorum, & facto Ceilitarum. Inter quæ differentiam considero: nam in priori effectu conditio proximè pendebat ex diuina voluntate, in posteriori verò ex humana, vt vt facilè consideranti patebit. Ex qua differētia aliam infero: nam in priori effectu, qui futurus esset à voluntate hominis, si poneretur conditio pendens ex sola voluntate Dei, non potest veritas conditionata de futuro contingenti fundari in decreto prædeterminante conditionato Dei, quando tale futurum sub conditione nunquam est absolutè futurum. Quia si Deus habuisset tale decretum cōditionatum de prædeterminanda voluntate creata ad talem effectum subsistente tali conditione, oportuisset, vt ex vi talis decreti esset Deus paratus ad prædeterminationem illam conferendam: alioqui vanum, & sine vtilitate vlla esset tale decretum, vt in alijs argumentati sumus: at Deus in eo casu non est paratus ad dandum tale auxilium, quia, si esset paratus, daret illud, cum ab homine non pendeat; ergo nec habuit tale decretum. Item conditio illa, vt supponitur, pendet ex sola voluntate Dei, & alioqui Deus ex se decreuit non ponere talem conditionem, quia supponitur nunquam futura; ergo non potest paratus esse ad dandum aliud auxilium, quod illam conditionem impletam necessariò requirit. Deniq; in facto Tyriorum, & Sidoniorum res apertè declaratur. Nam conditio, sub qua prædicta fuit eorum pœnitentia, fuit, *si tales virtutes factæ essent in te*, quæ conditio ex sola Dei voluntate fuit dependēs; at verò per absolutum eius decretum præfinitum fuit, vt tales virtutes in illis ciuitatibus non fierent; ergo Deus non habuit decretum determinandi ad pœnitentiam homines illarum ciuitatum, si tales virtutes in illis fierent. Probatur consequentia, quia tale decretum fuisset de re pendente à sola voluntate Dei, & sub conditione ab eadem voluntate sola pendēte, & ex decreto absoluto eiusdem voluntatis nūquam implenda; tale autem decretum conditionatum est prorsus otiosum, & frustraneum, quia per illud reuera nihil Deus contulit Tyrijs, vel Sidonijs, nec paratus fuit conferre, nec continet promissionē vllam, nec sub vlla generalitate diuinæ prouidentiæ, nec ad illam aliquid confert. Frustra ergo Deo tribuitur, nec potest fundari in Scriptura. Nam considerando circumstantias illius particularis loci Matth. 11. potius illi repugnat, vt supra ostēdi; in nullo verò alio Scripturæ loco simile aliquod decretum inuenitur, aut insinuatur, quod ego inuenire potuerim.

Decreta ex parte hominis in Ceilitis, &c. Variè distincta.

Probatur non cognosci in tali decreto conditionato veritatem conditionatam.

Apertum argumentū.

24. At verò quando effectus futurus esset à voluntate hominis, & conditio etiam pendet ab hominis voluntate, distinguendum videtur inter effectum futurum à malo, & peccaminoso actu voluntatis, vel à bono: nam in priori non potest futuritio conditionata fundari in decreto Dei conditionato, quia oporteret per tale decretum esse paratam diuinam voluntatem ad inducendam voluntatem humanam ad actum malum, si talis conditio impleretur, vt iam declaratum est: hoc autem repugnat diuinæ voluntati, siue illa inductio intelligatur per modum inspirationis, aut cogitationis à Deo immissæ, siue multo magis per modum physicæ prædeterminationis, vt lib. 3. manifestum fiet, & talis est casus de Dauide, & Saule, & Ceilitis, vt supra visum est. At verò quando effectus contingens posset esse ab humana voluntate sine culpa, tunc non repugnat Deo tale decretum conditionatum, dummodo ad ordinem, & consilia diuinæ prouidentiæ aliquid conferat: quia tunc licet effectus esset futurus proximè ab humana voluntate, posset esse principaliter per operationem Dei faciētis illam velle, siue per determinationem, siue per cōgruas inspirationes, & cogitationes (hoc enim ad præsens punctum nō refert) & ideò non repugnat talem prædictionem in tali Dei promissione, seu decreto sub conditione fundari. Exemplum adhibere possumus in alijs verbis sumptis ex Ierem. 38. *Si exieris ad Principes Regis Babylonis, non te tradent transfugis Iudæis*, nam in eis prædicitur effectus pendens à voluntate Principum Chaldeorum, & supponens conditionem pendētem à voluntate Regis Sedeciæ, & nihilominus continent illa virtualem promissionem Dei, & consequenter ostendunt voluntatem Dei determinatam ad dirigendas voluntates Chaldeorum Principum, si Sedecias ad illos exiret, vt infallibiliter illum non traderent Iudæis. Tale ergo decretum conditionatum in Deo esse potest, & non est frustra, sed ad dispositionem suæ prouidentiæ pertinere potuit.

Quando conditio potest & debet ab homine poni in actu peccati non inuenitur decretum, aliter potest.

His ergo modis videntur vel admittenda, vel reijcienda conditionata decreta libera in voluntate Dei, 25.
ita vt neque illa negentur, quæ in Scriptura, & ordine prouidentiæ fundantur, neque illa fingantur, quæ vtroque fundamento, omniq; vtilitate carent. Vnde tandem concluditur, per hæc decreta conditionata non satis defendi præscientiam certam omnium futurorum sub conditione. Nam licet ea futura sub conditione, quæ pendent ex sola voluntate Dei, possint ex vi decreti cōditionati præsciri, quia per ipsum decretum habent immediatè, quod essent futura: nihilominus alia futura, quæ proximè pendent à voluntate humana, & in Scriptura reuelantur, non potuerunt præsciri ex vi talis decreti, quia vel in Deo esse non potuit, vt circa actus malos, vel quia ex alijs decretis Dei, vel ex rei inutilitate, & ex modo ipso loquendi Scripturæ satis colligitur Deum tale decretum non habuisse, vt explicatum est. Et de conditionatis decretis, & de fundamentis scientiæ conditionatæ hæc nobis sufficere videntur. Nunc aliquibus obiectionibus satisfaciendum superest.

Totius capitis summa.

CAPVT IX.

Nonnullis obiectionibus occurritur, earumq; occasione doctrina data magis declaratur, & veluti in summam redigitur.

PRobando sententiam nostram præcipua fundamenta contrariæ sententiæ dissoluimus, vt verò 1.
nihil consideratione dignum prætermittamus, nonnullas alias obiectiones proponemus, ex quarum solutione veritas ipsa magis elucescet. Prima obiectio est, quia ex nostra sententia sequitur esse aliquam creatam veritatem necessario futuram absque voluntate Dei: consequens videtur valdè absurdum; ergo. Sequela patet, quia si Deus ante omne suum decretum liberum præuidit Adam constitutum in tali statu, & occasione, ac tentatione fuisse peccaturum, talis effectus verè fuit futurus independenter à libertate Dei, quia ante omne decretum suum liberum fuit futurus, vnde post talem præscientiam non potuit Deus impedire, quominus, posita illa hypothesi, peccatum illud esset futurum. Et idem est in omnibus similibus. Consequens autem hoc esse absurdum videtur ostendi, quia si hoc verum esset, non haberet Deus absolutum, & vniuersale dominium omnium futurorum euentuum, nec haberet omnipotentiam faciendi, vt à tali causa tali modo se habente proueniret, vel non proueniret talis effectus, quia necessariò euenturus est, qui per scientiam conditionatam

Prima obiectio.

Absurdum quod sequeretur ex conditionata.

Prima confirmatio. tionatam præuisus est futurus. Vnde confirmatur difficultas, quia sicut in absolute futuris verum est illud, *Omnia quæcunque voluit fecit*, & è contrario etiam verum est, nihil fieri, vel futurum esse, nisi quod ipse vult, aut libere permittit: ita in conditionatè futuris verum esse debet, nihil fuisse, vel esse posse sub aliqua conditione futurum, nisi quod ipse sub conditione, saltem libere, decernit, aut permittit, est enim eadem proportionalis ratio, & vtrumq; pertinet ad supremam, & vniuersalissimam potestatem Dei: ergo non est illi denegandum. Præsertim quia nihil repugnat habere Deum hæc conditionata decreta, cum in ordine prouidentiæ sæpe sint necessaria, vt nos etiam fatemur: nam Deus offert generalem concursum, quo voluntas sæpe non est vsura, quod non potest esse, nisi per conditionatum decretum, & similiter paratus est iustificare peccatorem, quem nunquam iustificabit, & sic de alijs.

2\. *Secunda cōfirmatio.* Confirmatur secundo hæc difficultas, quia diuina veritas est Deo ratio cognoscendi omnes veritates extra se, sicut diuina bonitas est ratio volendi omnia bona extra se: non posset autem diuina veritas esse ratio cognoscendi veritates has conditionatas, si illæ essent independentes à decreto Dei, quia tunc non haberent veritatem à Deo, & ita nec veritas Dei posset esse ratio cognoscendi illas: ergo impossibile est, quod habeant veritatem cognoscibilem ante decretum Dei. *Vltima confirmatio exemplo illustrata.* Tandem confirmatur, quia si Deus cognosceret hæc contingentia, vt determinate vera ante decretum voluntatis suæ, cognosceret illa, vt ex se omnino necessaria: vel reuocanda erunt in aliquam aliam causam extrinsecam, & infallibiliter determinantem voluntatem hominis: consequens autem omnino est falsum: ergo. Sequela declaratur: nam constituamus verbi gratia Petrum, & Paulum præuisos sub esse possibili cum tali vocatione, & omnibus circumstantijs eius, & ex vi libertatis de vtroque præuideri in quodam priori signo rationis, posse consentire, vel dissentire, in posteriori autem signo, & ante decretum Dei Petrum videri consensurum, & Paulum non consensurum: peto vnde prouenire possit hæc diuersitas? non enim ex Deo, cum supponatur non habuisse decretum, nec ex ipsis voluntatibus humanis, cum sint æquè indifferentes de se, nec ex obiecto, cum supponatur esse idem, & licet esset diuersum, non efficaciter mouet. Ergo oportet id referre vel in aliquam necessitatem indiuidualem talis personæ, vel in aliquam constellationem, vel aliquid simile. Quam vero absurdum hoc sit, facile patet, quia & repugnat libertati, cum illa necessitas sit antecedens, & quasi fatalis, cum non sit ex decreto Dei, nec ex decreto hominis libero, sed quasi ex naturali determinatione. Et in operibus pietatis repugnat maxime diuinæ gratiæ, vt constat. Multa argumenta his similia ab auctoribus contrariæ sententiæ prolixe satis multiplicantur. *Quare similia argumēta omittamus.* Sed illa omitto, quia ex eisdem principijs, & æquiuocationib. terminorū procedūt: imo hæc ēt excusari possent, quia ex principijs positis facile possunt à quocunq; dissolui: tamen vt omnibus satisfaciamus, & maioris claritatis gratia, quæ diximus de veritate cognoscibili in his conditionatis, & modū præscientiæ illorum, quasi per recapitulationē amplius explicemus.

3\. *1. Animaduertendum non esse necessariū quod decretum in cōditione includatur, sed sufficere quod sit post vocationem.* Multa ergo ex similibus argumentis ex eo procedunt, quia non distinguitur inter decretum Dei, vt præcedens ordine rationis in ipsomet Deo, vel vt obiectiue inclusum in hypothesi futuri euentus cōditionati. Hæc autem diuersa esse, & supra tactū est, & est per se manifestum. Nam Deus per scientiam simplicis intelligentiæ, quæ omne decretum liberum præcedit, scit, quod si ignis applicetur ligno, calefaciet illud: in ea vero hypothesi necessario includitur decretum Dei volentis concurrere, quia sine illo non posset sequi talis effectus, etiam posita conditione, ergo in illa includitur, si ignis applicetur, & Deus suum concursum non suspenderit, quæ non exprimitur, quia supponitur quasi inclusa ex naturali debito. Et in operibus liberis, etiam gratiæ, præcognoscit Deus per eandem scientiam, quod si talis homo talem inspirationem cum tali, vel tali motione, tali tempore habeat, consentiet: quia scientia antecedit omne decretum liberum in Deo ipso, non tamen excludit decretum liberum ad modum possibilis, & inclusum in obiecto. Et in hoc sub his verbis necesse est, vt aduersarij conueniant, quoniam talis præscientia necessaria est, vt Deus possit velle, & eligere media efficacia prædestinationis: sed differentia est in modo decreti, vel motionis: nam aduersarij volunt in illa hypothesi debere includi motionem prædeterminantem voluntatem creatam, vel hanc conditionalem. Si ego voluero efficaciter, talem voluntatem consentire, & ex hac voluntate illam vocauero, &c. Nos autem dicimus, tale decretum sic inclusum in illa conditione non esse necessarium, sed sufficere decretum concurrendi simultaneè post talem vocationem, ita vt sensus conditionalis sit iste. Si dedero huic talem inspirationem, seu vocationem, & voluero illi offerre meum concursum, seu concomitans auxilium, talis actus sequetur. Vnde fit, nunquam talem actum cognosci futurum sub conditione, sine aliquo decreto libero Dei, etiam si modo nostro cognoscendi, & loquendi prius sit in Deo talis præscientia, quā sit quasi elicitum tale decretum liberum Dei.

Vnde est secundo considerandum, sæpe confundi decretum liberum Dei generatim sumptum cum decreto prædefiniente efficaciter, seu prædeterminante: & quia dicimus Deum præcognoscere futura ante decretum prædeterminans, vel posse etiam esse futura sine tali decreto, statim infertur, vel nobis tribuitur, quod asseramus futura conditionata præsciri independenter à decreto voluntatis Dei, quę non est bona illatio, quia est à particulari ad vniuersale negatiue. Et defectus potest facile deprehēdi, quia peccatum præscitum futurum non solum ante decretū prędeterminās, aut absolute prędefiniens, seu (quod idem est) prædestinans etiam actum ipsius peccati, & tamen non erit futurum sine aliquo decreto voluntatis Dei, iuxta illud Augustini in Enchirid. cap. 95. *Non fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo, vt fiat, vel ipse faciendo, vt fiat, vel ipse faciendo.* Dicimus ergo ad cognoscenda futura conditionata, necessarium esse, vt in ipsa conditione ponatur aliquod decretum Dei, non tamen ita absolutum, vt prædeterminet voluntatem creatam: nam necessitas talis decreti repugnaret libertati voluntatis creatæ quoad vsum liberum aliorum actuum, seu quoad liberam omissionem, vel (quod perinde est) quoad libertatem quoad specificationem, & respectu eiusdem actus futuri ex vi talis decreti repugnaret libertati eius quoad exercitium, neq; præsciretur vt contingens, sed vt necessario consequens ex antecedenti suppositione. Præter absurditatem, quæ de peccatis sequitur, quod in simili decreto præscirentur futura, saltem quoad ipsos actus, à quibus est inseparabilis malitia, quæ quidem absurditas quanta sit, sæpe inculcatur à nobis, & millies repetetur, ac latissime in discursu huius operis tractabitur, quia res est summæ considerationis, & quæ huic materiæ magnam lucem affert. 4. *2. Animaduertendum, iniquè inferri ex nostra doctrina futura præsciri absq; dependētia decreti voluntatis Dei.*

Ex quo aduertimus tertio (quod supra iam tactum est) auctores contrariæ sententiæ reducere totam rationē præscientiæ diuinæ circa futura contingentia ad necessariam illationem actus liberi ex hoc decreto diuino prædeterminante: nam sine illo putant non posse esse veritatē determinatam in his propositionib. de futuro. Hoc n. est totum suæ sententiæ fundamentum in hoc puncto de pſcientia conditionata. Vnde duo ex illis sequūtur incōmoda, vnū in re ipsa, & contra doctrinam certā: aliud in sua schola, & 5. *3. animaduersio de necessaria illatione actus liberi ex hoc decreto, ex qua duo incommoda sequuntur.*

contra principia in ea recepta ante hanc controuersiam. Primum est, quod reuera Deus non habet præscientiam contingentium, sed necessariorum, quia vt illa futura præscire posit, quæ ex se, & in ordine ad causam proximam essent contingentia, facit, vt necessario eueniant, vt sic illa præscire posit. Vnde quidam ex dictis Theologis non dubitauit dicere, Deum non minus euidenter cognoscere futurum effectum in voluntate creata à se prædeterminata, quã in causa naturaliter agente: at hoc dici non potest: ergo neq; primum audiendum est. Consequentia cum minori sunt notæ. Maior autem satis probata est ex dictis in præcedentibus capitibus, iunctis his, quæ in præcedenti prolegomeno dicta sunt: & iterum est late probanda in lib. 5. Secundum incommodum est, quod si vera est illa sententia, frustra laborauit D. Thomas in explicando modo, quo Deus præscit futura contingentia absoluta per præsentiam æternitatis, immeritoq; dixisset, non posse cognoscere illa in causa: nam licet non cognoscat in causa proxima nude sumpta, quia sic non est causa completa: cognoscit tamen in causa completa per determinationem impressam à causa prima, quam determinationem futuram esse in sua voluntate cognoscit. Nec esset vlla differentia in cognoscendis futuris, quæ à sola Dei voluntate pendent, & quæ pendent à voluntate creata: nam omnium cognitio ad solam Dei voluntatem resoluitur. Hæc autem omnia, quam sint noua in doctrina D. Thomæ ex locis supra allegatis, & ex veteribus Thomistis, quos etiam allegauimus, satis cõstat.

6.
4. animaduersio de distinctione determinationis in his cõtingentibus in se, vel in causa.

Quarto aduertimus, in his obiectionibus, & alijs, quæ ab istis auctoribus fiunt, non distingui in his futuris contingentibus determinationem futuri effectus in causa, vel in se, quam nos etiam vocauimus determinationem in actu primo, vel in actu secũdo. Hinc enim ex eo, quod effectus futurus non habet determinationem in actu primo in voluntate creata absque decreto prædeterminante, iuxta eorum sententiam, inferunt non habere determinatam veritatem, quia nimirum, supponunt nullam esse posse determinationem talis effectus, in qua veritas determinata propositionis de futuro nitatur. At vero D. Thomas in absolute futuris aliam determinationem effectus agnoscit, nimirum præsentialitatis in æternitate, quæ non est in causa, sed in ipso effectu in se ipso, & consequenter includit determinationem causæ ad illum producendum in actu secundo, vt præsentẽ æternitati, & per ordinem ad illam determinationẽ, & præsentiam, habent propositiones sub modo de futuro prolatæ determinatam veritatem. Ad hanc autem determinationem actualem, etiam vt præsentem æternitati, non oportet supponere causam ad vnum determinatam in actu primo, sed satis est supponere illam completam omni modo in actu primo non ad vnum tantum effectum, sed ad plures cum indifferentia, nam à tali causa potest prodire determinatus effectus pro eius libertate, & de necessitate aliquis prodibit, considerando actum, vt futurum, quãuis non hic, vel ille determinate ex vi dispositionis causę in completo actu primo, sed confuse aliquis: considerando autem actum, vt præsentem æternitati, necessario futurus est certus, & determinatus actus in specie, & indiuiduo, & ad illum potest supponi cõcursus ex parte Dei ad hæc omnia determinatus, ac sufficiens, & simultaneus, qui satis est, vt effectus possit esse determinate præsens æterno intuitu diuinæ præscientiæ sine alia prædeterminatione, quæ libertatem lædat. Et ideo D. Thomas illum modum cognitionis, vt necessarium ad saluandam libertatem, & conciliandam cum illa præscientiam excogitauit, vel potius ex antiquioribus Patribus hausit. Idem ergo modus determinationis intelligendus est in futuris conditionatis in ordine ad præscientiam, illa enim etiam potest intueri, vt præsentia ex hypothesi, seu ad modum præsentium, & potest intueri causam non solum quoad dispositionem, & virtutem completam in actu primo, sed etiam quoad actualem habitudinem, & determinationem per actualem influxum in talem effectum, quem Deus infinita efficacia intelligendi intueri potest per modum præsentis. Nã eadem est habitudo inter talem causam, & actum eius, apprehensis, vt præsentibus, & in se existentibus ex hypothesi, quæ intelligitur esse inter illa, vt præsentia æternitati: nam etiam hæc præsentia est obiectiua, & non est de re verè, & realiter in se existente ab æterno, sed de re, quam Deus ita prorsus intuetur ac si verè in se existeret, vel sicut intuetur illam nunc, quando in se iam existit, & ideo de illa intuetur non solum quid potest operari, sed etiam quid operatur, ex efficacia, & infinitate sui æterni intuitus. Ex eadẽ ergo simili modo intuetur emanationem futuram talis effectus à tali causa supposita ex hypothesi per modum præsentis: nam est eadem ratio, & nulla maior inuenitur repugnantia. Et tota hęc excellentia cognitionis meritissime recognoscitur in infinitæ Dei scientiæ thesauro.

Idem S. D. quomodo cõciliet libertatem cum præscientia.

7.
Ad 1. obiectionẽ solutio est negatio sequela.

His positis facile est ad singulas obiectiones respõdere. Ad primam, in qua inferebatur aliquid esse futurum saltem sub conditione sine voluntate Dei, respondetur negando sequelam: quia licet illa scientia conditionata non supponat decretum aliquod liberum, quasi præexistens in Deo, includit in ipsa hypothesi decretum liberum ponendum in re, vt ab illo esse posit effectus, qui dicitur sub conditione futur⁹, quia ab illo essentialiter pendet. Quod necesse est fateantur, qui dicunt Deum per suum concursum determinare voluntatem, quia consequenter negare non possunt, quin Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscat, quod si voluntas hominis cum tali obiecto, & cognitione creetur, & ipse Deus velit cum illa concurrere ad talem actum, illum efficiet. Solumque est inter nos, & ipsos differentia, quod ipsi dicunt illum concursum esse præuium, & prædeterminatiuum voluntatis creatæ, & ideo consequenter dicunt in illo, si dandus sit, cognosci infallibiliter futuram determinationem creatæ voluntatis: nos autem dicimus concursum non esse prædeterminantẽ, seu concomitantem, & ideo in decreto dandi illum, aut per modum illationis ex illo non cognosci liberam determinationem voluntatis futuram, sed cognosci in seipsa præsentialiter ex vi, & efficacia diuini intuitus. Vnde si argumentum coarctetur ad voluntatem Dei prædeterminantem, ita vt illatio sit, sequi ex nostra sententia, aliquid esse futurum sine voluntate Dei prædeterminante, concedimus sequelam: est enim consequens verissimum non solum in conditionatis futuris, sed etiam in absolutis, vt satis nos docent actus peccatorum, etiam vt tales actus sunt, & libere fiunt. Neq; hoc est contra Dei omnipotentiã, vel absolutum dominium, quia talis effectus non est futurus sine influxu omnipotentiæ Dei, nec sine voluntate sua, qua vult, & voluntatem creatam sinere libere operari, & cum illa concurrere. Possetq; si vellet illum actum impedire, aliter se habendo cum voluntate creata. Si autem vult illam indifferentem sinere, necesse est, vt quod voluerit ipsa, operetur, & consequenter etiam necesse est, vt ipse Deus præsciat, quid ipsa voluntas creata, sic constituta, operatura, & volitura sit.

Quid intersit inter oppositas opiniones.

Nihil derogat nostra doctrina diuino dominio.

8.
Ad 1. confirmationem in conditionatis includi decretum in absolutis præesse respõdetur.

Vnde facilis est responsio ad primam confirmationem: concedimus enim æquiparationem, quæ in illa fit inter futura absolute, vel sub conditione quãtum ad hoc, quod sicut nihil est absolute futurum, nisi quod Deus aut vult fieri, aut vult sinere, vt fiat: ita in conditionatis nihil est futurum ex hypothesi, nisi quod Deus aut vellet fieri, aut vellet sinere, vt fieret. Discrimen autem est, nam respectu absolute futurorum illud velle Dei supponitur præexistens in Deo ante præscientiam absolutam: respectu verò futurorum sub

rum sub conditione non ità supponitur, sed solum includitur in conditione, tanquam coniungendum cum illa, si in re ipsa poneretur. Et ratio discriminis est clara quia scientia absoluta terminatur ad effectū secundum actualem existentiam præsentem absolute æternitati Dei, & ideo necessario supponit in Deo actuale decretum æternum; à quo dimanaturus sit concursus ad talem effectum. At vero conditionalis nihil ponit in esse, vnde per scientiam illius non videtur effectus, vt absolute futurus, sed tantum sub conditione, & ideo necesse non est, vt decretum Dei in re ipsa supponatur, sed sufficit, vt in conditione includatur. Quod vero in illa confirmatione additur, non repugnare, quod sint in Deo aliqua decreta conditionata, iam declaratum est in capite præcedenti, quatenus id verum sit, & quomodo id non sufficiat, vt tota scientia futurorum sub conditione ad talia decreta conditionata, tanquam ad vnicum, & necessarium fundamentum, reuocetur. Nam vt talia decreta præcise spectata sint ratio sufficiens præsciendi futura, oportet, vt ex parte Dei sint absoluta, & prædefinitiua: imo & efficaciter prædeterminatiua voluntatis creatæ, vt in tali decreto possit esse infallibilis futura cooperatio creatæ voluntatis. At vero respectu malorum actuum non sunt possibilia decreta prædeterminantia, quia repugnant diuinæ bonitati, & sapientiæ, siue illa sint absoluta ex parte obiectorum, siue conditionata, quia eadem est vtrorumque ratio, si ex parte Dei sint absoluta, & prædeterminatia. Respectu autem bonorum actuum repugnant talia decreta libertati ipsorum, si efficaciter sint prædeterminatiua quoad executionem, vt supponitur. Si vero solum sint prædefinitiua secundum ordinem intentionis, necesse est, vt supponat scientiam conditionatam, ne libertatem tollant, & ideo non possunt esse sufficiens talis scientiæ fundamentum. Quæ omnia infra in lib. 5. late probanda sunt de absolutis decretis, & ideo nunc longiori probationi supersedemus, supponendo, quod certissimum est, eandem in hoc esse rationem de decretis conditionatis, quæ de absolutis. Accedit præterea, quod multiplicatio taliū decretorum conditionatorum superuacanea est, & inutilis, ac otiosa, & sine fundamento introducta, vt probaui. Sola ergo illa conditionata decreta admittenda sunt, quæ diuinæ prouidentiæ, vt versatur circa res aliquando futuras, consentanea, & vtilia inueniūtur, & in generalibus principijs eius fundari possunt. Hæc autem ita sunt conditionata, vt etiam ex parte Dei non sint omnino absoluta quoad executionem effectus, & prædeterminationem causæ secundæ. Quod si respectu contingentium absolute futurorum aliqua sunt decreta simpliciter absoluta, & p̄definitiua ex parte Dei, de se includunt virtute conditionem, & ideo necesse est, vt supponant illam quasi purgatam per scientiam conditionatam, vt simpliciter, & absoluta esse possint, vt in l. 5. c. vlt. latius declarabo.

Discriminis ratio.

Quæ decreta admittēda.

9. Ad secundam confirmationem respondetur, duplicem posse distingui rationem cognoscendi, scilicet, vel per modum principij, vel per modum termini, seu ex parte cognoscentis, aut ex parte rei cognoscendæ. Dico ergo veritatem Dei esse rationem cognoscēdi omnes veritates creatas, & creabiles ex parte principij, seu ex parte ipsius Dei, non vero ex parte termini, seu obiecti, ad quod vltimate (vt sic dicam) terminatur scientia Dei, vt est creaturarum scientia. Et sic quamuis Deus per seipsum sciat omnia possibilia fieri ab ipso, nihilominus supponit ex parte obiecti veritates necessarias, vt hominem esse animal rationale, & similia. Et similiter supponit illa scientia veritates possibiles, vt hominem posse peccare, aut bene agere. Et cum eadem proportione supponit veritatem cognoscibilem in futuris contingentibus tam absolutis, quam conditionatis, quamuis per se ipsum & per suam veritatem in cognoscendo, id est, per suā infinitam, & certissimam scientiam, & per suas ideas, vt rationes cognoscendi omnem aliam veritatem intueatur. Cum vero obijcitur, quia Deus non potest hoc modo per se cognoscere veritatem futuram, si ab ipso non pendeat, concedimus assumptionem: negamus autem subsumptionem, nimirum futura cōditionata non pendere à Deo, si non supponant in Deo decretum, satis enim est, quod in conditione illud includant, quia propter essentialem dependentiam necessario includi debet, vt declaraui, neq; oportet, vt tale decretum sit prædeterminans, neque quod sit adæquata ratio veritatis futuræ, quando talis est, vt non solum ab illo, sed etiam à libero arbitrio pendeat, tanquam à concausa simul in suo genere concursura, quæ dependentia, vt futura non potest in solo decreto cognosci, sed in se, vt iam declaraui.

Ad 2 confirmationem dicimus veritatem Dei esse rationē cognoscendi veritates creatas ex parte principij, non vero ex parte termini

Ad vltimam confirmationem negatur sequela, nimirum si Deus cognoscat talia futura, ante suum decretum prædeterminans sub conditione sequi, vt illa cognoscat, vel vt per se necessaria, vel vt futura ex aliqua alia causa extrinseca prædeterminante hominis voluntatem. Neutrum enim sequitur, non quidem primum, quia licet hæc sint contingenter futura, habere possunt determinatam veritatem, non quia per se necessaria sit simpliciter, sed quia ita futura est, vnde ad summum resultat necessitas suppositionis, qua dicitur id, quod est, necessario esse: sic enim etiam quod futurum est, necessario erit. Neq; etiam sequitur secundum, quia voluntas humana, vt se determinet, non indiget causa extrinseca determinante, neq; alia extrinseca causa, proprie, & physice cooperante præter Deum. Vnde ad exemplum in argumento propositum de duabus voluntatibus v.g. Petri, aut Pauli conceptis sub esse possibili, & applicatis cum eisdem subiectis, & circumstantijs ad operandum, de quibus in quodam priori rationis æque præscitur posse consentire, & dissentire, & in alio signo rationis posteriori de vna præscitur esse consensuram, & de alia esse dissensuram, cuius diuersitatis, & præscientiæ ratio non creditur reddi posse, nisi ex aliqua causa extrinseca prædeterminante. Veruntamen non ita est. Aut enim postulatur ratio diuersi euentus, aut ratio præscientiæ illius ex parte Dei. Prior ratio propria, & proxima est liberum arbitrium, vel solum in malis, vel adiutum in bonis. Neque contra hoc obstat, quod illæ voluntates in priori signo sint æque indifferentes: nam potius ex hac ipsa indifferentia nascitur, vt vnus sic, alius sic operetur pro suo arbitrio, etiam cæteris omnibus antecedentibus existentibus paribus, quia hoc ipsum postulat libertatis dominium, vt in prolegomeno præcedēti ostensum est. Frustra ergo obijcitur, vel cogitatur esse necessarium recurrere ad constellationem, vel indiuiduationem, seu complexionem, nam liberum arbitrium his omnibus dominari potest, si velit: ex intrinseca ergo potestate illius futura esse poterit illa diuersitas. Supposito autem, quod sit futura, non oportet ex parte Dei aliam rationem reddere, vt cognosci possit, nisi quia infinitam vim habet cognoscendi, & omnē veritatem in se ipsa intuendi sine vllo discursu formali, vel virtuali, sed per solam simplicem veritatis contemplationem.

10.

Ad vlt. confirm. sequela negatur.

Exemplū explicatur in duplici sensu.

Frustranea obiectio.

CAPVT X.

Alteri obiectioni occurritur, & an scientia visionis sit causa futurorum explicatur.

IN fine huius prolegomeni necessarium visum est, de causalitate præscientiæ diuinæ circa futura contingentia pauca præmittere, tūm quia resolutio hæc necessaria nobis erit ad auxilia diuinæ gratiæ explicanda: nam hac rōe hoc tempore valde agitata est hec controuersia: tū etiā quia ad occurrendū obiectioni, quæ 11

Obiectio contra praecedentem resolutionem. quae contra praecedentem resolutionem fieri potest, videtur necessaria. Nam perinde comparari debet scientia conditionata ad contingentia sub conditione futura, sicut comparatur praescientia absoluta ad res aliquando futuras: sed per absolutam praescientiam non praeuidentur futura, nisi quatenus eadē scientia est causa illorum: ergo vt praesciantur futura sub conditione, oportebit, vt eadem praescientia sit causa futuritionis illorum. At hoc esse non potest: ergo nec potest dari talis praescientia. Minor (caetera enim nunc supponuntur) probatur, tum quia Deus non habet causalitatem circa futura tantum sub cōditione, cum illa reuera futura non sint, & quatenus talia sunt, sub latitudine entium possibilium permaneant: tum etiam, quia licet in illis velimus cōditionatam causalitatem considerare, haec non potest scientiae attribui, alioqui oportebit in ipsa hypothesi, seu conditione eandem scientiam inuoluere, sicut diximus, in illa conditione includi decretum voluntatis Dei sufficientis ad causalitatem talis futuri: hoc autem est impossibile, alioqui circulus committeretur, seu sensus identicus fieret, perinde enim esset, ac si diceretur, si virtutes in Tyro fierent, & voluntas Dei cum praescientia futuri consensus concurreret, Tyrij poenitentiam agerent: hoc autem friuolum est & absurdum: vt constat, ergo repugnat dari talem sciētiam, si ipsa scientia est causa futuritionis rerum. Vt haec igitur obiectio dissoluatur, necessarium est expendere, an id, quod supponit de causalitate scientiae visionis verum sit. Et consequenter tractandum erit, an haec causalis propositio vera sit. *Quia Deus praescit hoc esse futurum, ideo futurum est.* Per occasionem vero, & quasi necessariam consecutionem in fine videbimus, an altera causalis vera sit, *quia hoc futurum est, ideo Deus illud praescit.* *Duae propositiones expendendae.*

2\. *Prima sententia.* Est ergo prior sententia affirmans illam causalem, *Hoc est futurum, quia Deus praescit, illud esse futurum*, esse veram, quod est dicere, sciētiam visionis, vt talis est, esse causam futuritionis, vel praesentiae obiecti sui. Haec enim duo in idem redeunt, & ideo de illis indifferenter loquemur. Hanc sententiam defendunt hoc tempore moderni Thomistae supra allegati, eamque antiquis scholasticis tribuunt cum Magistro in 1. dist. 39. & in speciali refertur Albert. art. 3. Bonau. art. 1. q. 1. & 2. Maxime vero probatur inprimis auctoritate D. Thomae 1. p. q. 14. art. 8. ad 1. vbi referens Origenem dicentem, *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, ideo scitur à Deo, antequam fiat.* Exponit priorem partem intelligendam esse, cōsiderando rationem scientiae non habentis adiunctā voluntatem, posteriorem autem partem accipiendā esse in ratione consecutionis, seu illationis, non secūdum propriam rationem causalitatis. Et in solutione ad 3. ait obiectum scibile non comparari ad scientiam Dei vt mensuram eius, sed è conuerso scientiam Dei esse mensuram eius, quia est scientia artificis: quae est mensura artefacti. Et ar. 16. dicit Deum de rebus à se factis habere scientiam practicam, quae non est nisi scientia visionis.

3\. Secundo videtur haec expressa sententia Augustin. nam lib. 6. de Trinit. c. 10. & l. 15. c. 13. expresse dicit. *Creaturas non quia sunt, nouit Deus, sed ideo sunt, quia nouit.* Et l. 5. de Ciuitat. cap. 9. de creaturis ait. *Quidquid valent, & quidquid facturae sunt, certissimè valent, & facturae sunt, quia valituras, atq; facturas ille praesciuit, cuius praescientia falli non potest.* Similia fere verba habet Greg. l. 20. Moral. c. 23. alias 24. dicens. *Quaecunque sunt non ab aeternitate ideo videntur, quia sunt sed ideo sunt, quia videntur.* Eandem sententiam videtur late docere Boetius lib. 5. de Consol. prosa vult. circa finem, vbi etiam Dionys. Carth. ita exponere videtur, & illius verba postea referemus.

4\. *Fundatur opinio ratione praecipua.* Tertio suadetur haec sententia rationibus. Prima, & praecipua est, quia scientia visionis non est speculatiua, sed practica: ergo est causa rerum: consequentia clara est. Antecedens probatur, quia scientia simplicis intelligentiae est tantum speculatiua: ergo scientia visionis est practica: nam sicut scientia visionis, & scientia simplicis intelligentiae adaequate diuidunt scientiam Dei, ita etiam practica, & speculatiua, & ideo si scientia simplicis intelligentiae speculatiua est, necesse est, vt scientia visionis sit practica. Secundo ꝓbatur idem antecedens, quia scientia visionis non supponit obiectum suum, sed illud operatur: ergo est practica. Consequentia clara est, antecedens vero probatur, quia scientia Dei non contemplatur res existentes, nisi vt praesentes aeternitati, & vt à se factas: ergo non possunt obiecta illius scientiae antecedere causalitatem eiusdem scientiae, sed causando illa, intuetur illa quasi terminum suae causalitatis. Secunda ratio est, quia aliqua scientia Dei est causa rerum, sed scientia simplicis intelligentiae non est causa rerum: ergo scientia visionis est causa illarum rerum, quae per illam videntur. Consequentia supponitur ex sufficientia partitionis diuinae sciētiae in visionis, & simplicis intelligentiae. Maior item vt certa relinquitur. Minor autem patet, primo, quia nulla scientia antecedens determinationem voluntatis Dei potest esse causa rerum, quia, vt sic non est ordinata ad opus: haec enim ordinatio per voluntatem fit, nec potest esse causa, nisi prout ordinatur ad opus. At vero scientia simplicis intelligentiae, vt talis est, antecedit decreta libera diuinae voluntatis, vt per se constat: ergo vt sic, non est causa. *Secunda ratio.* Et confirmatur primo, quia scientia, vt sit causa, debet esse practica, vt per se notum est, at scientia simplicis intelligentiae non est practica, sed speculatiua, teste D. Thom. 1. p. q. 14. art. 16. & ibi Caiet. ergo. *Confirm. 1.* Et confirmatur secundo, quia scientia, quae est causa rerum, est libera, potuit enim non esse causa, sicut res potuerunt non esse: at scientia simplicis intelligentiae non est libera, sed sola scientia visionis. *Confirm. 2.* Tertia ratio fit, quia si scientia visionis non esset causa futuri, futurum esset causa scientiae visionis. *Tertia ratio.* Hoc autem secundum dici non potest, quia temporale non potest esse causa aeterni: ergo primum dicendum est. Maior sumitur ex D. Thom. q. 2. de Veritat. artic. 14. vbi simili discursu probat scientiam Dei esse causam rerum, quia omnis scientia vel est causa obiecti, vel causata ab illo, vel vtrumque ab vno tertio: scientia autem Dei nec ab obiecto, nec ab aliquo tertio causatur, vnde necesse est, vt sit causa sui obiecti: haec autem ratio aequè ad scientiam visionis applicari potest.

5\. *Vera sententia.* Nihilominus dicendum est, scientiam visionis, quatenus ratione distinguitur ab omni alia scientia Dei, ac praecise spectata secundum respectum, quem sciētia visionis, vt talis est, denotat, non esse causam obiecti sui, sed supponere illud, ideoque in rigore, & proprietate causalis notae, falsam esse illam propositionem, *quia Deus praesciuit, hoc esse futurum, ideò futurum est.* *Propositio falsa.* Hanc sententiam docui prius in lib. 3. de Auxil. cap. 13. nu. 15. & in l. 1. de Scient. Dei, cap. 5. nu. 9. & postea in 1. p. l. 3. de Attributis Dei positiuis, cap. 4. n. 10. & sequentibus, vbi auctoritate, & ratione confirmata est: propter nouas autem impugnationes aliquid addere necessarium visum est. *Animaduertendum.* Animaduertimꝰ autem sermonem esse de scientia visionis, seu rerum existentium, aut futurarum formalissime, ac praecise vt talis scientia est. Nemo enim dubitat, quin scientia Dei sit causa omnium actuum futurorum, quatenus boni sunt, sed quia illa scientia, quae in se vnica, & simplicissima est, sub diuersis rationibus spectatur à nobis, ideo dicimus praecise consideratam, vt est scientia visionis, & intuitionis rerum, non esse causam, sed supponere causalitatem, & intueri, quod ab ipsa media voluntate, & omnipotentia sua factum est, *Genes. 1.* iuxta illud Genes. 1. *Vidit Deus cuncta, quae fecerat, & erat valde bona.* Ex quo non immerito argumentari possumus, quia illud verbum non potest nisi de scientia visionis intelligi, & verbum *fecerat* satis aperte indicat,

cat, illam visionem supposuisse res iam factas, ac proinde, vt talis visio est, non fecisse illas, sed eas per omnipotentiam à voluntate applicatam, & per alium modum scientiæ, vel artis directam iam factas vidisse, & in eis, tanquam bonis, complacuisse. At vero scientia, quæ supponat rem factam, non est causa eiusdem, quatenus talis scientia eius est: ergo nec scientia visionis est causa rerum factarum.

Patres aiunt res non esse futuras, quia Deus scit, & cat vbi causalitas negatur.

6. Secundo probatur auctoritate Patrum dicentiũ, res non esse futuras, quia Deus scit illas esse futuras: hæc enim negatio in nullo proprio sensu potest esse vera, si scientia visionis est causa futurorum, quia si est causa, est vera, imo & realis, ac physica causa, sed per illam causalem locutionem nihil aliud significatur, nisi huiusmodi causalitas: ergo Patres negantes illam propositionem causalem, dictam plane causalitatem negant. Sunt autem illi Orig. Hieronym. Iustin. Chrysost. Beda, Cyrill. & Damasc quos dicto l. 1. de Auxil. cap. 13. retuli, ex quibus solius Damasceni verba hic expendere visum est. Ille in Dialog. contra Manichæ. prope finem, sic inquit. *Deus ea, quæ voluntariè à nobis futura sunt, hoc est, ea quæ in potestate nostra sita sunt, nimirum virtutem, ac vitium præsciens, ea demum definit, quæ in arbitrio nostro minime consistunt. Ac quidem vis Dei præsciens à nobis causam haud quaquam habet, at vero vt ea quæ facturi sumus præsciat, à nobis proficiscitur. Nam si facturi non essemus, ne ipse quidem, quod futurum non esset, prænosceret. Et quidem Dei præscientia vera, atq; inuiolabilis est, rerum ipsa haudquaquam causa est, cur omnino fiat id, quod futurum est, quin potius quia hoc, vel illud facturi sumus, idcirco prænoscit Deus.* Quod testimonium adeo est expressum, & luculentum, vt nec declaratione indigeat, nec tergiuersationibus subesse posse videatur. Solum aduerto eleganter declarasse Damascenum, Deũ non accipere scientiam à rebus futuris, seu suæ æternitati præsentibus, sed ex se habere vim præsciendi, & nihilominus quod illa scientia terminetur ad hoc, vel illud obiectum à nobis pendere, quatenus in nobis est ponere, vel non ponere obiectum, ad quod terminanda est illa præscientia, & ideo voluntas nostra causa est, quod hoc, vel illud futurum sit. *At quod prænoscat Deus* (vt infra repetit) *id vero præscienti ipsius potētiæ adscribendum est.* Et in hoc sensu diserte negat *scientiam Dei, qua prænoscit futura, esse causam, cur omnino fiat id, quod futurum est.* Vbi particula *omnino*, emphasim habet ad significandum, scientiam Dei non esse causam determinantem talem euentum futurum, sed futuritionem eius supponere. Et in eodem sensu subdit: *quia hoc, vel illud facturi sumus, ideo prænoscit illud Deus,* vbi causalis nota non dicit causam ex parte Dei, sed rationem, vel conditionem, quæ supponi debet ex parte obiecti.

Aduersio.

Eusebius plane vulgare solutionẽ expellit.

7. Similiter Eusebius lib. 6. de Præparat. Euang. cap. 9. vt declaret præscientiam Dei necessitatem actibus liberis non imponere, ita concludit *Deus cum vniuscuiusq; voluntatem præuideat hunc perperam illum recte acturum non ignorat Non ergo præcognitio futurorum causa: nec enim vllo pacto ad peccandum Deus quenquam impellit, aut mouet. sed è contra. Dicam enim, etiamsi absurdum multis fortasse videatur id, quod futurum est, vt Deus euenturum illud præuideat: non ergo ideo fit, quia præscitur sed quia futurũ erat, præscitur.* In quibus verbis profecto non habet locum vulgaris expositio, quod illa particula causalis solum significet consecutionem, seu illationem vnius ex alio: tum quia si in hoc sensu loqui voluisset Eusebius, profecto non timuisset, ne sua sententia multis forsitan absurda videri posit: tum etiam quia immerito negasset priorem partem, scilicet, rem fieri, quia præscitur: nam secundum illationem certissimum est, rem esse futuram, si præscita est. Item in illo sensu etiam in peccatis vere diceretur, Petrus peccabit, qa Christus prædixit, vtiq; secundum necessariam illationem, seu consecutionem. At hoc etiam Eusebius negat: loquitur ergo in proprietate causali in aliquo sensu, & ideo etiam ad probandum, scientiam non esse causam, addit. *Nec enim Deus quenquam ad peccandum mouet, aut impellit.* Et hunc modum concordandi præscientiam Dei cum libertate arbitrij, & declarandi, quomodo Deus, licet præsciat peccatum futurum, non sit causa eius, sequuti sunt cæteri Patres, præsertim Hieronym. dialog. 3. contra Pelag. vbi contra Marcion. ait: *Non ideo peccauit Adam, quia Deus hoc facturum nouerat sed præsciuit Deus, quasi Deus, quod erat propria voluntate facturus.* Et similiter dixit Leo Papa sermon. 16. de Passione Domini *Nõ impias furentium manus immisit in se Dominus sed admisit, nec præsciendo, quod faciendum esset, coegit vt fieret.*

D. Cyrillus explicat se ipsum in proditore Iuda.

8. Tertio ad locum Cyrilli supra allegatum addi potest alius, vbi de Iuda ait. *Non ideo quia de illo scriptum est, quod periturus esset propterea eo nequitiæ processit. &c verum quoniam malignitate sua periturus omnino erat, idcirco id omnino futurum esse Scriptura prædixit, quam falsum quicquam dicere impossibile est Deus enim ipse per Scripturam loquitur &c.* Quod prosequitur, ostendens plane idem esse de præscientia Dei. Et quamuis ibi de peccatis loquatur, tamen quia hoc fundat in ratione libertatis, scilicet, quia Deus suo præiudicio, ac præscientia non determinat voluntatem liberam, sententia eius in omnibus futuris locum habet, sicut illam tradiderat lib. 9. cap. 10. Et sic potest allegari quarto loco Gaud. tract. 3. in Exod. ad Neophit. vbi similiter ait. *Synagoga Iudæorũm quod erat crudeliter factura, prædictum est, non iussum Nec ideo factum est, quia prædictum erat, sed ideo prædictum erat, quia erat futurum, vt præscientiam Deus in his, quæ per libertatem hominum futura erant, ostenderet.* In quo vltimo verbo declarat sententiam ad omnes actus liberos extendi, eandemq; in diuina præscientia locum habere.

Gaud in Iudæorum Synagoga.

Aug. explicat simili de homine præsciente futura, cuius præscientia non est causa rei futuræ: ergo.

9. Quinto eodem modo diuinam præscientiam explicat Augustin. lib. 3. de Lib. arbit. cap. 4. vbi ait, necessariam connexionem, quæ inuenitur inter præscientiam Dei, & rem futuram, non prouenire ex eo quod scientia Dei est: nam si ponamus hominem esse, qui præscit futurum, eadem necessitate inferretur euenturum esse, quod præscitum est, & inde è conuerso colligit, quod sicut præscientia hominis non induceret necessitatem contrariam libertati, ita nec illam inducit præscientia Dei. Qui discursus efficax non esset, si scientia futurorum Dei esset causa futuritionis illorum: nam tunc non esset bona æquiparatio ad præscientiam hominis, quia hæc non esset causa futuri præcogniti, vt per se constat. Vnde longe alia connexio esset inter effectum futurum, & præscientiam Dei, quàm inter eundem, & præscientiam hominis, nam illa esset causalis, vt sic dicam, & non ista, & consequenter illa necessitas, qua sequitur futurum ex præscientia Dei, non esset ex illa præscientia, vt præscientia est, sed vt præscientia Dei est, quia non omnis præscientia habet causalem connexionem cum re futura, sed sola præscientia Dei, & ita ruit tota responsio, & declaratio Augustini. Igitur sententia eius est, quod sicut præscientia hominis non est causa futurorum, etiamsi illa præscire ponatur, ita nec præscientia Dei, vt est scientia visionis futurorum, est causa illorum. Vnde concludit. *Sicut itaq; non sibi aduersantur hæc duo, vt tu præscientia tua noueris quod alius sua voluntate facturus est, ita Deus neminem ad peccatum cogens, præuidet tamen eos, qui propria voluntate peccarunt.* Et infra subinfert *Hinc ergo iam intellige, qua iustitia Deus peccata puniat, quia quæ nouit futura non facit.* Dicet fortasse aliquis id esse speciale in peccatis, quia Deus illa non facit neque per scientiam visionis, neq; per aliam, neq; per voluntatem. Sed contra hoc est, quod prior discursus Augustini generalis est ad omnes actus liberos futuros tam bonos, quam malos, & ideo licet in malis ponat exemplum, non ideo coarctat sententiam. Eo vel maxime, quod statim argumentatur ab actibus bonis ad malos, quia Deus dat præmiũ bonis actibus, etiamsi præsciat illos, ergo et dabit suppliciũ pro malis, licet illos pściat. Suppo-

Euasio.

Impugnatur ex Aug.

nens

nens profectò ex vi præscientiæ futurorum non magis facere Deum bonos actus, quam malos, licet per voluntatem, & alias virtutes, seu attributa sua efficiat bonos actus, & non malos, vt mali sunt. Vnde addo, ex vi discursus Augustini, Deum præsciendo actū malum futurum, non magis efficere illum per ipsam præscientiam quoad actum materialem, quam quoad formalitatem peccati, quia etiam ad materialem actum non cogit præscientia, nec inducit, sed illum supponit, & quasi extrinsece ad eum comparatur, sicut visio, vel scientia hominis ad rem visam, vel scitam: tum quia non aliter videt Deus malitiam peccati, quam videndo actionem ipsam cum obiecto, & modo, ac circumstantijs, quibus fit, nam inde videt malitiam resultare, & ideo intuetur: tum etiam quia alias non satis responderet dicentibus Deum præsciendo peccatum, cogere ad illud, quia illi de actionibus ipsis loquebantur, & in eis ponebant necessitatē à præscientia prouenientem, quam non aliter Augustinus excludit, nisi negando præscientiā esse causam actionis.

10. *Magis explicatur, & probatur ex D. Aug.*

Atq; similem doctrinam habet Augustinus l. 5. de Ciuit. cap. 10. vbi prius in generali loquitur dicens. *Non propterea nihil esse in nostra voluntate, quia Deus præsciuit quid futurum esset in nostra voluntate*, & postea subdit. *Nec enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse præsciuit.* Vbi certe non solum de peccato pro formali, sed etiam de actione peccati loquitur: nam si de ipsa actione dici posset, ideo Petrus negauit Christum, quia Christus id prædixit; vel præsciuit, consequens profectò esset, vt de peccato idem dici posset, cum talis actio hic, & nunc libere facta, non possit à malitia separari. Præter rationem factam, quod aliter non satisfaceret Augustinus difficultati, accedit, quod idem sentit de voluntate non peccandi, cum adiungit, etiamsi Deus præscierit hominem esse peccaturum, nihilominus si ipse nolit, non peccat *sed si peccare noluerit* (inquit) *etiam hoc ille præsciuit*, plane sentiens, hoc etiam non fieri ex vi præscientiæ, sed supponi futurum, vt præsciatur iuxta regulam eiusdem Augustini lib. 4. Genes. ad liter. cap. 32. *Neq; enim cognitio fieri potest, nisi cognoscenda præcedant.* Quæ regula, vt vniuersalis sit, non de antecessione obiecti secundum actualem existentiam, sed secundum veritatem, & secundum esse obiectiuum intelligenda est. Et non in eo fundatur, quod cognitio à rebus sumitur, quia hoc in solis hominibus verum habet, sed quia cognitio conformatur rei cognitæ, vt vera sit, vnde supponit in illa obiectiuam veritatem.

11. *Ansel probat quia nō est suppositio antecedens, i. causa rei futuræ ipsa præscientia.*

Sexto addimus Anselmum, qui toto libr. de Concord. hoc præcipuum iacit fundamentum concordiæ, præscientiæ, prædestinationis, & gratiæ cum libero arbitrio, quod præscientia futurorum non est suppositio antecedens futurum, vt futurum est, sed consequens illud. Declarat autem, quid intelligat per antecedentem suppositionem, dicens, *esse illam, quæ facit rem esse futuram*: ergo ex sententia Anselmi præscientia Dei non facit rem esse futuram; alioqui esset suppositio antecedens, quod ipse negat: ergo talis scientia non est causa futuri, vt futurum est: solum enim esse posset causa in genere efficientis, vtique faciendo, vt sit futurum. Vnde in actibus liberis futuris à Deo præscitis ait, solum esse necessitatem illam, *quam ipsa voluntatis libertas facit.* Vnde concludit. *Hæc omnia Deus, qui scit omnem veritatem, & non nisi veritatem sciuit sicut sunt spontanea, vel necessaria videt, & sicut videt, ita sunt.* Et infra. *Quamuis necesse sit fieri, quæ præsciuntur, quædam tamen præscita* (scilicet futura libera) *non eueniunt ea necessitate quæ præcedit rem, & facit* In quibus verbis, & in toto discursu illius operis hoc agit, vt à scientia visionis causalitatem rei futuræ excludat, sed ad illam supponi doceat, tanquam veritatem, quæ non aliunde habet necessitatem, quam ex eo, quod futura esse supponitur. Atq; eodem modo hanc præscientiam declarat Beda in libr. Variar. quæst. qu. 13. vbi vtitur exemplo scientiæ, seu visionis hominis, quo vsus est Augustinus: *nam sicut homo*, ait, *videndo hominem iacentem non facit illum iacere: ita nec Deus præsciendo hominem operaturum facit illum sic operari:* ergo sicut visio hominis non est causa effectus, quem videt, ita nec ista scientia intuitiua est causa ex horum Patrum sententia.

Vltimo, quia non defuit Theologus, qui ausus fuerit dicere Boetium contrariam sententiam expresse docuisse: contrarium verissimum esse paulo diligentius ostendam. Ille igitur libr. 5. de Consolat. prosa. 3. cum argumentum proposuisset ex præscientia futurorum contra libertatem subiungit. *Neq; enim illam probo rationem, qua se quidam credunt hunc quæstionis nodū posse dissoluere Aiunt enim non ideo quid esse euenturum, quoniam id prouidentia diuina futurum esse prospexit, sed è contrario potius, quoniam quid futurum est, id diuinam prouidētiam latere non posse.* Deinde vero in toto illa prosa contra dictam responsionem argumentatur. Postea vero in prosa 4. ita respondet in persona Philosophi. *Quæro cur illam soluentium rationem minus efficacem putes, quæ quia præscientiam non esse futuri causam necessitatis existimat, non impediri præscij arbitrij libertatem putat?* Postea vero rationem illam declarando, & defendendo, ad hoc inprimis ita colligit. *Etenim positionis gratia, vt quid consequatur aduertas; statuamus nullam esse præscientiam, num quæ ex arbitrio eueniunt, ad necessitatem coguntur?* In qua positione aperte supponit, futurum non esse à præscientia, tanquam à causa, alias positio secum pugnaret, nihilq; ad rem declarandam deseruiret: quia vero non est causa, recte infert. *Statuamus iterum esse, sed nihil rebus necessitatis iniungere: manebit, vt opinor, eadem voluntatis integra, atq; absoluta libertas* Deinde quia ipse Boetius, quasi argumentando, vel subterfugiendo, dixerat in prosa 3. quod licet præscientia non sit causa, inferet necessitatem, pergit Philosophus sic vrgēdo. *Sed præscientia inquies, tametsi futuris necessitas non est, signum tamen est ea necessario esse euentura*, contra quod replicat *quia hoc modo, etiam si præcognitio non fuisset, necessarios futurorum exitus esse constaret. Omne enim signum quod sit, ostendit, non vero efficit, quod designat.* Vnde in toto discursu ad saluandam contingētiam futurorum, supponit præscientiam non esse causam euentuum eorum, sed solum signum, seu notitiam.

12. *Boetius in nostra est sententia, minime vero in opposita.*

Postea vero prosequitur declarando, *quomodo earū rerum, quæ necessarios exitus non habent, possit esse certa prænotio.* Et in summa in hoc rationem constituit, quod *omne, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum potius cognoscentium comprehenditur facultatem.* Quod principium optimo discursu declarat tota illa prosa 4. & 5. & deinde in 6. ascendit ad diuinam æternitatem, vt inde colligat Deum omnia prænoscere modo suo, & iuxta suam vim, & naturam, non secundum ordinem rerum cognitarum, ac proinde futura *quasi iam gerantur in simili cognitione considerat.* Qui sane discursus optimus est, & si attente consideretur, nō minus ad futura conditionata, quam ad absoluta applicari potest. Deinde vero reuertitur ad concludēdum quomodo præscientia non lædat libertatem, quia sicut non causat, ita neq; immutat, quæ videt. Sumitq; argumentum ex nostra cognitione, dicens. *Quid igitur, vt necessaria fiant, quæ diuino lumine lustrantur, cum nec homines quidem necessaria faciant, quæ vident?* Quæ ratio nullius esset momenti, si præscientia, vt talis est, causa esset, sicut supra circa Augustinum dicebamus. Vnde subiungit. *Si est diuini, humaniq; præsentis digna collatio, vtiq; vos vestro hoc temperario præsenti quædam videtis ita ille omnia suo cernit æterno. Quare hæc diuina prænotio naturam rerum, proprietatemq; non mutat.* Deniq; eandem concordiam præscientiæ cum libertate distinguendo secundum necessitatem absolutam, & conditionatam, seu consequentem, & antecedentem declarat & tandem ita concludit. *Quam comprehendendi omnia, videndiq; præsentia non ex futurarum prouentu rerum sed ex propria Deus simplicitate sortitus est. Ex quo illud quoq; soluitur,*

13. *Boetij mens amplius patefit.*

tur, quod paulò ante posuisti, indignum esse, si scientiæ Dei causam futura nostra præstare dicantur. Hæc enim scientia vis præsentaria notione cuncta complectens, rebus omnibus modum ipsa constituit, nihil vero posterioribus debet. Quæ cum ita sint, manet intemerata mortalibus arbitrij libertas. Ex quibus verbis colligere voluerunt, Boetium tribuere præscientiæ causalitatem practicam, quia dicit, *rebus omnibus modum ipsam constituere.* Sed non satis perspecto, & considerato contextu, & sensu loquentis hoc intulerunt. Non enim sibi est contrarius, nec vno verbo euertit, quæ tam longo discursu confirmauerat. In his ergo verbis solum infert Deum non accipere scientiam à rebus, nam & scientiam, & modum scientiæ ex se, & ex sua simplicitate habet, & ideo non videt res successiue, sicut illæ fiunt, *Sed præsentaria notione cuncta complectens, rebus omnibus modum ipsa constituit.* Non quia quatenus scientia visionis, sit causa illarum, sed quia eadem est scientia, quæ omnibus rebus modum imponit, dirigendo voluntatem, & quæ postea res intuetur: vnde præsciendo, & intuendo illas, non mutat modum, quem circa vnamquamque ordinauit. Vel certe ipsamet præscientia, vt talis est, constituere dicitur rebus modum, non contingentiæ, vel necessitatis, sed præsentialitatis æternæ. Illam enim quasi constituit, vel complet Deus sua præscientia, *& ideo nihil posterioribus debet.* Et inde recte concluditur, quod manet intemerata mortalibus arbitrij libertas, non quia præscientia, vt talis est, rebus conferat modum contingentiæ, vel necessitatis, sed quia non aufert, sed vnamquamque rem videt, prout futura est, & illã non immutat: hic enim sensus est consequens ad omnia, quæ dixerat.

Rebus omnibus modum constituere, non est causare res, sed a se scientiam rerũ habere.

14. Tertio principaliter argumentamur rationibus Theologicis fundatis in principijs, vel communibus Theologorum, vel ab his, cum quibus disputamus admissis. Prima ratio sit: quia Deus ita efficit res per intellectum, & voluntatem, vt immediatius ad extra efficiat per voluntatem, quam per intellectum, siue voluntas immediate per suum actum ad extra efficiat, siue per potentiam executiuam ratione distinctam, quod ad præsens nihil refert: sed scientia visionis est ratione posterior, quam voluntas illa, per quã Deus ad extra operatur: ergo talis scientia non est causa rei ad extra, sed supponit iam productam per voluntatem, vel potentiam exequentem. Consequẽtia nota est, & minor maxime defenditur ab aduersarijs. Vt autem maiorem probemus, supponimus sermonem esse de propria efficientia, vt distinguitur ab exemplari causalitate. Nam hoc posteriori modo potest scientia diuina esse immediate causa operum Dei per suas ideas, seu exemplaria, quatenus per illa dirigit actiones omnipotentiæ, vt effectus talibus exemplaribus conformes euadant, vt in Metaphys. disp. 30. sect. 17. declaraui. Sed illa causalitas est alterius rationis, & magis pertinet ad specificationem actus, quam ad exercitium actionis, propriamque efficientiam, de qua loquimur. Sic ergo intellecta maior probatur ex D. Thoma 1. par. qu. 19. art. 4. ad 4. vbi ait *quod scientia, & voluntas sunt causa eiusdem operis, sed scientia vt dirigens, & voluntas vt imperans.* Et in hoc comparat Deum cum homine per artem operante, in quo ars, per quam concipitur forma operans, dirigit voluntatem, voluntas autem imperat, & mouet potentiam exequentem. Constat autem in artifice humano voluntatem immediatius concurrere ad executionem operis, quam artem. At vero in intellectu artificis, præter conceptionem formæ exemplaris, & iudicium mouens, ac dirigens voluntatem, quod antecedit voluntatem vt exequentem, intelligi non potest alius actus intellectus posterior voluntate, qui habeat rationem causæ respectu exterioris actionis, seu executionis, sed post executionem sequitur in eodem artifice visio ipsius artefacti, quæ non est causa, sed pura cognitio.

Vide Greg. 1. d 28. q. 2. in fin.

Ratione Theologica nostra probatur sentẽtia.

15. Sic ergo in Deo seruata proportione, scientia antecedit dirigendo voluntatem per modum prudentiæ, & artis, neque habet scientia alium immediatum influxum ad extra, sed ille est vel immediate à voluntate, vel vt mouente, & applicante potentiam exequentem, si illa est ratione distincta, vt est satis probabile, & D. Thomas in illo loco indicat. Ergo scientia, quæ subsequitur post talem influxum voluntatis, & potentiæ, non est causa rei ad extra: talis autem est scientia visionis, vt constat. Eandemque doctrinam tradit D. Thomas 1. p. q. 25. art. 1. ad 4. vbi ratione distinguendo illa tria scientiam, voluntatem, & potẽtiam, ait potentiam exequi quod voluntas imperat, & ad quod scientia dirigit. Vbi etiam solum tribuit scientiæ in hac causalitate directionem voluntatis, & potentiæ, quæ directio & remotior est, quam voluntatis motio, & nullo modo tribui potest scientiæ visionis, quæ voluntatem iam directam supponit. Et quamuis D. Thomas ibi quoad distinctionem potẽtiæ à scientia, & voluntate, sub disiunctione addat. *Vel dicendum, quod ipsa scientia, vel voluntas diuina, secundum quod est principium effectiuum, habet rationem potentiæ,* nunquam tamen tribuit scientiæ aliam causalitatem præter directionem. Et in ipsomet ordine numerandi prius ponit scientiam, quam voluntatem. Et postea art. 5. ad 1. repetit quod in causalitate Dei potentia intelligitur vt exequens, voluntas vt imperans, intellectus, ac sapientia vt dirigens. Vnde etiam secundum eam sententiam, quæ potentiam exequentem ab alijs attributis non distinguit, probabilius tribuitur voluntati, quam scientiæ. Quod etiam sensit ibi Caietanus, dum ex illa solutione colligit, *duobus modis sustineri potentiam actiuam in Deo, vel vt sit potentia executiua intellectus, & voluntatis, vel vt sit ipsa voluntas consulta vt efficax effectuum.* Per quæ verba immediatã efficaciam ad extra tribuit voluntati consultæ, vtique ab intellectu, in quo aperte sentit intellectum remotius concurrere. Quod etiam est consentaneum D. Thomæ in 1. distinct. 38. quæst. 1. artic. 1. vt infra referam.

Applicatur ratio supra facta.

At vero his non obstantibus moderni Thomistæ contendunt, ad effectus ad extra intellectum diuinũ, non tantum concurrere dirigendo voluntatem, & potentiam exequentem, sed etiam imperando: quod imperium dicunt esse actum intellectus ex D. Thom. 1. 2. q. 17. & illud dicunt esse posterius actu voluntatis, à quo imperio dicunt immediate fluere effectus ad extra, & ita intellectum esse ipsam potentiam exequentem per hoc imperium, iuxta illud Genes. 1. *fiat lux, fiant luminaria, &c.* Contra hanc vero responsionem argumentor secundo, quia inprimis difficillimũ est explicare hunc actum imperij respectu rerum ad extra, qui sit distinctus à voluntate. Et ideo Diuus Thomas in locis citatis imperium Dei, prout est effectiuum ad extra, tribuit voluntati. Deinde idem D. Thomas in 1. 2. loco citato licet ponat imperium in intellectu respectu voluntatis, nihilominus in ordine ad executionem non illi imperio, sed voluntati tribuit efficaciam immediatam per actiuum vsum, quo & seipsam, & alias potentias applicat ad agendũ. Veruntamen de illo actu latius disputaui: nunc vero vlterius progredior, quia etiam posito illo imperio vt immediate exequente actionem Dei ad extra non potest negari, quin illud imperium sit ratione distinctum à scientia visionis, & quod ibi interuenit, sit prius illa. Primum videtur per se notum ex terminis, quia videre rem præsentem, vel futuram non est imperare: ergo illa duo distinguuntur ratione cum magno fundamento in re. Antecedens patet, quia Deus videt per scientiam visionis decreta libera suæ volũtatis, & tamen non facit, neque imperat illa: ergo videre, vt sic, non est imperare, nec facere: ergo licet cõiungantur, ratione semper distinguuntur: nam videre, vt sic, semper est eiusdem rationis, seu modi circa omnia visibilia. Item est simile argumentum, quia Deus videt peccata, & non imperat illa: ergo etiam in acti-

16.

Imperare intellectũ res ad extra factas Thomistæ opinãtur.

Eorũ impugnatio. & 1. ratio.

A simili vrget.

in actibus bonis videre illos, esto circa illos vtrumq; actū Deus habeat. Quia (vt dixi) videre, vt sic, eiusdem rationis est tam in bonis quā in malis. Et certe ex terminis, & ex ipso communi omnium hominum sensu videre non est imperare. At per scientiam visionis Deus tantum videt ea, quæ sub illam sciētiam, quatenus talis est, cadunt: ergo per illam scientiam, vt talis est, non imperat, ac proinde nec facit. Et confirmari optime potest ex Genes. 1. vbi prius dicitur, *Dixitque Deus, fiat lux*, & postea subditur, *Et vidit De⁹ lucem, quod esset bona*, vbi imperare, & videre tanquā distincta, saltem ratione, ponuntur, & imperare idem est, quod facere, aut efficaciter velle: videre autem idem est, quod intueri rem factam, quod sine dubio ad scientiam visionis spectat, & ideo verbum, *fiat*, ponitur vt præcedens, verbum vidit, vt subsequens, quia nimirum, prius est rem facere, posterius vero rem factam intueri. Quamuis ergo hæc in Deo idem sint, tamen cum non sint synonima, ratione saltem distinguuntur: fietq; hoc ex sequenti discursu euidentius.

Optima confirmatio. Genes. 1.

17. Tertio igitur argumentor in hunc modum, quia Deus causat res ad extra per scientiam simplicis intelligentiæ, vt applicatam & determinatam per voluntatem: ergo non per scientiam visionis. Antecedēs est expresse D. Thomæ 1. p. qu. 14. art. 8. Estque valde notandus discursus illius articuli ad veritatem, quā tractamus, intelligendam, & suadendam. Ad declarandum enim, quomodo sciētia Dei sit causa rerum, hanc propositionem sumit. Sic scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Vnde sicut scientia artificis seu ars est principium, quo artifex ad extra operatur, ita scientia Dei est principium, quo Deus res ad extra producit. Hæc autem æquiparatio euidenter procedit de scientia simplicis intelligentiæ, in illa enim sunt rationes omnium rerum, & illa est diuina ars, non solum factorum, vel fiendorum, sed etiam omnium factibilium. Quod euidenter etiam patet ex similitudine, & discrimine, quod statim D. Thomas adiungit inter formam naturalem, & intellectualem: conueniunt enim, quia vtraq; operatur, prout inclinatur, seu determinatur ad opus: differunt vero, quia forma materialis à natura inclinatur, & determinatur, forma vero intellectualis, determinatur per voluntatē. Et rationem addit, quia illa forma est indifferens ad opposita, & ideo nihil agere potest, nisi per appetitū determinetur. Ex quo discursu euidenter constat illam scientiam, de qua D. Thomas ibi loquitur, non esse scientiam visionis, sed esse scientiam simplicis intelligentiæ: tum quia scientia simplicis intelligentiæ est vere indifferens ad opposita, scientia autem visionis minime est indifferens, sed determinata ad ea, quæ futura sunt: tum etiam quia ars illa, vel scientia, aut forma intelligibilis, quæ determinanda est per voluntatem, antecedere debet liberum decretum voluntatis, quo determinatur: sic autem præcedit scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis, quia hæc sequitur decreta Dei libera, vt ipsi etiam docent: ergo scientia, de qua D. Thomas in illo articulo loquitur, & quæ per voluntatem determinatur, est ipsamet scientia simplicis intelligentiæ, quę secundum se, & vt præcedit, ita vocatur, vt vero determinata est, & applicata per voluntatem ad agendum, proprium nomen accipit, & scientia approbationis dicitur, vt ibidem D. Thom. notauit.

Scientia simplicis intelligētiæ causat res ad extra per voluntatē applicata

Ratio additur.

18. Potest denique ratione ostendi antecedens in argumento assumptum, quia per illam scientiam Deus ad extra operatur, quæ est illi principium, quasi in actu primo ad operandum: sed huiusmodi principiū ex parte intellectus est ipsa scientia simplicis intelligētiæ: ergo. Maior patet, quia omnis res operatur per eam formam, quæ illam constituit in actu primo ad agendum, vt inductione in omnibus agentibus constat, & ratione, quia inter principium agendi proximum, & completum non mediat, nisi actio: agens autem proprie agit per illam formam, à qua per se, & immediate manat actio: illa autem forma est, quæ constituit agens in actu primo ad agendum. Minor vero scilicet in Deo hoc principium ex parte intellectus esse scientiam simplicis intelligentiæ, manifesta est, tum quia nunc Deus est sufficienter constitutus in actu primo ad producendum omnia possibilia, quæ nunquam actu producet: tum etiam quia artifex per ipsammet artis suæ conceptionem actualem est constitutus in actu primo sufficiente ex parte intellectus ad artificiose operandum, & tantum deest applicatio voluntatis, & potentiæ executiuæ, vt per illud principium ad extra operetur. Deus autem per scientiam simplicis intelligentiæ constituitur supremus artifex in actuali conceptione omnium faciendorum, & factibilium: ergo per illam scientiam est constitutus quasi in actu primo ad operandum ad extra. Vnde propter hanc causam dixit D. Thom. 1. p. qu. 14. art. 16. ad 1. *Scientiam Dei esse causam rerum, quorundam quidem actu, aliorum autem virtute, scilicet eorum, quæ potest facere, & tamen nunquam faciet.* Hæc autem posterior scientia eorum, quæ nunquam faciet, est scientia simplicis intelligentiæ, per illam ergo constituitur Deus ex parte intellectus in actu primo ad efficiendas creaturas possibiles, & per eandem est causa earum, quas aliquando facit. Et in q. 15. art. 3 ad 2. dixit id Sanctus Doctor, *Eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deum non habere practicam cognitionē, nisi virtute tantum.* Ergo scientia simplicis intelligentiæ, quæ talium rerum est, practica est, saltem virtute id est, in actu primo, & quantum est ex se: ergo ipsa est principium operandi, & quando Deus vult aliquid operari, per illam tanquam per principium agendi, illud operatur. Et ideo idem D. Thomas dicto art. 16. non absolute negat scientiam speculatiuam esse practicam, sed cum addito, scilicet, *Secundum quod scientia practica dicitur à fine.* Deus enim non habet illam scientiam propter operationem ad extra, tanquam propter finem, nec etiam per voluntatem suam ordinauit illam ad operationem, & secundum hanc rationem dicitur non esse practica. At vero secundum virtutem, & vim causandi est maxime practica multo excellentius, quam qualibet ars, vnde cum denominatur practica ex applicatione voluntatis ad opus, nihil additur in ratione scientiæ, nec in virtute causandi, sed additur quasi denominatio extrinseca ex actu voluntatis quasi approbantis, & eligentis operationem huius effectus potius, quam alterius. Tandem potest hæc doctrina confirmari ex doctrina eiusdem D. Thom. in dicto art. 3. qu. 15. vbi docet easdem ideas in mente diuina esse principia cognitionis & factionis, &, vt sunt principia cognitionis, vocari rationes rerum, prout vero sunt principia factionis, vocari exemplaria, & ideo habere Deum rationes omnium rerum possibilium: exemplaria vero tantum earum rerum, quas aliquando facit, vel facturus est. Ex hac enim doctrina aperte constat, in intellectu diuino idem esse principium faciendi res, & cognoscēdi illas vt possibiles sunt: nam rationes rerum sunt in scientia simplicis intelligentiæ, sunt autem de rebus possibilibus, & eædem dicuntur constitui in esse exemplarium, quando per voluntatem applicantur ad opus: ergo eadem scientia simplicis intelligentiæ, vt applicata per voluntatem est illa scientia, per quam Deus ad extra operatur, & consequenter est causa omnium, quæ fiunt, vel futura aliquando sunt. Et ita satis probatum est antecedens in ratione assumptum.

Ratione ostenditur res Deum ad extra operari simplicis intelligentiæ scientia.

Prima vero consequentia non minus euidenter ostendi potest, nimirum Deum non agere ad extra per scientiam visionis, vt talis est. Et primo expendo ipsummet D. Thomam in dicto articul. 8. quæstio. 14. vbi quærit, an scientia Dei sit causa rerum: nam quia non agit de causa virtuali (vt sic dicam) id est in actu 19.

1. Probatur consequentia & expenditur D. Th.

primo,

primo, seu in potentia, sed de causa actuali, id est, actu agente, non dixit solam scientiam simplicis intelligentiæ esse causam, sed addidit. *Secundum quod habet voluntatem coniunctam.* Et addit. *Vnde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consueuit nominari scientia approbationis,* non dixit *visionis,* quod certe fuisset clarius, & notius, si vel essent idem secundum rationem, vel si scientia visionis, vt sic, esset causa rerum. Ne autem in nomine scientiæ approbationis committatur æquiuocatio, est aduertendum scientiam, quæ approbationis dicitur solum addere supra scientiam affectum aliquem voluntatis ad rem scitam. Vnde fit, vt tam scientia simplicis intelligentiæ, quam visionis possit scientiæ approbationis denominari. Sic enim dici potest Deus habere de se ipso scientiam approbationis, quia complacet in se videndo se, & sic etiam scientia visionis, prout est de bonis, quæ facit ipse Deus potest dici approbationis, quia videndo opera sua complacet in illis, non iam affectu causatiuo, & operatiuo, sed solum affectiuo, & quasi cuiusdam gaudij. Aliter vero se habet voluntas diuina cum adiungitur scientiæ simplicis intelligentiæ, volendo, & determinando quid ex his, quæ per illam prænouit, factura est: tunc enim approbat id, quod vult per decretum, quo vult illud efficere, & causare, & tunc scientia sic terminata per voluntatem approbationis etiam dicitur, & in hoc sensu loquutus est D. Thom. in dicto loco, cum dicit talem scientiam esse causam rerum, & sic etiam nos de illa in hoc discursu loquemur.

Quid scientia approbationis supra scientiam addat.

20. *Probatur consequentia quod scientia visionis, &c.*

Hoc ergo posito, probatur secundo prior consequentia, quia scientia approbationis est ratione distincta, & prior, quam scientia visionis, sed scientia Dei secundum quod est causa rerum est scientia approbationis, vt D. Thomas expresse docuit, & reliqui Theologi infra citandi, ergo. Maior quoad priorem partem probatur, quia scientia approbationis vltra scientiam simplicis intelligentiæ non addit aliquid in ratione scientiæ, sed tantum addit applicationem, & determinationem voluntatis, vt D. Thomas dixit, at scientia visionis nostro modo intelligendi addit aliquid pertinens ad cogitationem, nempe peculiarem respectum ad res creatas, vt visibiles intuitiue secundum actualem, & exercitam existentiam, & ex parte voluntatis per se nihil addit: ergo plane distinguitur ratione cum fundamento in re scientia visionis à scientia approbationis. Et ita illas docte distinxit noster Ægidius à Præsentatione 1. 2. q. 2. art. 4. §. 4. *Sed vt hæc melius intelligantur aduertendum est, duplicem scientiam poni in Deo vnam visionis, quam vocant speculatiuam, alteram approbationis, quam practicam appellant quia est rerum causa.* Neque propterea quis existimet diminutam reddi diuisionem scientiæ in simplicis intelligentiæ, & visionis, quia (vt dixi) scientia approbationis nihil addit scientiæ simplicis intelligentiæ, quod ad rationem scientiæ pertineat, sed solum aliquid pertinens ad rationem causæ, ac subinde pertinens ad voluntatem per denominationem ab actu illius, vt declaraui. Et hinc facile probatur altera pars eiusdem Maioris, scilicet, quod scientia visionis sit ratione posterior, quam scientia approbatiois, quia scientia simplicis intelligentiæ prior est, vt constat, & immediate illi adiungitur voluntas ordinans, & determinans in scientia tales ideas, vt sint exemplaria rerum futurarum, & per hoc ipsum quasi formaliter seu denominatiue transit prior scientia in scientiam approbationis, & practicam, & nondum intelligitur scientia visionis, quæ ad res procedentes à scientia approbationis terminatur: est ergo posterior, & nullo modo potest esse causa. Tertio potest idem declarari, quia scientia visionis per se, & proprie non subiacet applicationi, & determinationi liberæ voluntatis ex parte ipsius scientiæ, vt sic dicam, sed solum ex parte obiecti, quatenus à voluntate Dei pendet, vt res fiat, vel non fiat, supposito enim, quod sit futura, vel quod sit, non pendet ex voluntate Dei, quin eam videat, sicut est, vel futura est, sed necessario eã videt, & ideo Deus necessario videt mala, si futura sunt, & determinationes liberas ipsius voluntatis diuinæ, quæ supponuntur quidem ex parte obiecti, nõ ex parte scientiæ, quasi applicando illam: at vero scientia simplicis intelligentiæ ex parte ipsius Dei applicatur ad opus per voluntatem liberam, & ab illa qua si pendet nostro modo loquendi, & per hanc applicationem scientia approbationis denominatur. Dices etiam scientiam simplicis intelligentiæ non pendere à voluntate in sciendo, sed in causando. Sed contra, nam hinc potius augetur vis rationis iudicio meo euidenter. Vnde argumentor quarto: nam illa scientia quæ est causa rerum, in Deo supponitur vt necessaria in ratione scientiæ, & causæ in potentia, & applicatur per voluntatem in ratione causę actualis ad extra, quia libere causatura est, & vtrumque optime cõuenit in scientiam simplicis intelligentiæ, vt est scientia simpliciter, & ars operatiua, vel scientia approbationis, & causat actu: at vero scientia visionis, vt talis est, non potest supponi in ratione scientiæ ante decretum liberum voluntatis, & illo decreto supposito, necessario sequitur: imo in illo præcipue habetur iuxta aliã sententiam, & postquam completa est in ratione talis scientiæ, non potest per voluntatem applicari ad causandum suum obiectum, quia iam non habet in illo quid causet: ergo talis scientia non potest esse scientia approbationis. Quinto scientia approbationis prius ratione est scientia indifferens, quam per voluntatem determinetur, & quasi approbetur in ordine ad causalitatem actualem: scientia autem visionis non est scientia indifferens, sed determinata ad id, quod futurum est: & ita non est capax determinationis, quam à voluntate recipiat, sed supponit determinationem factam à voluntate in obiecto talis scientiæ, & postquam completa est in ratione talis scientiæ, non potest vlterius determinari, vel applicari: ergo non est propria scientia approbationis, nec per voluntatem Dei constituitur in ratione scientiæ actualis.

3 *Probatio & declaratio.*

Obiectioni sit satis quar toq; en... ter prob... cō...

5. *Probatio.*

21. Vnde argumentor sexto in hoc puncto, quia scientia approbationis, & quæ est causa rerum, est scientia practica: sed scientia visionis non est scientia practica: ergo. Maior est D. Thomæ dicto art. 8. & 16. qu. 14. Minor patet ex dictis, quia scientia Dei constituitur in esse practicæ ex parte finis per determinationẽ voluntatis, & vt sic possit constitui, supponitur in esse scientiæ practicæ virtualiter, seu in potentia: vtrũque enim probatum est manifeste ex doctrina Diui Thomæ, & per se videtur clarum, quia nisi scientia supponatur, tam in esse scientiæ, quam in esse artis, seu virtutis actiuæ in suo genere, quomodo poterit per voluntatem ad aliquid faciendum applicar: inõ potest ergo practice applicari, nisi supponatur practica virtute. At scientia visionis non potest constitui per voluntatem in ratione practicæ actualiter, & ex parte finis, quia postquam scientia visionis in sua ratione completa est, nihil circa obiectum eius operandum relinquitur, nec potest amplius per voluntatem applicari: ergo in se nullo modo est practica in virtute, seu in actu primo, sed est quasi mera contemplatio rei factæ. Et ideo Patres supra citati merito illam cõparant visioni nostræ, qua rem præsentem intuemur quæ non immutat rem visam, neque aliquid agit in illam. Et similiter D. Thomas rem hanc explicat exemplo artificis humani, qui per artem est potens ad agẽdum, per voluntatem applicat artem, vt actualiter operetur, dirigendo potentiam exequentem, postquam vero imaginem, v.g. operatus est, videt, & contemplatur illam, quæ visio nullo modo practica est, nec iã potest applicari, sed est mera contemplatio, & in sola cognitione sistit. Sic ergo scientia Dei simplicis intelligentiæ est ars, per quam Deus operatur, applicatur autem per voluntatem, & postquam sic applicata

6. Probatur quia scientia visionis non est scientia practica.

cata operata est, siue per se, siue per voluntatem, siue per potentiam executiuam ratione distinctã, sequitur secundum rationis ordinem scientia visionis per modum intentionis simplicis: nullo ergo modo potest intelligi vt causa.

22. *Visionis sciẽtia res præsẽtes æternitati videt non facit.* Quarta ratio principalis sumi potest ex alio principio maxime recepto præsertim in Schola D.Thom. verissimo, si conuenienter intelligatur, nimirum Deum per scientiam visionis intueri res vt præsentes æternitati, quod etiam de præsentia secundum realem coexistentiam dicti moderni Thomistæ volunt intelligi: ergo coexistentia illa in æternitate supponitur ex parte rerum ad scientiam visionis Dei: ergo non facit illam, nec est causa illius, sed supponit illam & ratione illius omnes intuetur. Quod eodem modo procedit, etiamsi præsentia illa vt præuia ipsi scientiæ obiectiua tantum sit in actu primo. Et declaratur ex discursu D.Thomæ in 1.p.qu.14.artic.13. vbi inquirit rationem ex parte obiecti necessariam, vt Deus cognoscat futura contingentia, & quia non potest esse nisi res ipsa, vel prout est in causa, vel prout in se est, docet ad certam præscientiam non sufficere cognoscere contingentia in causis, sed oportere illa cognoscere in se ipsis, & sic dicit Deum præscire futura, *quia eius intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in s. a præsentialitate.* Et addit *Vnde manifestum est, quod contingentia infallibiliter à Deo cognoscuntur, in quantum subduntur diuino respectu secundum suam præsentialitatem.* Vbi etiam Caietan. dub. 1. & 2. ait, præsentiam illam in æternitate abstrahere à præsentia cogniti formaliter loquendo, & supponi ad scientiam Dei, vt ex parte obiecti sit capacitas terminandi scientiam certam, & infallibilem, vt in §. *Et confirmatur*, & ad 2. aperte declarat. Ergo iuxta D. Thomæ, & antiquorum Thomistarum doctrinam, scientia visionis, vt sic, non facit rem, sed factam intuetur: non est ergo causa propria futurorum. *Confirmatio* Et confirmatur, quia si hæc scientia esset causa, à qua habet res contingens vt sit futura, non oportuisset D. Thomam adeo laborare in explicanda ratione ex parte obiecti, qua possint hæc futura cognosci, vnica enim esset ratio, scilicet efficacia ipsiusmet scientiæ, quæ facit, vt futura licet contingentia, infallibiliter eueniant. Si enim ego efficaciâ meæ visionis possem facere præsentem hîc rem, quæ Romæ existit, facile esset rationem reddere, cur ego hic existens possem videre rem Romæ existentẽ, nimirum, quia vt ego illam hic videam, non esse necesse, vt supponatur hic præsens, quia ego visione mea possum illam facere hic præsentem: ita ergo ratiocinandum esset in Deo. At vero nec D.Thomas, nec fere vllus antiquorum Theologorum hanc causam reddidit, ob quam Deus præsciat futura, & reuera non satis mente concipitur, quomodo visio, vt visio intuitiua, faciat obiectum suum esse.

23. *Ab arcana processione Verbi à Patre ex cognitione intuitiua ipsiusmet Verbi improbatur cõtraria sentẽtia.* Potestq; amplius declarari, & vrgeri hæc difficultas ex alia, quam tractare solent Theologi de productione Verbi diuini: quærunt enim, an procedat à Patre ex cognitione intuitiua sui ipsius, mirumque in modum laborant in explicando, quomodo possit ex scientia intuitiua sui ipsius produci, & solum propter altitudinem mysterij, & quia productio illa mere naturalis est, credendo magis, quam intelligendo illam admittunt. Quomodo ergo credibile est, per scientiam visionis, per quam rem sibi præsentem intuetur, Deum facere illam sibi pręsentem, vt eam intueatur? vel quid est, quod nos in has angustias cogat, cum sit in Deo alia scientia, per quam intelligimus rem fieri, & deinde sic factam per scientiam visionis videri? Tandem isto modo optime, & iuxta sententias Patrum conciliantur futura contingentia cum diuina præscientia, quia mera intuitio non mutat modum existentiæ, vel effectionis rei visæ: at vero si illamet scientia est causa futuri vix potest intelligi concordia, quia scientia illa non est indifferens de se, sed determinata ad vnum, nam per illam ex duobus contradictorijs, vel contrarijs vnum determinatè futurum videtur, si autem hæc scientia facit obiectũ suum, non determinatur ab illo, sed determinat illud: repugnat autem actioni libere ab extrinseco agente ad vnum determinari, vt infra libro quinto ostendemus. Deinde vt scientia Dei determinet effectum futurum, oportet illam esse determinatam: peto igitur, vnde scientia visionis determinetur ad faciendum, vt hoc contingens potius, quam oppositũ sit sibi præsens. Aut enim habet hanc determinationem ex natura sua, & præcisa à voluntate: & sic omnia euenient ex necessitate quadam naturali, quia scientia illa necessario agit id, ad quod est ex natura sua determinata. Aut habet illam determinationem à voluntate Dei, & hoc etiam dici non potest: tum q̃a voluntas diuina non potest determinare intellectũ ad actum scientiæ, nec quoad exercitium, quia est purus actus, nec quoad specificationem, quia est euidẽs cognitio: tum etiam quia sic voluntas diuina media scientia visionis determinaret ad vnam voluntatem creatam, & sic non libere, nec cum indifferentia se determinaret. Concludimus ergo scientiam visionis, vt talis est, non esse causam futuri, quod per eam videtur, ac proinde causalem illam falsam esse. Quia Deus videt hoc esse futurum, ideo futurum est, si in propria vi causalis accipiatur, licet in vi illationis optima sit consecutio.

Tandem possumus hãc partem auctoritate Scholasticorum confirmare, quam in hunc vltimum locũ reseruaui, quia ex principijs, & rationibus Theologicis mens Theologorum in hoc puncto præcipue colligenda est. Et sic inprimis tribuimus hanc scientiam Diuo Thomæ, quia ex principijs eius ita colligitur, vt non videantur aliter posse consistere, vt declaratum est de illo principio. Quod futura præsciũtur à Deo, vt sunt præsẽtia æternitati, & ex illo, quod scientia simplicis intelligentiæ, vt transit in scientiam approbationis per determinationem voluntatis, est causa rerum. Item ex illo, quod illamet scientia simplicis intelligentiæ est de se practica virtualiter, & per adiunctam voluntatem constituitur practica actualiter, quod scientiæ visionis non competit. Item ex eo, quod illa scientia, quæ est causa rerum, supponitur voluntati operatiuæ, & habet illam adiunctam, vt applicantem illam ad opus, quod etiam non potest scientiæ visionis adaptari. Et hoc confirmant optima verba Diui Thomæ in secundo distinction. vigesima secunda quæstione prima, articulo primo. Sic enim ait. *Sciendum est, quod scientia secundum rationẽ scientiæ non dicit aliquam causalitatem, aliàs omnis scientia causa esset, sed in quantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causæ respectu rei operatæ, vnde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas diuinæ scientiæ.* Vnde inferius colligit, *Quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem, quæ imperat actum.* Et infra addit, scientiam Dei esse causam bonorum *secundum quod consequuntur formam diuinæ artis, & finem, non tamen quod respectu horum dicat perfectam causalitatem, nisi prout illi adiungitur voluntas.* Quæ omnia, & singula verba mirum in modum confirmant rationes à nobis factas, ac subinde assertionem. Nam prima propositio, quam D.Thomas de scientia profert, potest sub eadem forma ad scientiam visionis applicari, nam scientia Dei secundum rationem scientiæ visionis non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia visionis causa esset, quod falsum est, vt patet in scientia actuum liberorum ipsius Dei, & scientiæ peccatorum. Ergo vt sit causa, oportet, vt id habeat sub alia ratione ex aliquo adiuncto: neutrum autem dici potest. De primo patet, quia si alia ratio cogitari potest, maxime ratio artis, vt in verbis proxime subiunctis addit D.Thom. at ratio artis nõ cõuenit scientiæ visionis, vt videtur per se notum: tum quia ratio artis est naturalis Deo, & antecedit omnia decreta

24. Scholastica veritas ab Scholasticis confirmatur.

Principia verbis D. Thom. confirmantur.

decreta libera Dei, tum etiam quia scientia visionis terminatur ad ipsum artefactum. De secundo probatur ex vltimis verbis Diui Thomæ, quia scientiæ ad causandum non adiungitur nisi voluntas Dei: at voluntas Dei vt operatiua, & determinata ad operandum ad extra, non adiungitur scientiæ visionis, sed potius visio adiungitur illi, & supponit, vt etiam aduersarij maxime contendunt, & omnes fatemur, licet in diuerso sensu, vt supra explicatum est: ergo nullo modo secundum doctrinam D. Thomæ potest tribui scientiæ diuinæ, vt est visio rei futuræ, quod sit causa, cur illa futura sit. Neq; D. Thom. in 1. p. aliud dixit, vt respondendo ad argumenta dicam.

25. *Magist. probat visionis scientiā non esse causam factorum, & sequentes.* Præterea Magister in 1. d. 38. cap. 4. sic ait. *Dicimus scientiam vel præscientiam Dei non esse causam eorum, quæ fiunt, nisi talem, sine qua non fiunt, si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus.* Quæ verba simpliciter non nisi de scientia visionis vera esse possunt: nam licèt de scientia simplicis intelligentiæ, vt separata à voluntate, verum habeāt, quoad rationem causæ actualis, nihilominus, in potentia, & virtute etiam illa scientia secundum se, & vt est quædam ars, est causa, seu causatiua; scientia autem visionis, nec est ars, nec est aliud, quam mera notitia, non est ergo causa secundum Magistrum. Vnde Sanctus etiam Bonauentura, ibi artic. primo, quæstione prima, ait, posse sermonem esse de præscientia, quantum ad rem significatam, prout illo nomine significatur; vel quantum ad rem ipsam secundum se, & priori modo dicit non habere rationem causæ, posteriori autem modo esse causam. At vero per præscientiam vt significatam illo nomine, non videtur nudum nomen intelligendū, sed res ipsa, vt subest alicui p̄cisæ rationi significatę p̄ nomen p̄scientiæ, quæ non est alia, nisi scientia visionis. Nam quia hæc scientia in re non est alia, nisi ipsa scientia naturalis Dei, clarum est, rem importatam per illam vocem esse causam, tamen vt est præscientia, seu scientia visionis addit peculiarem respectum, & sub hac ratione, non habet rationem causæ, sed tantum scientiæ. Addit vero Bonauentura (quod pro præsenti controuersia notandum est) respectu futurorum, quæ Deus causat cum causa secunda, scientiam Dei etiam prout est causa futurorum, non esse totam causam, sed simul cum causa secunda, cui cooperatur. Vnde fit solam præscientiam, etiam si sub illa ratione causa esset, non tamen dici posse totam causam talium futurorum, seu futuritionis illorum, vt auctores contrariæ senteniæ intendere videntur. *Greg. expressius docet.* Expressius docet hanc sententiam Greg. eadem distinct. 38. qu. 2. art. 3. ad tertium principale, vbi dicit causalem hanc propositionem, quia Deus præscit, ideo res futuræ sunt, si sit causalis, & non æquiualens præcise conditionali, absolute negandam esse, quia præscientia non est causa, & vtitur exemplis Augustini, & Boetij de scientia nostra, & prædictione rei futuræ. Marsilius vero quæst. 40. articul. 2. in vltima eius parte licet non attingat in terminis quæstionem hanc de causalitate scientiæ visionis, tamen in suppositione 2. causalitatem tribuit scientiæ, quam vocat dispositionis, seu approbationis, quam dicit supra scientiam simplicis intelligentiæ solam voluntatem addere, & postea subiungit præscientiā, & loquens de futuris à causa libera, dicit in suppositione quinta præsciri æternaliter, *ex immensitate scientiæ diuinæ prævidentis quid, qualiter, & quomodo, & quando cuiuslibet creata voluntas se debeat bene, & male determinare.* Quia ita se habet, vt sentit, scientia visionis ad futura, quæ videt, sicut scientia simplicis intelligentiæ ad possibilia, scilicet, vt pura scientia, & non vt causa. Vnde etiā comparat illam cognitioni nostræ respectu præsentium, in quibus per scientiam nostrā nullam mutationem facimus. Eodem modo loquitur Ægidius in eadem dist. qu. 1. vbi inter alia dicit, Dei voluntatem esse immediatam causam productionis rerum, & scientiam non esse causam, nisi media voluntate, & prout per illam extenditur ad praxim, quæ non possunt scientiæ visionis applicari, & in d. 40. q. 2. art. 2. dicit, præscientiam esse suppositionem consequentem, non antecedentem. Ex quo principio aperte sequitur non esse causam, vt supra declaratum est. Multoq; magis idem sequitur ex sententia Durandi in eadem dist. qu. 1. dicentis, solam potentiam Dei executiuam esse proximam causam effectuum, & illam proxime applicari à voluntate, scientiam vero solum remote concurrere, dirigendo per modum prudentiæ, vel artis. Deniq; non immerito allegatur pro hac parte Alensis in 2. q. 24. memb. 2. Nam inquirens, an præscientia Dei sit causa rerum, respondet, vt est scientia simplicis notitiæ, non esse causam, vt vero est approbata, ratione approbationis posse dici causam. Ex qua responsione constat, nomine præscientiæ non intelligere scientiam visionis, cum sub illa comprehendat sciētiam simplicis intelligentiæ. Loquitur ergo absolute de scientia Dei & illi, vt coniunctæ voluntati, tribuit totam causalitatē. Et similem doctrinam habet q. 32. membr. 3. Vnde tacendo semper de scientia visionis, illam profecto omittit, tanquam omnino à causalitate alienam, & consequentem secundum rationem post totam causalitatem Dei circa id, quod per illam præscitur. Imo si præscitum sit futurum à voluntate creata, non solam causalitatem voluntatis increatæ, sed etiam causalitatem creatæ voluntatis vt futuram, seu coexistentem æternitati talis præscientia præsupponit. His addo Vuald. lib. 1. Doctrin. cap. 25. num. 10. vbi referendo Hieronymum, ait. *Non ex eo, quod Deus scit futurū aliquid, ideo futurum est.* Et similiter huic sententiæ cōsentit Ioannes Arbor. approbando dictum Origen. tom. 1. Theosop. l. 4. c. 11. circa finem. Deniq; ex modernis auctoribus præter nostros scriptores omnes, hanc sententiam constanter docet Ferdinand Mascare. l. de Auxil. disp. 2. p. 6. n. 13. & Alexand. Pesant. 1. p. q. 14. art. 8. Et eandem sententiam (quamuis punctum non disputet) supponit plane Diotaleu. in sua disp. de Scient. conditionata. In qua simul explicat rationem, & modum cognoscendi omnia futura cōtingentia, etiam absoluta, semperq; supponit res futuras secundum suum esse supponi vt productas ante scientiam visionis, quod esse nō potest, nisi scientia visionis est causa earum. Imo in capit. 6. in propositione 3. de futuris contingentibus absolutis docet, præscientiam visionis horum futurorum adeo esse independentem, & quasi alienam à causalitate, vt si per impossibile actus voluntatis nostræ liber non penderet à diuina voluntate, si Deus haberet eandē perfectionem intelligendi, quam nunc habet, eodem modo intuitus eius æternus actum futurum videret, vt suæ æternitati præsentem, quam propositionem late prosequitur, & in doctrina D. Thomę putat esse verissimam. Ex illa vero aperte sequitur, scientiam visionis, vt talis est, valde alienam esse à ratione causæ, & hoc sensisse illum auctorem, quod nunc solum intendimus, quicquid sit de illa hypothetica propositione.

Per hæc igitur existimo, satis esse demonstratum, propositionem illam causalem, *Quia Deus præscit futura, ideo futura sunt*, intellectam de scientia visionis, vt talis est, falsam esse, idq; magno pondere rationis, & auctoritatis fundatum esse. De altera vero causali, *quia res futura est, Deus illam præscit*, dicam in vltimi argumenti solutione. Solum ergo superest, vt alterius sententiæ motiua expendamus. 26. *Optima ex superioribus illatio.*

Primum sumebatur ex auctoritate Scholasticorū, ex quibus Magister, & Bonau. nostræ sententiæ non repugnant, imo fauent, vt ostendimus. Alber. autem in dicto art. 1. obscurius loquitur, nam distinguendo præscientiam à scientia dicit, præscientiam esse causam aliquorum futurorum, quamuis non omnium, quia non est causa malorum, sed bonorum. Sed licet non cogamur eius auctoritatem sequi, quia vero nō loquitur 27. *Ad primæ opinionis auctores præsertim in Alber. illustratio.*

loquitur expresse de scientia visionis, vt talis est, dicere possumus loquutum esse de illa materialiter vt est scientia approbationis. Eadem enim scientia simplicis intelligentiæ, adiuncta voluntate, induit rationem scientiæ approbationis, & actualis causæ; per quam habet res, quod sit futura, & inde resultat itatim proprius respectus, secundum quem illa eadem scientia visionis appellatur. Illam ergo scientiam, vt iam est sub voluntate, vocauit Albertus præsciētiam. Sic enim distinxit. *Scientia Dei potest esse duplex, scilicet, simplicis notitiæ & approbationis,* & priorem dicit, non esse præscientiam, quia non respicit futurum, posteriorem autem sub præscientia comprehendi, & ideo illi causalitatem tribuit.

28. *D. Thomas sua ipsemet doctrina se explicat.* De D. Thom. autem sententia satis dictum est: quæ vero in contrarium inducuntur ex 1. p. qu. 14. parum obstant illi parti, seu propositioni, quam nunc disputamus. Nam in artic. 8. ad 1. in priori parte eius, quia Origen. dixit scientiam Dei non esse causam futurorum, exponit eum loquutum esse secundum rationem scientiæ, & addit. *Cui non competit ratio causalitatis nisi adiuncta voluntate,* & ita videtur exponere Origenem de scientia simplicis intelligentiæ. Sed quicquid sit de expositione Origenis (nam fortasse potius de scientia visionis, vt tali, loquutus est) D. Thom. ibi non scientiæ visionis, sed scientiæ approbationis causalitatem futurorum tribuit. De altera vero parte illius solutionis infra dicam. In solutione vero ad 3. de eadem scientia approbationis loquitur, de qua in articulo fuerat loquutus, considerat enim illam vt ártem, per quam Deus operatur, non vt simplicem intuitionem rerum factarum. Et de eadem scientia loquitur in ar. 16. cum dicit scientiam Dei esse practicam. Nam scientia visionis, cum supponat rem factā in æternitate, non potest esse practica respectu eiusdem, sed simplex intuitio, sicut est respectu malorum in quo respectu eadem profecto est ratio etiam bonorum.

29. *Aug. Magister explicat loqui de scientia simplicis intelligētiæ.* Ad Augustinum Magister, & alij dicunt Augustinum esse loquutum de scientia approbationis. Et in primo quidem loco non loquitur Augustinus de rebus futuris, sed de rebus creatis. Sic enim loquitur: *Non enim hæc quæ creata sunt, ideo sciuntur à Deo, quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter à Deo sciuntur.* Non ergo loquitur de rebus futuris, vt futuris, sed materialiter (vt aliqui loquuntur) de rebus ipsis, quæ aliquando fiunt. Vnde non loquitur de scientia visionis, sed de scientia simplicis intelligentiæ, vt ex antecedentibus constat: loquitur enim de Verbo diuino, quod est perfectum, & cui nihil deest. *Et ars quædam* (ait) *omnipotentis, atq; sapientis Dei plena omnium rationum incommutabilium.* Et infra. *Ibi nouit omnia Deus, quæ fecit per ipsum, &c.* Ipsam ergo naturalem scientiam Dei dicit esse causam, per quam facit omnia. Atq; eodem modo exponendū est, quod in secundo loco ait de creaturis. *Ideo sunt, quia nouit,* vel *quia sciuit, creauit,* semper enim de naturali scientia loquitur, vnde addit. *Non enim nesciuit, quæ fuerat creaturus.* Loquitur ergo de illa scientia, quæ supponitur vt necessaria ad creandum. Intelligit autem esse causam de se in actu primo, in actu autem secundo adiuncta voluntate. Ac propterea Magister exponit. *Ideo sunt quia nouit, id est, quia scienti placuit, seu quia sciens disposuit.* Scientia autem, quam voluntas supponit vt de futuris disponat, scientia est simplicis intelligentiæ, non visionis. In tertio vero testimonio magis videtur loqui Augustinus de præscientia futurorum, nam & vtitur præsciendi verbo, & præmittit verbū volendi: sic enim ait *Voluntates nostræ tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque præsciuit.* Posset tamen etiam exponi de scientia simplicis intelligentiæ, quæ lato modo solet etiam dici præscientia, quia etiā præcedit res, vt futuras, vel etiam, quæ præsupponitur voluntati. Vnde cum postea subdit voluntates nostras tantum esse valituras, quia Deus id præsciuit,

Vesantius supra.

subintelligendum est, *& voluit.* Præsciuit enim Deus vires omnes, & virtutes, quas illis conferre poterat, & tales, ac tantas dare voluit, & ideo tantum valituræ sunt. Aut si velimus de propria præscientia causalem illam intelligere, non dicit causalitatem respectu rei in futuro esse; sed respectu certitudinis veritatis de futuro. Dixerat enim Augustinus, *Quidquid valent certissime valent, & quicquid facturæ sunt omnino* (id est indubitanter) *facturæ sunt,* quia ita præscitæ sunt, & præscientia Dei non potest non esse certissima, & ab illa recte denominantur res certissime futuræ, certitudo enim in rebus, formaliter loquendo, non est nisi denominatio ab aliqua certa scientia.

Ad verba Gregorij aliqui respondent, Gregorium non loqui de existentia rerum, sed de præsentia, ita vt sensus illius causalis sit, Deum non ideo cognoscere res, quia illi sunt præsentes, sed potius quia cognoscit illas, eas habere præsentes, præsentia vtique obiectiua, quam habent in æternitate. Docet enim ibi Gregor. in Deo non tam esse præscientiam futurorū, quam scientiam, *Quia Deo,* inquit, *futurum nihil est, quia omne quod nobis fuit & erit, in eius conspectu præsto est.* Et infra. *Præscius dicitur, quamuis nequaquam futurum præuideat, quod præsens videt.* Et statim adiungit: *Nam & quæq; sunt non ab æternitate eius, ideo videntur quia sunt* (vtique in sua reali existentia) *sed ideo sunt* (vtique in æternitate præsentia) *quia videntur.* Qui est satis probabilis sensus, intelligendus tamen est de præsentia, vt ita dicam, actuali: nam aptudinalis ex parte obiecti supponitur, vt supra dixi. Dici etiam optime potest, Gregorium solum voluisse docere, Deum non accipere scientiam à rebus, sed ex se, & ex sua infinitate, & æternitate habere, vt omnia eodem modo intueatur, quia eadem scientia, qua res omnes producit, easdem intuetur, & in hoc sensu dicit, *Ideo sunt, quia videntur,* non quia visio, vt visio, sit ratio causandi illas, sed quia eadem met scientia, quæ est visio, est causa illarum. de Boetio iam satis dictum est. 30. *Vazquez supra. Gregorius explicatur.*

Ad primam rationem negatur antecedens; & in contrarium retorquetur, quia scientia visionis, vt talis est, non est practica, sed speculatiua, vt ostensum est, & ideo non est causa sui obiecti, & per modum artis, quia supponit obiectum factum per scientiam Dei, tāquam per artem rerum factibilium. Dico autem *sui obiecti, & per modum artis,* quia si præscientia vnius rei comparetur ad alium effectum, potest dici causa eius, non immediata, nec per modum artis, nec vt proprium principium physicæ effectionis, sed remote, & per modum prudentiæ, vel potius experientiæ, quę interdum prudentiæ ministrat, vt nostro modo res diuinas explicemus, subintelligendo semper, imperfectionibus remotis. Sic enim præscientia peccati, v. g. inducit iudicium, & consequenter voluntatem puniendi illud, & hac ratione illa scientia culpæ dici potest causa punitionis, neq; ad hoc refert quod sit speculatiua, quia, vt dixi, est per modum experientiæ, quæ ad praxim, & prudentiam vtilis est. Nam iudicium practicum in aliquo speculatiuo fundatur. Hîc autem loquimur de scientia visionis respectu sui proprij obiecti, illius enim non est causa, nec practica cognitio, sed mera intuitio. Ad probationem autem primam negatur assumptum, sc. sciētiam simplicis intelligentiæ esse speculatiuam, & non practicam. Hæc n. posterior pars falsa est: nam si sciētia simplicis intelligentiæ secundum se, ac pręcise spectetur, vt præcedit actum liberum Dei, sic est practica in actu primo respectu effectionis ad extra, quia est ars rerum factibilium, omnis autem ars practica est, saltem in actu primo, seu virtute, vt D. Thomas dicit, quod perinde est: si vero consideretur, vt substans voluntati liberæ exequenti productionem rerum ad extra, sic est practica in actu secundo, quia simul cum voluntate concurrit, dirigendo tanq; exemplar rei faciēdæ. Altera vero ꝓbatio in æquiuocatione versatur: nam ex scientia Dei absolute argumentatur ad 31. *Ad præcipuā rationem respondetur. Aequiuocatio tollitur.*

tur ad ſcientiam viſionis, quæ poteſt dici argumentatio ab vniuerſali ad particulare affirmatiuè, ſeu ex puris particularibus, ſeu materiali ad formale. Itaque in forma reſpondetur negando antecedens: nam ſcientia viſionis opponit ſuum obiectum, quod etiam probatione ibi addita conuincitur, quia intuetur res vt præſentes æternitati; ac ſubinde vt factas in eadem æternitate; ſupponit ergo cauſalitatem earum, ad quam quidem ſuo modo operatur ſcientia Dei, non tam vt eſt viſionis, ſed vt eſt ſcientia approbationis. Quia tamen vtraque ſcientia in re vna eſt, & indiuiſibilis, eadem ſcientia Dei cauſando res illas intuetur, nihilominus tamen illa duo reſpectus ratione diſtinctos dicunt, & ratio viſionis ſupponit rationem cauſæ, non conſtituit.

32. *Ad 2. rationem ſolutio.* Secunda ratio ex dictis ſoluta eſt: iam enim oſtendimus, quo modo ſcientia ſimplicis intelligentiæ ſit cauſa rerum, vel in virtute, ſeu actu primo, ſi præciſe ſpectetur, vel in actu ſecundo, ſi coniuncta voluntati in ſcientiam viſionis tranſeat. Vnde licet ſcientia Dei adæquate diuidatur in ſimplicis intelligentiæ, & viſionis, illud maxime verum eſt in ratione ſcientiæ: nam in ratione cauſę actualis additur ſcientia approbationis; vel ipſamet ſcientia ſimplicis intelligentiæ ſubdiuiditur quaſi duos habens ſtatus ante, vel poſt decretum liberum voluntatis. Ad primam verò confirmationem iam dictum eſt ex eodem loco D. Thomæ ibi allegato ſcientiam ſimplicis intelligentiæ ex ſe practicam eſſe virtualiter, ſeu in actu primo, compleri autem per voluntatem, per quam ad operandum actu applicatur. *Ad 1. Confirmationem.* Ad ſecundam confirmationem dicimus primo, ſcientiam ſimplicis intelligentiæ non eſſe liberam à ratione ſcientiæ, eſſe autem liberam in ratione cauſæ, & hoc ſolum in illa confirmatione probari. *Ad 2. confirmationem dupliciter reſpondemus.* Deinde addimus ſcientiam viſionis, neque in ſe eſſe formaliter liberam, cum non ſit actus voluntatis, neq; etiam denominatiue eſſe liberam ab actu voluntatis quaſi mouēte, vel applicante intellectum ad illam ſcientiam, vt declaraui. Solum ergo dici poteſt libera quaſi antecedenter, quia obiectum, circa quod verſatur, liberum eſt. Hic autem modus libertatis nihil confert, vt poſsit eſſe cauſa rerum, quia potius ſupponit rem libere futuram, & inde noſtro modo loquendi, neceſſariò quaſi reſultat reſpectus, qui connotatur in ſcientia Dei, cum viſionis appellatur: ſcientia autem, quæ eſt libera in ratione cauſæ debet ita denominari à volunta applicante illam ad cauſandum, quod optime conuenit in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ſeu approbationis, non in ſcientiam viſionis, vt declaraui.

33. *Capitis 2 ... & ... ... dubi- ... propo- ...tur.* Terta ratio poſtulat alteram partem, quam propoſui de alia propoſitione, quia res ſunt futuræ præſciuntur à Deo, an poſsit admitti in vi cauſalis, & non tantum in vi illationis. Nam D. Thomas ſupra ſimpliciter illam negat in priori ſenſu, & Originem illo modo loquentem in poſteriori ſenſu exponit. Auguſtinus etiam, & Gregorius abſolutè illam negant, quos Magiſter in 1. d. 38. ſequitur, & Albertus ibi art. 3. Et ducuntur, quia omnis ſcientia Dei eſt increata, immutabilis, & æterna, & ideo non poteſt habere cauſam, præſertim creatam, mutabilem, & temporalem. At vero D. Hieronym. Origen. Damaſcen & alij Patres ſupra citati illam cauſalem ſimpliciter admittunt. Nec videntur ſufficienter exponi ſecundum illationem tantum, ita vt cauſalis illa ad conditionalem reducatur, nam in illo ſenſu etiā altera propoſitio, *quia Deus ſcit rem futuram, ideo futura eſt*, eſſet admittenda, quia in ſenſu conditionali veriſsima eſt. At verò dicti Patres vnam admittunt, & alteram negant: ergo loquuntur in ſenſu pluſquam conditionato. Et ita illam admittunt Bonauent. Gregorius, & alij Doctores ſupra citati. Ratio autem reddi poteſt, quia per illam cauſalem propoſitionem non denotatur cauſa phyſica ſcientiæ Dei, ſed tantum ratio obiectiua, quæ non repugnat Deo: nam etiam in ſcientia ſimplicis intelligentiæ Deus ſcit tales creaturas, quia poſsibiles ſunt, & non ideo ſunt poſsibiles, quia ſcit illas. Et in diuina voluntate etiam datur ratio obiectiua, amat enim ſeipſum, quia eſt bonus, imò & creaturas amat propter bonitatem ſuam.

In hoc puncto exiſtimo controuerſiam eſſe in modo loquendi: nam poſteriores auctores ſolum intendunt ad ſcientiam viſionis neceſſarium eſſe, vt præſupponatur obiectum ſcibile, & verum ſecundum aliquam determinatam veritatem, vnde quia hæc ſcientia de rebus futuris neceſſario ſupponere debet, quod ſint futuræ, quia niſi hoc ſupponatur, non erit obiectum ſcibile, & conſequenter nec poterit eſſe ſcientia. Si autem id ſupponatur neceſſariò reſultat talis ſcientia, vt noſtro modo loquamur. Neque aliud genus cauſalitatis tribuunt futuris reſpectu ſcientiæ Dei, optimè enim norunt, nec Deum accipere ſcientiam à rebus ſicut homines, neque fieri aliquod augmentum reale in ſcientia Dei ex eo, quod res ſint futuræ, ſicut fit in Angelis, quando effectus contingentes vident: nam licet ab illis non accipiant ſcientiam, creſcunt ſaltem in actuali ſcientia. Deus autem non ita, ſed eadem ſimpliciſsima, & naturali ſcientia ſine vlla additione reali videt res, ſi ſupponantur futuræ, & ſine vlla diminutione non videret illas, ſi non eſſent futuræ, vt rectè attigit Hugo de Sancto Victore lib. 1. de Sacrament. p. 2. cap. 14. 16. & 18. Hæc ergo doctrina vera eſt, quam D. Thomas, & alij Patres non negarent, ſed quia illa nota cauſalis aliquid amplius indicare poteſt, modum loquendi ſimpliciter non approbant. Et in rigore melius dicitur, rem eſſe futuram ſupponi ordine rationis ad ſcientiam viſionis, vel vt conditionem neceſſariam, ſicut dixit Magiſter, vel vt terminum, quo poſito cum fundamento, reſultat relatio, & ideò ſicut in relatiuis non dicimus, vnum referri ad terminum, quia terminus exiſtit, ſed exiſtente illo, aut non ſine illo, ita in præſenti melius dicemus, vt Deus præſciat futura, neceſſarium eſſe, vt ſupponantur futura: nam ſi non eſſent futura, non præſcirentur, vt dixit Hugo ſupra. Et in hoc ſenſu reducitur illa cauſalis ad cōditionalem, non quancumque, ſed talem, quæ fundetur in hypotheſi neceſſariò prę ſupponenda, & ideo altera cauſalis, *quia Deus ſciuit, hoc erit*, etiam in hoc ſenſu non admittitur quia ſcientia viſionis nullo modo ſupponenda eſt, vt res ſit futura. 34.

INDEX CAPITVM PROLEGOMENI TERTII.

De communi ratione gratiæ, & varijs modis, seu membris, aut significatis eius.

LIBER

PROLEGOMENON III.

DE COMMVNI RATIONE GRATIÆ, ET VARIIS MODIS, SEV MEMBRIS, AVT SIGNIFICATIS EIVS.

CAPVT PRIMVM.

An gratia, de qua in præsenti agitur, sit donum Dei gratuitum?



1. POst explicationem liberi arbitrij, quod est veluti gratiæ fundamentum, duo de gratia ipsa præmittenda videntur. Vnum est, quid nomine gratiæ in præsenti intelligatur, magis quid nomē significet, quam quid res ipsa sit, declarando. Aliud est, varia genera gratiarum distinguere, tum vt nonnullas gratias, quæ ad præsentem doctrinam non pertinent, separemus; tum etiam vt terminos, varios explicemus, quibus postea nobis vtendum est, vt ita sit expeditior disputatio. Tum denique vt hæreticorum deceptiones vitemus, qui sub varijs huius vocis amphibologijs suos errores introducere conantur.

2. *Quid hic nomine gratiæ intelligatur.* Prima igitur vocis, gratiæ, etymologia ex eo sumpta videtur, quod gratis datur, Significauit hoc Aristotel. libr. 2. Rhetori. ad Theodect. cap. 7. dicens, gratiam esse, *per quam dicuntur rogati gratis aliquid facere, non pro re aliqua, neque vt sibi quicquam, qui faciunt, subueniant, sed vt cui faciant.* Et, quod caput est, hanc gratiæ proprietatem supponit Apostolus ad Roman. 11. cum dixit. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia,* quia nimirum, si ex operibus esset, non gratis daretur, ac subinde gratia non esset. Est ergo de ratione gratiæ, vt gratis detur. Vnde etiam cap. 4. dixit. *Ei, qui operatur, merces non deputatur secundum gratiam, sed secundum debitum,* vtique quia quod soluitur vt debitum, nō gratis datur. Vnde etiam est illud Augustini tract. 3. in Ioann. *Quid est gratia? gratis data. Quid est gratia? donata, non reddita,* & serm. 61. de Verb. Domini cap. 1. *Ideo gratia, quia gratis datur.* Et similia habet in Psalm. 49. in fine, & alibi sæpe, dicta testimonia Pauli expendens. Eandemque gratiæ etymologiam notauit Isidor. libro septimo. Etymolog. capit. 3. Qui etiam ob hanc causam in Comment. ad libr. 1. Reg. cap. 10. gratiam lacti matris comparat. *Quia lac,* inquit, *est in carne gratuitum, vbi mater non quærit accipere, sed satagit dare: hoc mater gratis dat, & contristatur, si desit, qui accipiat.* Quomodo autem hæc etymologia seu denominatio gratiæ per quandam excellentiam, seu antonomasiam in propriam Dei gratiam, de qua tractamus, conueniat, in discursu materiæ, & præsertim in lib. 4. explicandum est.

3. *Gratia, 1. donum gratis datum, quod ad duo reducitur significanda.* Ex hac etymologia colligimus primum, & quasi genericum gratiæ significatum esse idem, quod donum gratis collatum. Quia verò hæc dona multiplicia esse possunt, ideo diuersa esse possunt genera gratiarum, de quibus ait Paulus 2. Corint. 9. *Potens est autem Deus, omnem gratiam abundare facere in vobis,* & ca. 12. *Diuisiones gratiarum sunt, &c.* Ad duo verò capita omnes gratiæ reducuntur, pertinentque ad duo prima significata ex tribus, quæ posuit D. Thom. 1. 2. qu. 110. art. 1. Primo enim gratia significat amorem, nam est primum donum, quod ab aliquo alteri conferri potest, soletque non solum gratis exhiberi, sed etiam esse radix aliorum donorum, ac beneficiorum, quæ gratis donantur, vt ibidem D. Thomas notauit. Et sumitur ex illo Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mūdum vt filium suum vnigenitum daret.* Hinc ergo nomen gratiæ significare solet in Scriptura amorem, vt in illis locis, in quibus dicitur homo *inuenisse gratiam apud Deum,* vt de Noe dicitur Genes. 6. & de Moyse Exod. 23. Et de Virgine Luc. 1. Et in eis etiam, in quibus vnus homo dicitur gratiam apud alium inuenire, vt Genes. 30. *Inueniam gratiam in conspectu tuo,* Et Exod. 3. *Dabo populo huic gratiam coram Ægyptijs,* & apud Latinos sunt phrases similes in vsu, sic enim dicitur quis inire gratiam cum aliquo, vel recipi, esse, aut restitui in gratiam illius, id est, in beneuolentiam, vel amicitiam eius. Secundo verò significat gratia dona, quæ ex amore gratis dantur, quæ significatio est frequentissima in Scriptura, Ephes. 4. *Vnicuique nostrūm data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Rom. 5. *Non sicut delictum, ita & donum, si enim vnius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia vnius hominis Iesu Christi in omnes abundauit,* & cap. 12. *Habentes donationem secundum gratiam, quæ data est vobis, &c.*

4. *Id quod amorem gignit analogice gratia vocatur.* Occurrit autem notandum circa has duas significationes, ex prima ortum videri, vt proprietas, vel conditio personæ, quæ illam reddit amabilem, seu illi amorem, ac beneuolentiam cōciliat, gratia vocetur, vt pulchritudo, seu elegantia, & corporis ornatus gratia dici solet, iuxta illud Prouerb. vlt. *Fallax gratia, & vana est pulchritudo, &c.* Et similiter orationis venustas gratia vocari solet, iuxta illud Ecclesiastici. 6. *Verbum dulce multiplicat amicos, & lingua eucharis* (id est gratiosa) *in bono homine abundat,* & Psalm. 44. *Diffusa est gratia in labijs tuis.* Cui consonat illud Luc. 4. *Mirabantur in verbis gratiæ, quæ procedebant de ore ipsius.* Quamuis etiam possint verba gratiæ dici, quæ alijs proficiunt, & ad eorum salutem sunt vtilia, iuxta illud ad Ephes. 4. *Sit sermo bonus ad ædificationem fidei, vt det gratiam audientibus.* Hic autem locum habet differentia inter amorem diuinum, & humanum, quam D. Thomas supra notat, quod amor humanus supponit in obiecto bonitatem quam amat, & ideo illa bonitas, seu pulchritudo, quæ in vna persona supponitur, vt alterius amorem sibi conciliet, non potest dici proprie gratia respectu illius, quia nullo modo est donum gratis ab illo collatum, sed solum ita vocatur per quandam analogiam, quia est incentiuum quoddam amoris, & complacentiæ, quæ est quædam gratia proprie dicta in prima significatione superius posita.

At verò

At verò amor diuinus non ſupponit obiectum bonum, ſed facit, ideoq; donum illud, quod hominem reddit amabilem Deo, propriiſsimè dicitur gratia ſecundo modo ſupra poſito, ſcilit, quia eſt donum gratis Deo collatum; de quo maximè intelligitur illud Ioann. 1. *Plenum gratiæ & veritatis.* & illud, *Gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt, &c.* & ſimilia. Et hæc eſt gratia, de qua potiſsimè in hac materia tractamus, ſub qua tamen multa comprehenduntur, quæ in ſequentibus diſtinguemus.

5. *Gratitudo gratia dicitur.* Prius autem notare oportet tertium nominis gratiæ ſignificatum à D. Thoma ſupra traditum, & à pręcedentibus deriuatum: nam quia beneficium gratis collatum gratia eſt, & beneficij acceptio gratitudinem poſtulat, ideo gratitudo etiam ipſa, ſeu gratiarum actio gratia vocata eſt, quaſi gratia pro gratia. Atque hoc modo dixit Dauid. 2. Reg. 2. *Retribuet quidem vobis Dominus miſecordiam, & veritatem, ſed & ego reddam gratiam, &c.* Et cap. 15. *Oſtendiſti gratiam & fidem.* Et hoc etiam modo videtur ſumi à Paulo ad Coloſſ. 3. dicente. *In gratia cantantes in cordibus veſtris Deo*, id eſt, in gratiarum actione, vt exponit Anſelmus, & conſonant D. Thomas, & Adam. Item ex Corinth. 10. ibi. *Si quid ego cum gratia participo*, id eſt, cum gratiarum actione. Et hinc ortum eſt illud Sophoclis, *Gratia gratiam parit*, quia beneficium gratis collatum gratitudinem poſtulat, & inde etiam apud Latinos ortæ ſunt phraſes illæ *habere gratiam*, vel *referre*, aut *agere*. Et in eadem ſignificatione ipſam virtutem gratitudinis gratiam appellauit. D. Thomas 2. 2. q. 106. art. 1. cum Ciceron. libr. 2. de Inuent. prope finem, & Auguſtino lib. 83. Quæſtion. q. 31. vbi ſic ait. *Gratia eſt, in qua amicitiarum, & officiorum alterius memoria, & remunerandi voluntas continetur.*

6. *Deus gratiam dare, ſed accipere minimè poteſt.* Inter has verò gratiæ ſignificationes, ſeu ſignificata ipſa ad Deum comparata, eſt obiter notanda differentia, quod gratia priori modo ſumpta pro dono gratuito habet locum in Deo actiuè, non paſsiuè; accepta verò poſteriori modo habet locũ in Deo paſsiuè, ſeu obiectiuè, non auctiuè, id eſt, Deus poteſt gratiam facere, id eſt, gratuitum donum donare, non verò recipere. Priors pars prioris membri nota eſt, quia Deus eſt primum principium bonorum omnium, quæ in omnibus alijs rebus inueniuntur, & conſequenter eſt fons omnium gratiarum, vt in ſequentibus ſæpius oſtendetur. Poſterior verò eiuſdem membri pars etiam eſt certa: nam (vt ait Paulus ad Roman. 11.) *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Nemo enim poteſt beneficium gratuitum facere Deo, ſed obſequium pro priori beneficio accepto reddere. *Quoniam ex ipſo* (ait Paulus) *& in ipſo, & per ipſum ſunt omnia* Et ideò qui aliquid Deo tribuit, ab ipſo habet, vt vt tribuat, & conſequenter non tribuit, ſed retribuit, & propterea donum Deo collatum nõ poteſt habere rationem gratiæ, quam homo Deo faciat, id eſt, beneficij gratuiti, ſed retributionis, & obſequij debiti. Quia ſemper ad illum dicere poſſumus, & debemus. *Tua ſunt omnia, & quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* 1. Paralip. 29. Item benefactor, propriam gratiam facit, ſub ea ratione ſuperior eſt recipiente, nam eſt cauſa alicuius boni illius; Deus autem ſub nullo reſpectu poteſt eſſe homine inferior: ergo non poteſt ab illo recipere beneficium, ſed illi conferre. Denique ideò nulla eſt in nobis virtus, quæ inclinet ad beneficium præſtandum Deo, ſed ad colendum, & honorandum, & gratias agẽdum illi debitas pro beneficiis acceptis: & eadem ratione ipſummet amorem, tanquam debitum illi reddimus, neque in diuino obſequio poteſt vnquam homo facere aliquid vltra debitum ſaltem ob gratitudinem, vel religionem. In quo multum ſemper differt inter Deum, & hominem, etiam ſi homo vt Dominus ad ſeruum ſuum comparetur. Ac propterea Deus nunquam eſt capax recipiendi gratiam, ſed præſtandi.

7. Et hinc facile probatur alterum membrum quoad vtramque eius partem. Prior enim, ſcilicet Deum eſſe capacem gratiæ poſteriori modo acceptæ, per ſe nota eſt, & ex dictis manet probata, quia illi maximè gratiæ debentur pro acceptis beneficijs, & ita hæc gratia ad Deum eſt vnus potiſsimis actibus Religionis, vt ſuo loco diximus cum D. Thoma 2. 2. q. 83. art. 17. & qu. 106. art. 1. ad 1. At verò è conuerſo, ſeu actiuè Deus non eſt capax gratiæ, ſeu gratitudinis, aut gratiarum actionis, vt ex dictis etiam concluditur. Quia Deus non eſt capax gratiæ, id eſt, beneficij gratuiti recipiendi, vt oſtenſum eſt; ergo nec eſt capax gratitudinis, ſeu gratiarum actionis. Patet conſequentia, quia vt D. Thomas dixit 2. 2. q. 110. art. 1. ad 1. ex beneficijs gratis ab vno exhibitis gratiarum actio in alio conſurgit; ablato ergo fundamento, & quaſi obiecto, non poteſt habere locum actus. Vnde licet Deo aliæ virtutes tribuantur, vt miſericordia, iuſtitia, charitas, &c. gratitudo nunquam illi tribuitur, neque in Scriptura, neque à Patribus, neque à Theologis. Vnde fit, obligationem, quam Iuriſperiti antidoralem vocant, non habere locum in Deo, illa enim ex beneficio accepto oritur, eique opponitur, & ideò *antidora* dicitur in l. *Sed et ſi.* 27. §. *Conſuluit.* ff. de Petit. hæred. Cum ergo Deus non ſit capax beneficij recipiendi, nec antidoralem donationem facere poteſt, licet vt ſupremus gubernator pręmia pro meritis retribuat, vt infrà dicetur. *Gratitudinem Deus accipit, ſed non dat.*

8. *In quo differant gratia & gratitudo.* Denique animaduerti poteſt, quod licet gratia, prout gratitudinem, vel gratiarum actionem ſignificat, non conueniat Deo, vt gratiam alteri exhibenti, ſed homini Deo gratias agenti, nihilominus illamet virtus, qua homo agit gratias Deo, & ipſe actus hominis Deo gratias agentis eſt Donum Dei. Vnde fit, vt vnum, & idem donum ſecundum diuerſos reſpectus, ſit gratia in vtraque ſignificatione prædicta: nam vt eſt ab homine, & reſpicit Deum, vt obiectum, ſeu terminum, ad quem tendit, eſt gratitudo, non Dei ad hominem, ſed hominis ad Deum, vt verò eſt à Deo, vt à benefactore donante ipſammet gratitudinem ad ipſum, & eſt donũ in homine receptum, habet rationem gratiæ Dei, id eſt, doni gratuiti à Deo collati. Hic ergo non conſideramus gratiam prout gratitudinẽ etiam ad ipſum Deũm ſignificat: ſic enim eſt peculiaris virtus, vel ſpecialis actus virtutis religionis, de quo quatenus ſpecialem rationem virtutis habet, in opere de Religionis virtute tractatum eſt: prout vero illa ipſa gratia in nobis eſt donum Dei, eadem ratio eſt de illa, quæ de cæteris donis gratiæ, de quibus in præſenti eſt conſideratio. Et ita gratia, de qua tractamus, rectè dicitur donum gratis collatum.

CAPVT II.

Vtrum omne donum gratuitum ſit vera gratia Dei, & Chriſti.

1. *Ratio dubitandi.* RAtio dubitandi eſt, quia omnia beneficia naturalia ſunt dona Dei, vt per ſe notum eſt, & gratis conferuntur: nam in bonis naturalibus maximè locum habet illud. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* nã ante naturæ dona, quæ per creationem inchoantur, nihil erat homo, vnde nec poterat aliquid operari, nec mereri; ergo beneficia naturæ gratis à Deo donata ſunt; ergo ſunt vera gratia. Nam ſicut Paulus dixit, *Si autem gratia, iam non ex operibus*, ita nos è conuerſo dicere poſſumus. Si non ex operibus; ergo ex gratia. In contrarium vero eſt, quia gratia condiſtinguitur à natura, beneficia autem naturalia ſub natura comprehenduntur; ergo non ſunt gratia. Item quia gratia Dei communicatur nobis per Chriſtum, iuxta illud ad Epheſ. 1. *Benedixit nos omni benedictione ſpirituali in cœleſtibus in Chriſto.* At verò beneficia naturalia non dantur nobis per Chriſtum, quia, vt dixit Auguſtinus epiſt. 105. *Chriſtus non pro nullis, vt homines conderentur, ſed*

sed pro impijs mortuus est, vt iustificarentur, ergo beneficia naturalia nō dantur nobis à Deo propter Christum; ergo non sunt vera gratia Dei.

2. *Rationes quæ apparēt vt natura gratia dicatur.*

Duo puncta in hac ratione dubitandi attinguntur. Vnum est, an sub appellatione, & significatione propria nominis gratiæ dona naturæ comprehendantur. Aliud est, an omnis gratia Dei sit etiam gratia Christi, seu per Christum. Circa primum Pelagius, vt suum errorem occultaret, & gratiam, quam re ipsa negabat, verbis saltem confiteri videretur, ipsam naturam rationalem, & liberi arbitrij donum gratiam appellabat. Nec videtur hæc nominis gratiæ acceptatio aliena à modo loquendi Scripturę, & Patrum, præsertim, si nomen gratiæ ad sola naturæ dona non limitetur, sed generatim extendatur ad omnia diuinæ prouidentiæ beneficia. Sic enim dicitur Sapient. 16. *Propter hoc omnium nutrici gratiæ adseruiebat*, vbi vel ipsam Dei prouidentiam, vel omne beneficium gratis ab illa proueniens nutricem gratiam Sapiens appellat. Vnde etiam Augustinus distinguere solet duplicem gratiam, vnam creationis, alteram saluationis. Sic enim dixit Psalm. 144. in fine, Deum gratia sua nos fecisse, & refecisse, quorum primum ad gratiam creationis, atque adeo ad naturalia beneficia, secundum ad gratiam sanctificationis, ac subinde supernaturalem pertinet. Sic etiam Hieronym. epist. 139. ad Cyprian. *Homo (ait) à principio conditionis suæ Deo vtitur adiutore, & cum illius sit gratiæ, quod creatus est: illius misericordiæ, quod subsistit, & viuit, nihil boni agere potest absque eo, qui ita concessit liberum arbitrium, vt suam per singula opera gratiam non negaret*. Eandem diuisionem indicauit idem Hieronym. libro 1. contra Pelagian. & Africani Patres cum Augustino in epist. 93. diuisionem illam insinuant, dum aiunt, *beneficium creationis non improbanda ratione posse gratiam appellari*; quia videlicet omne liberale beneficium potest gratia vocari. Denique ita senserunt Theologi, qui gratiam in naturale, & supernaturale donum distinxerunt, vt Richard. in 2. dist. 4. art. 1. quæst. 2. Bonauent. art. 1. q. 2. Gabr. q. 1. art. 2. Marsil. in 2. q. 4.

3. *Gratia solum significat superius donum naturam sanctificans.*

Nihilominus dicendum est secundum Scripturarum vsum cum sermo est de gratia Dei, quam ipse hominibus communicat, vocem illam non significare donum naturæ, seu libertatis naturalis, sed superius donum, quo Deus sanctificat naturam, eique ad bene operandum, & vincendum peccatum auxilium præstat. Hoc adnotarunt dicti Patres Africani cum Augustino dicta epistola 95. vt occurrerent Pelagio, qui ad euertendam veram gratiam, solam naturalem libertatem beneficio Dei acceptam, vel legem etiam, & doctrinam nomine gratiæ intelligebat, vt testis etiam est Hieronymus dialog. 1. contra Pelagian. & epistol. 193. ad Cyprian. in fine, & August. epist. 105. ad Sixtum, & 107. ad Vitalem, & lib. de Natur. & grat. capit. 11. 54. & 71. & libr. 1. de Grat. Christi cap. 31. 37. & 47 & libr. 2. de Peccat. origin. cap. 8. 9. 16. 17. & 18. & optimè libr. de Prædestinat. Sanctorum c. 5. vbi sola illa dona, quæ dantur ad discernendum bonos à malis, vult propriè ad gratiam pertinere, non vero illa, quæ bonis, & malis communia sunt. Sicque allegati Patres in hoc impugnant Pelagium, docentque communi vsu Scripturæ gratiam Dei significare donum superadditum naturæ. Et ratio reddi potest, nam gratia dicta est, quia gratis datur naturæ iam existenti, sed sola supernaturalia dona omnino gratis à Deo conferuntur comparatione naturæ: nam quæ naturalia sunt, illi aliquo modo sunt debita; ergo gratia propriè supernaturale donum significat.

4. *Gratia supponit naturam, & est supra omne ius debitū.*

Declaratur assumptum, nam licet prima creatio, qua homo ex nihilo fit, ratione quadam generalissima dici possit donum gratuitum, tamen secundum Scripturæ morem gratia significat donum homini collatum, & ita in rigore illius creationem supponit. 1. Corinth. 1. *Gratias ago Deo semper pro vobis in gratia, quæ data est vobis in Christo Iesu*. Et ad Ephes. 1. *Gratificauit nos in dilecto filio suo*. Et ibidem hæc gratificatio vocatur adoptiua filiatio, quæ quidem supponit personam, non facit. Quapropter gratia proprijssimè sumpta supponit personam, vel naturam, cui fit, & ideo prima hominis creatio secundum Scripturæ phrasim, non dicitur propriè gratia, quia nihil supponit, sed primum esse confert. Proprietates autem resultantes ex natura, & subsidia, quæ ex vi ipsius naturæ illi debentur, gratiæ etiam in rigore non sunt, vt notauit Diuus Thomas 1. 2. quæstione 111. articulo 1. ad 2. quia cum dentur ex aliquali debito naturæ, non omnino gratis dantur; quod etiam notauit Driedo. de Grat. & liber. arbit. tract. 2. c. 2. p. 1. Et eadem ratione concursus generalis Dei debitus libero arbitrio, & ipsius libertatis donatio, & conseruatio non veniunt nomine gratiæ, sed naturæ, vt bene considerarunt Soto libr. 1. de Natur. & grat. cap. 3. & Stapleton. libr. 4 de Grat. & liber. arbit. capit. 2. Ex alio Augustini principio, quod hic concursus communis est bonis, & malis: igitur gratia Dei simpliciter dicta, & Theologico, vel potius Apostolico more loquendo, donum supra naturam, & super omne debitum naturę collatum significat; quod per antonomasiam solet à Paulo donum Dei vocari, vt ad Ephes. 2. *Gratia estis saluati per fidem; & hoc non ex vobis, Dei enim donum est, vt ne quis glorietur*, vt optime Augustinus exponit lib. de Grat. & lib. arbit. cap. 8.

Quod resultat ex natura non est propriè gratia.

Nec generalis concursus Dei.

5. *Secundum Scripturæ morē donum superius naturā gratia dicitur.*

Neque Theologi antiqui, aut Patres priori loco citati aliquid diuersum ab hac doctrina senserunt, nec Pelagianis aliqua ex parte cesserunt. Aliud est enim loqui de gratia secundum Scripturæ morem, aliud verò secundum latinam, & generalem nominis significationem. Hoc enim posteriori modo verum est, nomen gratiæ de se vniuersalius esse, quam sit priori modo quasi per antonomasiam sumptum. Et ita sumpta gratia in illa generalitate rectè diuidi potest in gratiam naturalem, & supernaturalem, quia per hoc nō tollitur vera gratia Dei, & Christi, sed adstruitur: ita tamen, vt liberalitas Dei in donis etiam naturæ recognoscatur, licet maior in altioribus gratiæ donis intercedat. Pelagius autem loquebatur de gratia secundum morem Scripturæ, & illam volebat intelligi esse naturam ipsam gratis per creationem collatam, vel etiam ipsam arbitrij libertatem, vel ad summum legem, aut doctrinam, vel remissionem peccatorum tantum, in quibus solis volebat gratiam Domini nostri Iesu Christi, quæ in Scripturis prædicatur, consistere.

6. *Quæstioni satisfit in 1. eius parte.*

Igitur ad hunc errorem vitandum interrogationi propositæ simpliciter respondendum est, non omne Dei beneficium gratis collatum esse gratiam absolutè dictam, de qua loquuntur Scripturę, sed propriam gratiam esse beneficium naturæ superadditum, ipsique non debitum, per quam vltimam particulam excludimus à ratione gratiæ simpliciter dictæ tam naturam ipsam, quam beneficia illi coniuncta, vt ipsi connaturalia, & secundum naturæ ordinem ei debita, vt iam declaraui. Et quod hæc significatio sit frequentissima in Scriptura notissimum est, præsertim in nouo testamento, in quo gratia gratis dari dicitur in ordine ad vitam æternam consequendam, *Vt iustificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ*, ad Tit. 3. Actor. 15. *Per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus saluari*. In veteri autem testamento minus frequens est vsus huius vocis, quia tunc etiam rarior, & occultior erat hæc gratia. Tamen ita etiam sumitur Psalm. 83. cum dicitur. *Gratiam & gloriam dabit Dominus*, & Prouerb. 3. *Ipse deludet illusores, & mansuetis dabit gratiam*, vel iuxta versionem 70. *Dominus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Quem locum ita etiam referunt Iacobus cap. quarto, & Petrus 1. canon. cap. 5. qui apertè de donis gratiæ supernaturalis, quibus Deo grati efficimur, loquuntur. Imò in allegato etiam loco Sapient. 16. nomen *nutricis gratiæ* non tam ordina-

ordinariæ, generalivè prouidentiæ, quam singulari beneuolentiæ amoris Dei, à quo supernaturalia beneficia procedunt, accommodatur. Loquitur enim Sapiens de operibus mirabilibus, quæ Deus in fauorem populi sui operatus est, & præsertim de manna, quod omnibus satisfaciebat, vniuscuiusque voluntati deseruiens. Quod certè ex naturali qualitate habere non poterat, sed quia nutrici gratiæ Dei, id est, singulari Dei dilectioni, ac voluntati obediebat, vnde subiungit, *Vt scirent filij tui, quos dilexisti Domine, quoniam non natiuitatis fructus pascunt homines, sed sermo tuus hos, qui in te crediderunt, conseruat.* Nomen ergo gratiæ in vsu Scripturæ, & Ecclesiæ gratuitũ donum ordinem naturæ superans, & à Deo gratis collatum ex speciali beneuolentia significat.

7. *Supernaturale in substantia, & in modo, naturam superat.* Addendum vero est, duobus modis posse diuinum donum, seu beneficium ordinem naturæ superare, primo in se, & absolutè spectatum, quod solet dici in sua substantia, vel entitate (qualiscunque illa sit) supernaturale, & hoc dicitur absolutè supra naturam, quia per nullam vim cõnaturalem creaturæ fieri potest, cuiusmodi est incarnatio, Eucharistia, virtus per se infusa, & similia. Secundò potest dici beneficium supra naturam, quod secundum institutionem naturæ, & communem cursum, ac virtutem creatarum causarum fieri non potest, confertur autem ex superiori Dei prouidentia, vt est sanitas miraculosa, virtus per accidens, infusa, & similia. Et vtrunque donum comprehenditur proprie nomine gratiæ, etiam secundum Scripturarum vsum, vt ex dictis intelligi potest, & ex sequentibus capitibus euidentius fiet, & ideo etiam in propria gratia locum habet illa distinctio, quod quædam est gratia naturalis ordinis, alia supernaturalis, quia vtraque esse potest beneficium naturę non debitũ, & à Deo gratis collatum, quod satis est ad rationem gratiæ. Vnde è contrario quodcumque bonum, quod non solum in se naturale est, sed etiam ex solo cursu naturæ, semel dispositæ, & institutæ sequitur, gratia non est, quia inter dona ex vi naturæ debita computatur. Siue tale bonum naturaliter inueniatur in tota aliqua specie, siue tantum in hoc, vel illo indiuiduo, supposita eius complexione, & communi cursu naturalium causarum: nam hoc est satis, vt tale bonum sit debitum tali indiuiduo secundum communem cursum naturæ, ac proinde à Deo proueniat, vt auctore naturæ, non vt auctore gratiæ. Dici etiam potest talis proprietas debita simpliciter speciei, etiamsi non sit debita illi absolutè in omni eius indiuiduo, & hoc est satis, vt gratiæ nomen non mereatur, iuxta Scripturæ phrasin, vt supra etiam Soto sentit. Quia quantum de ratione naturalis debiti participat, tantum à ratione gratiæ deficit, vt latius in lib. 1. & 2. exponemus.

8. *Opinio existimantium dari gratiã Dei, quæ non sit gratia Christi.* Vltimò superest exponendum alterum dubium propositũ, videlicet an omnia dona diuina, quę propriè sunt gratia Dei, sint etiam gratia Christi. Aliqui enim volunt gratiam Dei latius patere, & vniuersaliorem esse, non solum de possibili, quod est certum, sed etiam de facto. Et ideo gratiam Dei distinguunt in aliam quæ simul est gratia Christi, seu per Christum, & quæ est solius Dei sine respectu ad Christum, nam è contrario nulla potest esse gratia Christi, quæ non sit principaliter gratia Dei, vt per se constat. Primum membrum certissimum est de tota gratia redemptionis hominum. Secundum autem modum gratiæ Dei, & non Christi inductione ostendo. Primò in Angelis. Secundo in hominibus in statu innocentiæ. Tertio in hominibus lapsis quoad aliquas gratias, quæ non conferunt ad salutem animæ, nec ad honestatem morum sed vel ad scientiam naturalem, vel ad aliam vtilitatem. Vt si Deus peculiari gratia Aristotelem iuuit, vt naturalem scientiam assequeretur, vel si artem pingendi specialiter Appellem docuit, vel quid simile, talis enim gratia, vt aiunt, non est data per Christum, quia non venit Christus, vt boni Philosophi, vel artifices, sed vt boni, & sancti homines efficeremur. Propter quod illa gratia, quæ datur à Deo non ad rectè viuendum, non datur per Christum, vt sentit Augustinus cum Patribus Africanis epist. 90. 91. & 105. & ideo licet sit gratia Dei, non potest dici gratia Christi. Quartò addere possumus ipsum Christum, nam gratiam Dei habuit, quam ipse non meruit, & sic per Christum ipsum non fuit. Ex quo inferunt huius sententiæ Auctores, cum Concilia doctrinam de gratia tradunt, non loqui absolutè de gratia Dei, sed de gratia Dei per Christum. Imò ad limitandum sermonem Conciliorum, & Augustini, illam distinctionem adhibent.

9. *Nostra sententia, quæ sit satis 1. p. quæst. quia de facto omnis gratia per Iesum Christum D. N. datur.* Nobis verò distinctio illa necessaria non videtur. Nam inprimis gratia per Christum nõ est alia, vel in suo esse, vel in sua efficacitate, nisi gratia Dei, solumq; per illam particulam *per Christum* denotatur habitudo ad Christum, tanquam ad causam meritoriam, propter quam illa gratia cæteris datur in laudem, & gloriam Christi domini, vt docuit Paulus ad Ephes. 1. & ad Colossens. 1. & 1. Corinth. 1. *Gratias* (inquit) *ago Deo meo semper pro vobis in gratia Dei, quæ data est vobis in Christo Iesu.* Deinde quamuis de possibili verum sit, potuisse Deum dare gratiam suam sine vllo respectu ad Christum, tamen de facto, & secundum legem statutam verius esse credimus omnem gratiam per Christum dari, siue Angelis, siue puris hominibus in quocumque statu. Quod quidem de Angelis tractaui sufficienter in 1. tom. tertiæ partis disput. 42. De hominibus verò in statu innocentiæ eodem tomo circa quæstionem 1. art. 3. De hominibus autem lapsis quoad veram gratiam gratum faciẽtem in eodem tom. disp. 41. Et ex citato loco. 1. Cor. 1. euidenter conuincitur.

10. *Gratia gratis data etiam per Christum donatur.* Idemque censendum est de omni dono supernaturali, & gratis collato, quod solet peculari accommodatione gratia gratis data appellari, vt infra videbimus. Quia licet talis gratia non semper detur ad sanctificationem recipientis, satis est, quod ad spiritualem Ecclesiæ Christi vtilitatem, vel splendorem, atque adeo ad gloriam eiusdem Christi referatur, vt propter ipsius meritum dari censeatur. Maximè quia totum hoc donum non solum optimè cadit per modum præmij sub infinitum Christi meritum, & sic excellentiori modo confertur, verum etiam comprehendi videtur sub perfecta exaltatione sui nominis, quam Christus per mortem sibi promeruit. Quoniam ad illam pertinet, vt nulla gratia hominibus ab ipso redemptis commnicetur, nisi per ipsum: nam hoc amorem hominum erga ipsum magis conciliat, nomenq; ipsius gloriosius reddit. Et ita Ecclesia qdqd à Deo petit, siue spirituale siue tẽporale esse videatur, per Christum petit; supponit ergo omne simile beneficium Dei esse etiam per Christum. Denique certum est omne donum supernaturale, vel supernaturali modo datum ordinari ad aliquam spiritualem vtilitatem vel recipientis, vel aliorum, & aliter non contineri sub communi ratione gratiæ, siue gratis datæ, siue gratum facientis, vt infra videbimus: ergo omne tale donum non solum est gratia Dei, sed etiam est per Christum, iuxta illud ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*; ergo omnis gratia Dei est gratia per Christum, & superflua est distinctio, præsertim respectu hominis in hoc statu naturæ lapsæ.

11. *De hypostatica vnione, quæ humanitati Christi gratia fuit, hic non est sermo.* Quocirca mihi dubium non est, quin Augustinus, & concilia generatim, & simpliciter loquantur de gratia, abstrahendo à particularibus opinionibus Theologorum. Vnde etiam in ipsis Angelis, & in statu innocentiæ docent gratiam fuisse necessariam, vt postea videbimus. De gratia verò ipsi Christo data hîc non est sermo, quia respectu Christi simpliciter loquendo, & secundum primariam etymologiam gratiæ, sola gratia vnionis fuit gratia, non tam Christo, quam eius humanitati facta, nam illi omnino gatis data est, ad illam altiori modo sanctificandam, & ad

& ad omnium salutem, & ita eminentissimo modo fuit gratia, & gratum faciens, & gratis data. Illa autem autem supposita omnis alia gratia fuit connaturalis Christo, ideoq; sub præsenti sermone non comprehenditur, quia magis data est Christo per modum naturæ, quam per modum gratiæ.

CAPVT III.

Vtrum gratia non solum creatum donum, sed etiam increatum significet, nec solum internum, sed etiam externum?

Prima gratiæ diuisio videlicet in creantem & saluantē.

1. EXplicuimus, quid gratia Dei, & Christi sit, saltem quoad generalem descriptionem quid nominis, nunc quid sub illa generali ratione, & significatione gratiæ comprehendatur, declarandum superest, non tam de rebus ipsis exactè inquirendo, quod in discursu totius materiæ agendum est, quam verborum significationes, quibus postea vtendum est, distinctè proponendo: quod per diuisiones aliquas gratiæ, quæ à Theologis traduntur, facilius expediemus. Prima diuisio gratiæ esse solet in creantem, & saluantem: sed hæc coincidit cum illa, quæ capite præcedenti data est de gratia donorum naturalium, seu quæ secundum ordinem naturalem debentur, & gratia supernaturalium beneficiorum, quæ nullo modo naturæ debita sunt, priora enim ad gratiam creantem pertinent, posteriora ad saluantem, vt videre licet in epistolis Augustini 90. 91. 95. & 105. Ideoque in præsenti solum est sermo de gratia saluante, iuxta ea, quæ in superiori capite conclusimus, vbi etiam alteram diuisionem, seu subdiuisionem gratiæ saluantis insinuauimus: nam sub illa comprehenduntur non tantum dona in se supernaturalia, sed etiam omnia beneficia, quæ licet in se naturalis ordinis sint, modo supernaturali, & ex prouidentia omnino gratuita, & non debita conferuntur. Vt enim dixit Anselmus libro de Concord. part. 3. *Cum omnia subiaceant dispositioni Dei, quidquid contingit homini, quod adiuuat liberum arbitrium ad accipiendam, vel seruandam rectitudinem, suæ gratiæ imputandum est*, vtique quotiescumque illud tale est, vt ex speciali Dei fauore, & dispositione proueniat, & non tantum ex generali cursu naturalium causarum, & inferius in libr. 1. & 2. dicemus, vbi hanc partitionem latius explicaturi sumus. His ergo diuisionibus prætermissis, duas alias in hoc capite tractandas proponimus.

Secunda diuisio substantialis gratiæ, & supernaturalis modi.

Tertia diuisio creatæ, & increatæ gratiæ.

2. Prior, seu tertia in ordine est, qua gratia in creatam, & increatam diuiditur. Quam quidem supponit Magister in 1. distin. 17. dum docet inter dona gratiæ charitatem esse donum increatum, alia vero esse dona creata, vbi aliqui Theologi eandem distinctionem admittunt, licet in speciali opinione de dono charitatis à Magistro dissentiant. Expresse Alens. 3. parte, quæstione 61. memb. 1. aliàs quæst. 69. memb. 1. artic. 1. & Marsil. in 2. quæst. 17 art. 1. Dionys. Cistercien. in 2. distin. 27. art. 1. Sumitur etiam ex Diuo Thoma dicta quæst. 110. art. 1. vbi amorem, & beneuolentiam Dei dicit esse primum gratiæ significatum, quia est primum donum gratuitum: amor ergo diuinus, quo Deus nos diligit, erit gratia Dei; amor autem ille increatus est; erit ergo gratia increata. Ab illo autem amore procedere dicit in hominem aliquem effectum pertinentem ad gratiam creatam, vt ibi, & in artic. 2. explicat. Eandem distinctionem ponit Abulens. Matth. 19. quæstione 178. vbi gratiam increatam dicit esse voluntatem Dei mouentis hominem ad bonum. Latius prosequitur eandem distinctionem Gaspar Casal. libr. 1. de Quadripart. iust. cap. 4. & Salmer. 1. tom. super epist. Pauli lib. 1. Procœm. parte 2. disp. 7. Bellarmin. lib. 1. de Gratia, & liber. arbitr. cap. 2. in principio.

3. In qua partitione nulla est difficultas quoad membrum de gratia creata, vt statim explicabitur, & ex discursu totius materiæ constabit. Aliud verò membrum aliqui non admittunt, & ideò improbant partitionem solum propter auctoritatem Augustini libr. de Prædestinat. Sanctor. cap. 10. distinguentis gratiam à prædestinatione, quia *prædestinatio est gratiæ præparatio*, quæ est æterna, *gratia vero ipsa donatio*, quæ temporalis est. Ibi enim significat Augustinus gratiam solum significare effectum Dei temporalem, & consequenter aliquid creatum. Sed nihilominus negari non potest, quin nomine gratiæ dona etiam increata propriè significentur. Et inprimis omnes Theologi ponunt gratiam vnionis increatam in Christo; nam ipsamet personalitas diuina gratis communicata humanæ naturæ gratia fuit infinita & increata, licet cõmunicata nõ fuerit sine aliquo dono creato vnionis hypostaticæ. Hoc enim non excludit, quin Verbum ipsum increatum humanitati vnitum gratia verè, & propriè dicatur. Et quamuis in præsenti de illa gratia non tractemus, sed de gratijs, quæ personis creatis communicantur, nihilominus per quandam proportionem ad illam intelligimus aliquod increatum donum posse in nobis veram habere rationem gratiæ.

Opinio 1.

Verum est dari in[...] tem[...]

Trinitas sanctissima, & diuinus Paracletus verè gratia est.

Vnde ipsa persona Spiritus Sancti, atque adeo tota Trinitas vera est gratia increata, quatenus peculiari modo iustis confertur, iuxta illud Ioann. 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, & illud Roman. 8. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ex quibus, & alijs locis in libr. 12. de Trinit. capit. 5. ostendi, iustis non solum dari dona increata, sed etiam ipsammet personam Spiritus sancti, qui donum Dei per antonomasiam appellatur Actor. 8. Omne autem donum gratuitum proprijssimè appellatur gratia; ergo sicut illud donum increatum est, ita etiam est gratia increata. Quod his verbis tradidit Augustinus serm. 61. de Verbis Domini capit. 1. *Gratia quippe Dei, donum Dei est, donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est, & ideo gratia dicitur.* Et Isidor. lib. 7. Etymolog. cap. 3. cum dixisset, *Spiritus Sanctus ideo donum dicitur, eo quod datur*, subdit inferius; *Ipse est gratia, quæ quia non meritis nostris, sed voluntate diuina gratis datur, inde gratia nuncupatur.* Et de hac gratia increata specialiter loquitur Alensis supra. Vnde licet Magister errauerit, negando charitatem creatam habitualem, tamen in hoc verum dixit, quod cum charitate creata etiam increata donatur. Sicut ergo persona Verbi est gratia increata, respectu humanitatis assumptæ, ita Spiritus Sanctus respectu iustorum, diuerso tamen modo: nam Verbum est gratia per vnionem substantialem, Spiritus per accidentalem. Vnde etiam Verbum personaliter, & omnino propriè habet, quod sit talis gratia, Spiritus autem Sanctus solum appropriatè, nam commune est toti Trinitati iustis donari, & in eis habitare. 4.

Amor, prædestinatio, & voluntas Dei rectè gratia dicitur.

Deinde etiam ipsa voluntas Dei, amor & prædestinatio rectissimè dicitur gratia increata, & æterna. Ita sentit D. Thomas supra, & non est alienum à doctrina Augustini: nam ipse hæres. 88. distinguit gratiam Dei, *qua prædestinati sumus in adoptionem filiorum, & qua eruimur de potestate tenebrarum*, quarum prior increata est, posterior creata. Et eodam modo de gratia, qua prædestinamur, loquitur idem Augustinus cum alijs Patribus Africanis in epistol. 95. Idem probatur, quia amor Dei est summum Dei beneficium, & radix aliorum, vt sumitur ex illo Ioann. 3. *Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret*, & ex illo Pauli ad Ephes. 2. *Deus, qui diues est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccato, conuiuificauit nos Christo.* Quibus verbis ostendit, ipsam Dei charitatem erga nos esse primum donum, & maximè liberale ex sola misericordia, iuxta illud 1. Ioann. 4. *Non quia nos prius dilexerimus Deum, sed quia prius ipse dilexit nos*: ipse ergo amor gratuitus Dei dici potest gratia. Possetque de hoc dono non male 5.

intelligi quod dicitur Sapient. 16. *Gratiam Dei nutrire omnia*, nam amor Dei omnia fouet, & nutrit; amor autem Dei in se increatum quid est. Et licet suo modo posset hæc significatio extendi ad amorem, & prouidentiam naturalem, iuxta dicta capite præcedenti: nihilominus propriè ac simpliciter dicitur de supernaturali. Et ita prædestinatio, & electio Dei gratuita est maxima gratia increata: nam est singularis beneuolentia gratuita Dei omnino indebita, nomen autem gratiæ maximè propriè beneueuolentiam gratuitam significat, iuxta vsum omniũ Latinorum, & iuxta D. Thomam, & Theologos, vt dixi. Et ita D. Thom. 3. p. qu. 7. art. 13. ad 1. exponit Augustinum lib. de Prædestinat Sanctor. cap. 15. *Quod gratiam nominet gratuitam Dei voluntatem gratis beneficia largientem.* Et similiter videtur D. Th. exponere illud Pauli ad Ephes. 1. *Prædestinauit nos secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ*, id est, gratuitæ voluntatis suæ, & clarius dicitur Rom. 4 *propositum gratiæ*, & cap. 11. *electio gratiæ*, id est, gratuita electio, vt ibi communiter exponitur. Illud verò ad Hebr. 2. *Videmus Iesum gloria, & honore coronatum, vt gratia Dei pro omnibus gustaret mortem*, omnino videtur intelligi de gratuito Dei, & supernaturali amore, à quo prouenit, vt Christus pro omnibus gustaret mortem. Præterea in superioribus ostendi, vbicumque in Scriptura dicitur aliquis inuenisse gratiam apud Deum, per gratiam significari singularem Dei amorem, & complacentiam, in aliquo omnino gratuitam, & ex benigna Dei voluntate conceptam, quæ complacentia in Deo aliquid increatum est, licet ponat in creatura effectum creatum, quod illam sibi gratam reddit, vt tactum etiam est, & infrà latius dicetur.

Supernaturalis amor Dei erga hominem est gratia.

6\. Concludo igitur nomine gratiæ, non solum creata dona, sed etiam increata significari. Inter quæ vltra differentiam, quam verba ipsa præ se ferunt, notari potest alia, quod dona creata omnia in tempore donantur, quia non possunt prius donari, quam sint; non sunt autem, nisi in tempore; ergo neque donantur, nisi in tempore, ideoq; omnis gratia creata temporalis est, vtique quoad inchoationem, nam quoad durationem in futurum aliquæ gratiæ creatæ erunt æternæ, nam & ipsa vita æterna gratia appellatur ad Roman. 6. At verò gratia increata, licet in se sit æterna, in ratione gratiæ, seu doni esse potest æterna, & temporalis, quod breuiter exponendum est, quia vtrumque videtur difficile. Nam considerata huiusmodi gratia videtur non posse esse, nisi æterna, quia quod est increatum, non accipit esse in tempore, vnde non videtur esse posse temporale. Considerata verò ista gratia ex parte eius, cui donatur, videtur non posse esse, nisi temporalis, quia ille, cui donatur, non est nisi in tempore, & illa non habet rationem gratiæ, nisi cum fit, seu donatur.

Gratia creata in tempore datur. Dubium de increata proponitur.

7\. Nihilominus certum est aliquam gratiam increatam esse æternam: nam dilectio Dei, & prædestinatio inter has gratias increatas computantur, & tamen sunt gratiæ æternæ, dicente Paulo ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate. Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ suæ.* Et Roman. 9. de Iacob ait, *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, &c* (id est, ex æternitate) *Iacob dilexi*, fuit ergo æterna illa dilectio, quæ maxima fuit gratia. Neque huius gratiæ æternitas repugnat ex parte eius, cui fit, quia non fit ad extra per realem inhæsionem, aut effectionem, sed per solam obiectiuam terminationem, quæ licet dicat habitudinem ad rem in tempore futuram, non tamen supponit existentiam eius in re, sed tantum in intellectu diligentis, & prædestinantis. Deinde etiam est certum, aliquam gratiam increatam esse temporalem, quoad talem denominationem. Quod à simili declarari potest in gratia vnionis, quæ increata quidem est in se, & tamen non, nisi in tempore data est. Sic enim Spiritus Sanctus, licet in se sit æternus, non nisi in tempore, datur, propter quod dicitur venire ad eum, qui diligit, quod in tempore fieri incipit, & habitare in iustis, non vero in peccatoribus, etiamsi imperfectam contritionem habere incipiant, vt loquitur Concil. Trid. sess. 14. c. 4. Ergo Spiritus Sanctus, licet in se sit gratia increata, tamen vt peculari modo donatur homini, illique coniungitur, est gratia in tempore communicata, ac subinde temporalis. Neque hoc repugnat æternitati ipsius doni, quia licet ab æterno sit donabile (vt sic dicam) non nisi in tempore donatur, & sic habet rationem gratiæ temporalis.

Increata gratia est æterna, quo soluitur dubium in 1 eius parte.

Non repugnat ex parte cui fit.

2 pars dubij explicatur

de modo, quo æterna gratia temporalis dicatur.

Et hinc colligimus primo, priorẽ gratiam increatam, & æternam concedi homini sine mutatione aliqua in illo facta, posteriorem verò increatam gratiam non concedi homini in tempore sine intrinseca eius mutatione, quia gratia ipsa increata non potest in se mutari, & ideo non incipit denuo habitare in homine, nisi per aliquam eius mutationem: sicut gratia vnionis nõ est in tempore facta humanitati Christi, nisi per mutationem aliquam in ipsa humanitate factam. Vnde fit secundo, vt prior gratia increata in re ipsa, ac duratione separetur à gratia creata, & illam antecedat, ac propterea esse possit gratia æterna. Posterior autem gratia increata non recipit propriam denominationem gratię, nisi vt coniuncta alicui gratiæ creatæ, seu mediante illa, quia increata persona, vel diuinitas ipsa nobis non datur denuo, vt specialis gratia, nisi quatenus mediante aliquo dono gratiæ creatæ incipit nouo modo esse in nobis, vel quatenus in ordine ad specialem effectum gratiæ nobis vnitur, vt in dicto libro 12. de Trinit. explicaui, & in sequentibus iterum, atque iterum occurret. Atque hinc fit tertio, vt quoties in Scriptura dicimur per gratiam iustificari, vel sanctificari, licet formaliter intelligendum sit de gratia increata, nihilominus non excluditur increata gratia, quæ simul cum creata datur, imò sæpè cum illa expresse coniungitur. Vt ad Tit. 3. cum ait Paulus, *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abundè* (ecce gratiam increatam) *per Iesum Christum Dominum nostrum, vt iustificati gratia ipsius*, (vtique creata) *Hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Sic etiam ad Roman. 5. dicit. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

8\. *1 Discrimen inter duas gratiæ increatæ acceptiones.*

2. Discrimẽ.

Cum iustif. conte... increata.

9\. Hinc denique fit, vt nomine gratiæ simpliciter dictæ, & quasi per antonomasiam significetur gratia temporalis, in qua significatione maximè vsus est illa voce Augustinus disputans de gratia contra Pelagianos, vt eam à prædestinatione distingueret. Nam quia prædestinatio, & donatio gratiæ in re ipsa distincta sunt, ideo oportuit eas etiam vocibus discernere, vt de vtraq; clare, & sine ambiguitate loqui possimus, & ideo licet prædestinatio ipsa generali modo gratia sit, nihilominus Aug. eius effectibus specialiter nomen gratiæ accommodauit, & appropriauit, & in hoc sensu priori loco gratiam à prædestinatione, tanquam temporale quid ab æterno distinxit. Et de gratia in hac significatione in præsenti tractamus. Nam de prædestinatione, electione, seu dilectione Dei æterna in proprio loco tractatum est, quamuis adeò sint illa duo coniuncta, vt dum altera ex professo tractatur, non possit alia omnino omitti, & ideo aliqua etiam in sequentibus de diuinis prædestinationibus, & æternis decretis attingemus, breuiter tamen, & solum quatenus ad temporalem gratiam explicandam fuerit necessarium. Atque eodem modo agentes de gratia temporali, præcipuè, & quasi per se dicendum est de gratia creata tanquam de proprio, ac immediato huius materiæ obiecto, qa psona increata non habet prædictã gratiæ rationẽ, nisi veluti per denominationem extrinsecam à mutatione aliqua, quę per gratiã creatã in nobis fit, & ideo explicãdo mutationes

Simpliciter nomine gratia temporalis venit.

tationes gratiæ creatæ, quæ in nobis per Spiritum Sanctum fiunt, simul declarabimus, quomodo ipse Spiritus Sanctus per modum doni increati mouentis, vel inhabitantis nobis tribuatur, præter quam quod in dicto loco de Trinitate tractando de Missionibus Spiritus Sancti explicuimus, quomodo idem Spiritus Sanctus, tanquam speciale gratiæ donum nobis in tempore donetur.

Quarta gratiæ diuisio in externam & internam.

10\. Altera diuisio gratiæ, seu quarta in ordine, est in gratiam internã, & externam, quam partitionẽ cum præcedente coniungimus, quia in aliquo sensu est illi æqualis, & ad illam magis explicandam inseruit. Sumitur autem diuisio hæc per respectum ad ipsum hominem, cui gratia fit, quia licet omnis gratia fiat in ordine ad aliquam internam perfectionem hominis, nihilominus non omnis gratia internè hominem afficit, & ideo rectè diuiditur gratia in externam, & internam. Hæ autem voces varias habent significationes, iuxta quas duobus modis accipi potest hęc diuisio. Nam inprimis externa gratia dici potest omne donum Dei gratuitum conferens ad salutem, quod ipsi homini non inhæret. Sicut in rebus humanis dicuntur bona externa pecuniæ, & alia bona fortunæ, quæ formaliter ipsum hominem non perficiunt: & sumpta hoc modo gratia externa, illi opponitur gratia, quæ ipsi homini inhæret, & consequenter illa sola gratia interna dici poterit. Atque ita in hoc sensũ omnis gratia interna est creata, quia non potest homini inhærere, nisi quod creatum est. Externa autem gratia distingui poterit in increatam, & creatam. Increata enim siue ex æternitate, siue in tempore data, homini non inhæret, & ita sub illo membro comprehenditur omnis gratia increata in superiori capite declarata. Sub creata vero gratia externa multa comprehenduntur, quæ statim enumerabimus.

Acceptio 1. externæ gratiæ, prout distinguitur ab interna.

11\. Alio modo potest dici gratia interna omnis, & sola illa, quæ & spiritualis est, & ipsi spirituali, ac rationali animæ, aut potentijs eius intimè vnitur quouis modo; & sic etiam respectiuè, ac seruata proportione gratia externa dicetur: vel spiritualis non est, sed quæ aliquo modo sensibilis, vel licet in se sit spiritualis, animæ hominis non infunditur, nec intimè vnitur. Et iuxta hunc sensum sub vtroque membro internæ gratiæ, & externæ potest tam increata gratia, quam creata reperiri. Et primo inter increatas gratias illæ, quæ sunt æternæ, vt prædestinatio, electio, prædefinitio, ac dilectio, licet in se maxime spirituales sint, & quodam modo sint intra hominem, quatenus sunt ipsa essentia Dei, quæ est intime in homine per essentiam, præsentiam, & potentiam, nihilominus semper sunt gratiæ externæ, quia secundum propriam rationem non vniuntur ipsi animæ, neque dicunt respectum temporalem ad illam, vnde illa etiam præsentia quasi localis, quam in anima habent, cum temporalis sit, veluti accidentaria est ad proprias earum rationes, & solum ratione identitatis cum essentia illis conuenit: præterquam quod illa præsentia non pertinet ad dona gratiæ, sed omnibus rebus cõmunis est.

[2.] Acceptio [g]ratiæ internæ prout ab [e]xterna distinguitur.

12\. At vero illa gratia increata, quæ in tempore homini datur, id est, ipse Spiritus Sanctus, quatenus est donum homini infusum, & incipiens esse in illo vt specialis habitator, rector, adiutor, & motor, dici merito potest gratia interna, non inhærens, sed inhabitans, & intimè assistens, quia non solum est in se spiritualis gratia, sed etiam intime penetrat spiritum hominis, eique specialiter vnitur, iuxta illud. *Qui adhæret Domino, vnus spiritus est.* 1. Cor. 6. Et infra, *Membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis à Deo*, & capit. tertio. *Nescitis, quia templum Dei estis, & Spiritus Dei habitat in vobis* quod Roman. 8. & alijs innumeris locis Paulus repetit. Potestque duobus exemplis explicari. Vnum de humanitate Christi, & diuinitate illi personaliter vnita, & prædestinatione, & dilectione æterna, qua fuit ille homo ad tantam gratiam electus. Nam gratia talis prædestinationis, semper est gratia extrinseca illi humanitati, & nihilominus filiatio ipsa increata dici potest gratia illi intrinseca, quia illi est in tempore intimè vnita, non per inhærentiam, sed alio ineffabili modo. Secundum quam rationem ita persona Verbi est gratia specialis illius humanitatis, vt illa ratio gratiæ in personam Patris, & Spiritus Sancti non conueniat, quia non sunt ita humanitati vnitæ, licet mediatè, & secũdum aliam quandam denominationem in illa peculiari modo habitent, qui est etiam modus quidam gratiæ, necessariò tamen coniunctus cum gratia vnionis. Ad hunc ergo modum ipsemet Spiritus Sanctus, vt nobis speciali modo datus, & vnitus per gratiam, potest dici gratia interna, etiamsi increata sit, & nobis non inhæreat. Semper tamen est obseruanda inæqualitas in exemplo adducto: Nam Verbum vnitur humanitati substãtialiter: Spiritus Sanctus autem vnitur iustis tantum accidentaliter, hoc tamen non obstat, quo minus in suo gradu ad gratiam internam sufficiat. Vnde est aliud exemplum quoad hoc magis accõmodatum, quia in beatitudine eo modo, quo vita æterna est gratia, & gloria, est gratia consummata, non solum visio beatifica, sed etiam lumen gloriæ est quædam interna gratia, & pari modo ipsa essentia diuina, quatenus vnitur intellectui per modum speciei intelligibilis, potest dici gratia increata, & interna, quia & est supernaturale, ac increatum donum, & quodam intimo spirituali modo intellectui coniungitur ad se illi manifestandum, quæ vnio accidentalis est, & non per inhærentiam, sed altiori modo, qui satis est, ad rationem interioris gratiæ: idem ergo cum proportione intelligi potest in via de Spiritu Sancto, ac tota Trinitate in nobis per gratiam speciali modo inhabitante.

[Sp]iritus Sanctus est gratia interna non inhærẽs, sed inhabitans, &c.

[Ex]emplum [1. d]e hypostatica vnione.

Exemplum 2. de essentia diuina.

Creata gratia interna est, quæ animæ eiusque potentijs spiritualibus hæret, at quæuis alia externa dicitur.

13\. Facilius vtrumque membrum in gratia creata explicatur. In quo ordine illa maximè dicitur gratia interna, quæ vel substantiæ animæ, vel potentijs eius spiritualibus, intellectui scilicet, & voluntati inhæret. Quia illam spiritualem esse oportet, ac subinde maximè internam, quia alias non posset in spirituali subiecto inesse. Neque etiam potest intelligi gratia creata, quæ ipsi animæ, vel potentijs eius aliter, quam per modum inhærentis formæ, vniatur. Atque hæc gratia est, de qua potissimum in hac materia disputatur, ideoque illam nunc esse supponimus, qualis autem, & quotuplex sit, postea videbimus: in discursu vero materiæ hanc præcipuè nomine internæ gratiæ intelligimus. Omnis autem alia gratia creata, quæ hoc modo rationali animæ, vt spiritualis est, non inhæret, dici potest gratia externa creata. In illa verò est magna latitudo, plures enim sunt gratiæ magis, vel minus externæ. Et inter eas proxime videntur ad internas gratias accedere immutationes aliquæ supernaturales, quæ in sensibus internis, vel in appetitu sentiente possent, & solent fieri, vt infusio, vel excitatio phantasmatum, vel specialis aliqua operatio ipsiusmet phantasiæ, seu cogitatiuæ potentiæ, aut affectio aliqua, vel delectatio sensibilis: hæc enim, & proximè iuuant ad actus mentis, & interna suo modo sunt, & ideo possunt etiam quodammodo gratiæ internæ vocari, magis tamen ad externas pertinent, quia, & spiritualia dona non sunt, & per sensus externos, ac obiecta sensibilia ordinariè cõparantur. Vnde secundum gradum in hoc ordine habent actus externorum sensuum, & species ad illos deseruientes, quatenus ad bonos actus mentis, & supernaturales ordinantur, & conducunt, & ex prouidentia supernaturali proueniunt, nam, vt sic, beneficia sunt gratuita, & modo aliquo supernaturali, id est, naturæ non debito, nobis donantur, & ideo sub vera gratia comprehenduntur. Et licet, vt nobis inhærent, aliquem modum internæ gratiæ participare videantur, simpliciter sub gratia externa continentur, quia & in se materiales res sunt, & sensibiles, & à sensibus, ac externis causis, & obiectis proximè procedunt.

Gradus 1. externæ gratiæ.

Secundus gradus.

14. *Tertius gradus de causis, & obiectis, & propositione legis Dei.*

Atque hinc vlterius sub hac gratia externa comprehenduntur causæ, & obiecta externa, quæ sensibus nostris exterioribus species tribuunt, quibus tandem animus ad res diuinas, & supernaturales excitetur, & sic externa prædicatio, & propositio diuinæ legis, vel doctrinæ fidei inter diuinas gratias computanda est, iuxta illud Psal. 118. Octon. 14. *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumē semitis meis*, & in Octon. vlt. *Iudicia tua adiuuabunt*. Quanquam enim Augustinus lib. de Grat. Christi, & alibi sæpè, vt detegat tergiuersationes Pelagiorum, gratiam à lege, & doctrina distinguat ostendatq́; præter legem, & doctrinam esse necessarium spiritum gratiæ, ipsiusque adiutorium, quia externa gratia sine interna non sufficit, vt latè docet super Psal. 87. nihilominus non negat, quin loquendo generatim de gratia, etiam lex, & doctrina, eiusque propositio speciali modo à Deo data, & prouisa sint veræ gratiæ, licet externæ. Vnde idem Augustinus libr. de Spirit. & liter. cap. 34. inter opera gratiæ ponit suasiones ad bonum per æterna obiecta visibilia, & per Euangelicas exhortationes, & mandata legis. Et similem doctrinam habet lib. 83. Quæstio. quæst. 68. & quæst. 2. ad Simplician. & lib. 1. de peccat. capit. 22. inter magna beneficia gratiæ computatione eo loco nasci, vbi quis possit in doctrina fidei erudiri. Et idem latè prosequitur in id Psalm. 134. *Educens nubes ab extremo terræ*. Eandemque doctrinam habet Prosper. contra Collator. capit. 14. Et ratio reddi potest, quia externum verbum Dei est veluti diuinum instrumentum, quo maximè ad interna gratiæ beneficia conferenda Deus vtitur, vt eleganter idem Augustinus exponit libr. 50. Homiliar. in 56. & optimè Chrysostom. lib. 4. de Sacerdotio post medium; ergo ipsius etiam diuini Verbi prædicatio quædam est beneficiorum gratiæ inchoatio, ac subinde vera gratia, licet externa. Vnde est illud Gregor. Homil. 12. in Ezechiel. *Magna omnipotentis Dei est gratia, cum inique agentibus durus à Doctoribus sermo increpationis profertur.* Et idem hanc vocat, *gratiam doctrinæ*, & infra ait, homines interdum priuari hac gratia propter peccata sua, quod latè prosequitur, tum ibi, tum etiam hom. 17. in Euang. & libr. 17. Moral. cap. 11. *Hoc* (inquit) *quod Spiritus sanctus agit intrinsecus, nos exterius ministerio vocis adiuuamus.*

15. *Quartus gradus effectus ad salutem ordinatur.*

Vnde etiam intelligimus, ad hoc genus gratiæ exterioris pertinere omnem effectum diuinæ prouidentiæ supernaturalis ad salutem hominum ordinatum, seu institutum, siue in generali pro vniuersitate hominum, siue in speciali pro alicuius priuatæ personæ spirituali salute, aut commoditate, siue promouente bonum, siue remouente malum. Et hoc modo ipsamet Christi redemptio potest externa gratia dici, iuxta illud Isai. 52. *Gratis venundati estis*. Hæc autem tam excellens gratia est, vt gratiam vnionis includat, & ex ea parte, nec omnino externa sit, nec omnino creata, dicitur autem externa, quatenus exterius consummata est, & visibiliter verbum ipsum nobis apparuit, & creata dicitur, quatenus in natura creata perfecta est. Et in eodem sensu Christus ipse est quædam gratia, quam Deus nobis contulit, *Sic enim dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret*, Ioann. 3. Dedit autem illum nobis iuxta illud Isai. 9. *Paruulus datus est nobis, & filius datus est nobis*. Sic etiam sacramenta ipsa sunt quædam gratiæ, quatenus eorum institutio fuit magnum beneficium gratuitum in se continens salutarem gratiam. Maximè verò sacramentum Eucharistiæ per antonomasiam vocatur bona gratia, quia ipsum gratiæ auctorem in se verè, ac realiter continet, & internam gratiam in nobis nutrit. *Eucharistia cur bona gratia.* Occasiones etiam bene operandi à Deo specialiter præparatæ inter has gratias externas merito computantur, quia licet nihil in homine formaliter ponant, neque interdum per se efficiant, iuuant moraliter ad salutem, & ita rationem beneficij gratuiti participant. Ac denique etiam auferre occasiones peccandi, vt obiecta, quæ possent ad libidinem excitare, vel similia, gratiæ quædam sunt. Vnde Augustinus lib. 50. Homiliar. in 23. hæc gratiæ Dei tribuit dicens, *Regebam te mihi, seruabam te mihi: vt adulterium non committeres, suasor defuit, vt suasor deesset, ego feci; locus, & tempus defuit, vt hæc deessent, ego feci.* Et concludit, *Agnosce ergo gratiam, &c.* Et similia habet in Soliloquijs cap. 15. & 16. Hæc autem tanta varietas externarum gratiarum, ad præsentem materiam, & considerationem secundum proprias earum rationes non pertinet, nam de Christo, eiusque redemptione, ac sacramentis eius in proprijs locis disputatur: hic ergo solum illas externas gratias attingemus, quæ internæ gratiæ annexæ sunt, & ad internos actus gratiæ aliquid conferunt, & operantur.

CAPVT IV.

De diuisione gratiæ in gratis datam, & gratum facientem.

1. *5. Celebris gratiæ diuisio, in gratis datā gratū que facientem.*

Alia est diuisio celebris gratiæ, quæ in ordine potest esse quinta, in gratiam gratis datam, & gratū facientem, quam tradit D. Thomas 1. 2. q. 111. art. 1. & nonnulli ex Scholasticis in 2. d. 28. licet non omnes in eodem sensu, vt iam dicam. Prius enim tollenda est vocum ambiguitas, videri enim potest vnum diuisionis membrū cum diuiso conuerti. *Dubium.* Diuiditur enim donum gratiæ propriè sumptum respectu illius personæ, cui datur, vt est specialis perfectio, vel operatio eius. De ratione autem talis doni est, vt gratis detur, vt supra dictum est: ergo diuisum ipsum cum altero membro recurrit. Item consequenter videri potest, aut membra inter se posita non esse, aut alterum membrum diuiso repugnare, quia ea gratia, quæ à gratis data distinguitur, non dabitur gratis, & ita non erit gratia. Sed hoc per solam vocum interpretationem facile dissoluitur. *Soluitur.* Est enim quædam gratia, quæ hanc solam proprietatem gratiæ habet, quod gratis detur, & hæc per antonomasiā vocata est gratia gratis data, generali nomine (quod consuetum est) ad speciem minus perfectam specialiter applicato. Alia verò est gratia, quæ ita gratis datur, vt hominem Deo gratum, & amabilem aliquo modo reddat. Hanc enim supra inter nominis gratiæ significationes posuimus, vt rei perfectio, quæ illi aliorum amorem, & beneuolentiam conciliat, gratia vocetur. Vnde est illud Ecclesiasti. 26. *Gratia super gratiam mulier sancta, & pudorata.* Illa igitur dona Dei, quæ homini dantur, vt ipse bonus, & sanctus fiat, & ita fit Deo gratus, per quandam excellentiā sub gratia sanctificante, seu gratum faciente comprehenduntur, & à gratiis gratis datis distinguuntur, non quia ipsa non gratis dentur, sed quia non tantum ex eo capite habent rationem gratiæ, sed etiam ex alio nobiliori, à quo speciale nomē acceperunt. Atq; ita neutrum membrum cum diuiso conuertitur, quia diuisum est gratia, vt abstrahit à dono gratuito faciente, vel non faciente hominem gratum, gratiā vero gratis data specialiter dicitur donum, quod licet gratis detur, non reddit ex se personam gratam. Et hoc membrum opponitur alteri, non in hoc, quod est gratis dari, nam in hoc sub diuiso cōueniunt, vt obiectio probat, sed in eo, quod per se non reddit hominem gratum,

2. *Nonnulli tum plura tum dona naturalia liberaliter oblata.*

Hinc verò nonnulli Theologi gratiam gratis datam vocant omne donum à Deo liberaliter datum, quod animam non sanctificat, etiamsi naturale sit, sicque naturales proprietates, & virtutes, & concursum, etiam generalem ordinis naturalis gratiam gratis datam appellarunt aliqui Scholastici, vt Dionys. Cistercien. in 2. dist. 27. art. 1. in principio, & sic etiam Albert. in 2. distinct. 27. & 28. artic. 1. ad vlt. distinguit gratiam gratis superadditam naturæ à gratia gratis data cum natura, quarū prior supra naturam est, vnde posterior esse non pōt, nisi vel proprietas naturalis,

ralis, vel generalis concursus ordinis naturalis. Imò etiam D. Thomas ibi q. 1. art. 3. voluntatem Dei gratis in nobis omnia causantem, etiam naturalia opera, gratiam gratis datam appellat. Et similiter Abulens. in ca. 19. Matt. q. 174. ad 1. dixit, sine donis gratuitis, id est, superadditis naturæ posse aliquid boni ab homine fieri, *Non tamen sine Deo gratis donante*, quam etiam *gratiam* vocat, vtique gratis datam, vel potius gratis dantem. Nonnulli verò ex modernis Theologis licet non omnia dona naturæ debita vocent gratias, nihilominus gratias gratis datas appellant omnia beneficia, quæ licet ordinis naturalis sint, modo præternaturali & non debito naturæ dantur, si non propter sanctitatem, vel morum honestatē, sed propter aliam corporis commoditatem, vel animi ornatum dentur, vt sunt sanitas extraordinario modo concessa, perfectio alicuius artis, aut scientiæ naturalis peculiari auxilio data, etiamsi tãtum propter priuatam perfectionem, & non propter communem vtilitatem detur. Nam publicæ vtilitatis intentionem non putant semper, sed regulariter, esse ad gratiam gratis datam necessariam.

Placitum aliorum de eo quod formaliter sanctificat, & non.

3. Nos autem supponimus, diuisum huius diuisionis esse veram & propriam gratiam creatam. Vnde ab vtroque membro excludimus naturalia dona, naturæ aliquo modo debita, quia illa neque animam sanctificant, nec possunt dici simpliciter gratis data. Et hac ratione illa excludit ab hac diuisione tota D. Thomas dicta q. 111. ar. 1. ad 2. Deinde excludim⁹ dona ordinis naturalis, q̃ ad spirituale salutem non ordinentur, etiam si modo præternaturali, seu naturæ non debito tribuantur. Ratio est, quia etiam tale donum non meretur nomen gratiæ secundum Ecclesiasticum morem, iuxta doctrinam Patrum Africanorum dicentium in epistol. 95. & 105. Augustini, veram gratiam solam esse illam, *qua prædestinati vocamur, iustificamur, &c.* Omnis ergo gratia esse debet ex prouidentia supernaturali, ac subinde propter spiritualem finem, vel recipientis, vel aliorum. Vnde addo (omissa potentia absoluta) secũdum ordinariam prouidentiam non dari hominibus naturale donum supernaturali modo, quod non propter spiritualem vtilitatem, vel suam, vel aliorum detur. Ratio est, quia quoties Deus sic operatur, non agit vt causa ordinis naturalis, sed supernaturalis; ergo propter finem supernaturalem; nam quæ à Deo sunt, ordinata sunt, & finis esse debet proportionatus principio, omne ergo supernaturale beneficium est propter spiritualem vtilitatem, quæ si sit tantum propria recipientis, pertinebit ad auxilium gratiæ gratum facientis, vt mox dicemus: si verò sit ad bonum aliorum, pertinebit ad gratias gratis datas. Et ita illa sententia modernorum loquẽdo secundum præsentem prouidentiam, falsum supponit, loquendo autem de potentia absoluta, etiam gratia data propter solam honestatem naturalem non esset gratum faciens, sed gratis data.

4. Alij verò Theologi licet veram, & supernaturalem gratiam hîc diuidi supponant, nihilominus nimis restringunt gratiam gratum facientem ad solum illud donum, quod formaliter iustum, & charum hominem Deo reddit, siue sit charitas, siue alia forma gratiæ: omne autem donum supernaturale, quod potest esse in peccatore, vel quod non formaliter sanctificat animam, vocant gratiam gratis datam: Ita loquitur de his gratijs Bonauent. in 2. dist. 26. dub. 2. literali, & clarius dist. 28. artic. 2. quæst. 1. & Marsil. in 2. q. 17. art. 1. notab. 1. Et hunc modum loquendi magna ex parte sequutus est Vega. quæst. 6. de iustification. quamuis fateatur in vsu Conciliorum, & Augustini gratiam sanctificationis plura complecti. Quod nos etiam nunc supponimus, & capite sexto id ostendemus: ac propterea dicimus sub gratia gratum faciente, quæ eadem est cum gratia sanctificationis, non solum habitum charitatis, vel gratiæ, sed plura dona comprehendi, quæ ad suam sanctificationem homini tribu-

Vera resolutio supponitur.

untur. Hinc ergo D. Thomas alio modo illam diuisionem explicauit, eumque sequuti sunt eius expositores 1. 2. q. 111. art. 1. & Bellarmin. lib. 1. de Grat. & lib. arb. cap. 2. & sine dubio ad rationem ac sufficientiam diuisionis reddendam, & ad vsum terminorum in hac materia aptior existit.

5. Aduertendum est ergo ex D. Thoma dicto loco, omnem veram, & supernaturalem gratiam dari hominibus, vel ad sanctificationem eius, cui datur, vel ad vtilitatem vtique spiritualem aliorum. Nam quia homo non sanctificatur, nisi quatenus Deo coniungitur, & vnitur, & si adultus sit, non saluatur sine cooperatione propria, ideo ad hominis salutem primum omnium necessaria est gratia, quæ ipsum hominem Deo iungat, eumq; ad se sanctificandum iuuet, & hæc tota gratia dicitur sanctificans, iustificans, seu gratum faciens, de qua frequens est sermo in Scriptura, vt Actor. 15. *Per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus saluari.* & Roman. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, & ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali*, & infra. *Vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate.* Et infra, *In laudem gloriæ gratiæ suæ in qua gratificauit nos in dilecto filio suo.* Et ad Tit. 3. *Vt iustificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Quia verò suauis prouidentia Dei quosdam homines per alios ad fidem, & salutem promouet, ideo quibusdam peculiares gratias confert ad aliorum vtilitatem, quem finem principaliter respiciunt, etiamsi accipientes per illas non sanctificentur, & hæ vocantur gratiæ gratis datæ, de quibus loquitur Paulus. 1. Corint. 12. *Diuisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Et infra. *Vnicuique autem datur manifestatio spiritus ad vtilitatem*, & ad Roman. 12. *Habentes donationes secundum gratiam, quæ data est nobis, differentes, siue prophetiã, &c* Et de eodem genere gratiæ videtur esse sermo. 1. Petr. 4. cum dicitur. *Vnusquisque autem sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, &c.*

Donatur gratia, vel in ordine ad se, vel in ordine ad aliũ.

6. Atque ex his nonnullas conuenientias, & differentias inter has gratias colligere possumus. Primò enim conueniunt, quia vtraque est aliquid supernaturale, seu præternaturali auxilio diuino in nobis factum vltra omne id, quod sola natura, quasi debitum postulat. Hoc iam probatum est, quia hoc pertinet ad propriam rationem gratiæ. Secundo conueniunt, quia vtraque gratia datur propter spiritualem salutem vel propriam, vel aliorũ. Quia hoc necessarium est ad veram rationem gratiæ, vt declaratum est. Et quia Deus omnia conuertit ad se, & ita quando supernaturaliter operatur, propter se vt finem supernaturalem operatur. Tertio conueniunt, quia vtraque propter Christum datur. De sanctificante, seu gratum faciente id certum est, vt supra tetigimus: non videtur tamen minus certum de gratis data, quia hæc datur propter spiritualem vtilitatem Ecclesiæ, pro qua Christus mortuus est, vt illam exhiberet sine macula, & ruga; ergo meruit illi omnem gratiam, quæ propter eius vtilitatem alicui conceditur.

1. Differentia vtriusq; gratiæ.

7. Differunt autem in primis hæ gratiæ ex fine, quia vna ad priuatam sanctitatem, alia ad communem vtilitatem per se primò ordinatur. Nam sicut in corpore humano quædam potentiæ ordinantur ad bonum habentis, aliæ ad speciei conseruationem, seu indiuiduorum propagationem, vel sicut in membris corporis aliquæ sunt facultates vnicuique parti deseruientes ad propriam vtilitatem, aliæ vero, quibus quædam membra in alia influunt ad eorum vtilitatem, ita in corpore Ecclesiæ quædam gratiæ dantur ad singularum personarum sanctificationem, aliæ verò ad sanctificationē totius Ecclesię, & vt quædam membra alijs prodesse possint: priores ergo sub gratia gratum faciente cõprehendũtur, posteriores nomen gratię gratis datę retinuerunt. Atque ita illa duo membra ex fine potissimum distinguuntur, quia gratia gratum faciens ad recipientis bonum, gratis verò data ad aliorum vtilitatem confertur. Quod docuit

Clem. Roman. lib. 8. Constit. c. 1. dicens, hæc charismata prius data esse Apostolis, deinde alijs esse communicata, *Non quidem ad illorum vtilitatem, qui charismata illa operantur sed vt qui non credunt ad credendum adducantur.* Et infra *Neque enim expellendis dæmonibus vtilitas nostra agitur, sed eorum, qui ab eis eripiuntur,* & addit, ideo dixisse Christum, Luc. 10. *Nolite gaudere, quod spiritus subijciũtur vobis: sed gaudete quod nomina vestra scripta sunt in cœlo. Nam illud* (inquit) *fit potestate Dei, hoc efficitur nostra in Deum beneuolentia, & studio, atque adiuuante Deo.* Addendum verò est gratiam gratum facientem ita dari in bonum recipientis, vt possit etiam, & debeat in aliorum vtilitatem redundare, & exerceri: & è cõuerso gratiæ gratis datæ licet ad aliorum vtilitatem dentur, nihilominus qui eas recipit, potest, & debet per earum vsum propriam spiritualem vtilitatem, & profectum procurare. Sed hoc pertinet ad secundariam, & quasi extrinsecam intentionem, & diligentiam hominis operantis, secundum fines autem proprios, & quasi intrinsecos ipsarum gratiarũ sumitur distinctio data modo explicato, & à D. Tho. intento.

8. *2. Differentia. Sanctificans gratia iustis, alia peccatoribus etiã datur.* Ex hac differentia oritur secunda, scil. quod gratiæ gratis datæ communes sunt peccatoribus & iustis, gratia vero gratum faciens propria est iustorum. Primum enim, quod gratię gratis datæ possint esse in iustis, manifestum est, illas enim habuerunt, & Christus, & Apostoli, & insigniores sancti, quamuis non omnibus iustis etiam perfectis cõferantur. Quia non est necesse ad communem Ecclesiæ vtilitatem, vt iusti omnes ministrent alijs, vel vt per specialem gratiam ad operandum ad aliorum vtilitatem subleuẽtur. Nam, vt ait Clemens, *Non est necesse omnes fideles expellere dæmones, aut suscitare mortuos, aut linguis loqui, sed eos, qui causa quapiam vtili charismate dignati sunt ad aliorum salutem* Imo addit August. lib. 83. Quæst. q. 79. *Ideò non omnibus sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi existimantes, in talibus factis maiora dona esse, quam in operibus iustitiæ, quibus æterna vita comparatur.*

9. *D. Thomæ auctoritate probatur gratiam gratis datam in peccatoribus esse posse.* Deinde quod ipsæ gratiæ possint esse in peccatoribus, docet D. Tho. 2. 2. q. 172. a. 4. vbi de Prophetia specialiter loquitur, in solutione verò ad 1. ad operationes virtutum, & eiectionem dæmonum id extendit ex sententia Hieronymi, Matt. 7. Idemque confirmat de gratia miraculorum in q. 178. art. 2. Et eandem doctrinam habet Gregor. homil. 17. in Ezechiel. in fine, vbi id confirmat ex verbis Christi Matth. 7. *Multi dicent mihi in illa die, Domine Domine nonne in nomine tuo prophetauimus, & dæmonia eiecimus, & in nomine tuo virtutes multas fecimus? & tunc confitebor illis, quia nunquam noui vos, discedite à me, qui operamini iniquitatẽ.* Simili modo induci possunt verba Pauli. 1. Corinth. 13 *Si linguis hominum loquar, & Angelorum, &c Si habuero prophetiam, si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum* Vbi Paulus supponit, posse aliquem habere prædictas gratias gratis datas, & carere charitate, ac subinde esse in peccato, quibus verbis ad hoc propositum vtitur Anastasius Sinait. lib. 6. Examer. in fine dicens, non in eijciendis dæmonijs, vel miraculis faciendis Deum perfectionem hominis definire, sed in charitate, quæ sine illis signis, & hæc sine illis esse possunt. *Exemplis probatur* Exemplis idem etiam ostenditur, in Caipha Ioann. 11. & in Balaam, qui cum esset ariolus, & idololatra, nihilominus donum habuit prophetiæ, vt patet Numer. 22. 23. & 24. Ex quo loco vlterius potest colligi, non solum sine gratia gratum faciente, sed etiam sine fide posse aliquem prophetare, vel miracula facere, vel dæmones expellere in honorem nominis Christi, vt tradit Augustinus lib. 83. Quæstion. quæst. 79. & videri potest Maldonat. Matth. 7. in fine.

10. *Stabilitur ratione id ipsum* Ratio verò est, quia opera spectantia ad gratias gratis datas non pertinent per se ad voluntatem, nec illius rectitudinem postulant & ideo non pendent ex se à gratia gratum faciente, possunt ergo separari ab illa, & à peccatoribus fieri, si Deus velit: nam cum hoc in re ipsa non inuoluat repugnantiam, neque indecentiam aliquam, potest à Deo pro suo beneplacito fieri. Assumptum declaratur in primis in prophetia, in qua duo possunt considerari, scil. vel exterior prædictio, vel interior cognitio rei futuræ, ex quibus illud prius si à posteriori separetur, potest fieri non solum ab homine prauo, & infideli, sed etiam ab homine actu peccante, & ex infidelitate proferente illa eadem verba, quibus nesciens, & nolens prophetat. Ita enim in Caipha contigit, illa enim verba, *Expedit, &c.* in sensu, quem ipse intendebat, erant verba odij, & inuidiæ, & infidelitatis, qua profitebatur Christum esse purum hominem, & malefactorem, & nihilominus in sensu intento ab Spiritu Sancto erant prophetica, & ex speciali directione Spiritus Sancti. Et ita erat aliqualis gratia, licet in ordine minima, ita vt non propria prophetia, sed instinctus propheticus appelletur à D. Thoma 2. 2. quæst. 178. art. 4. Interior item, & vera prophetia, cum ad intellectum speculatiuum pertineat, per se non requirit bonitatem accipientis, imò aliquando fieri potest sine consensu voluntatis eius, quia intellectus cogitur ad assentiendum, & interdum lingua ad loquendum, sicut de Balaam dicit Abulensis Numer. 24. q. 3. Quod si cognitio Prophetæ est euidens, vt est probabile, non requirit voluntatem nec rectitudinem eius, ac proinde nec gratiam gratum facientem. Præterea in operatione virtutum, seu miraculorum id patet, quia in miraculo Deus est qui principaliter operatur; potest autem Deus vti instrumento, quo voluerit, etiamsi sit homo peccator, vel infidelis, sicut vtitur homine peccatore, vel infideli, sacramentum Baptismi ministrando. Et idem in cæteris gratijs gratis datis potest simili discursu facilè ostendi.

Dices rectè hac ratione probari, hoc ex parte rei non repugnare; videtur autem non esse consentaneum sapienti prouidentiæ Dei: nam ipse has gratias Ecclesiæ suæ contulit ad fidem confirmandam, vt patet Marci vltimo, hæc autem fidei probatio, & confirmatio eneruatur, si per malos, vel fideles talia signa Deus efficiat. Item Ecclesia ex miraculis à Sanctis factis argumentum sumit ad eorum sanctitatem probandam; hoc autem argumentum fallax est, si à malis possunt miracula fieri. Hanc obiectionem accuratè tractat, & dissoluit Anastas. Nissen. in Quæstionibus Scripturæ quæstio. 23. tom. primo Biblioth & inprimis ait, miracula non esse certa signa sanctitatis hominis operantis illa, & inter alia affert, quod Iudas etiam signa efficiebat, & dæmones cum alijs Apostolis eijciebat. Et Saul etiam postquam malus esse cœpit, prophetabat: non ergo sufficiunt signa sine morum sanctitate, ideoque Christus dixit, *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*, Matth. 7. Neque Ecclesia sola miracula considerat ad sanctitatem alicuius probandam, seu propriè vitam, & mores, quibus si miracula cõiungantur, sunt magnum signum probitatis vitæ. Nam licet Deus secreto consilio interdum per hominem hypocritam miraculum faciat, vel extra ordinarium beneficium concedat, id rarum est; ordinariè verò non, nisi per iustos, & bonos talia signa operatur, & ideo quando vita non discordat, non solum vitam bonam, sed etiam excellentem gradum sanctitatis indicant, præsertim si frequentia sint, & aliunde nullum indicium deceptionis, aut simulationis coniunctum habeant. 11. *Opponitur obiectio.* *Solutio.*

Vnde vlterius addit allegatus Pater, quando contingit signum fieri, aut beneficium sanitatis, vel aliud simile extraordinario modo per hominẽ peccatorem obtineri, tunc fidem potius eius, qui accedit, quam eius, ad quem accedit, signum operari, ideoque accuratè discernendum esse, & ex alijs indicijs obseruandum, cui sit miraculum attribuendum. Et simile est, quod sæpè miraculum fit ad confirmandam sanctitatem operantis, & tunc non fiet ab homine peccatore, 12. *Amplius idem Anastas. explic.*

quia

quia Deus non præbet testimonium falsitati: aliquando vero fit ad confirmationem fidei, & doctrinæ, & tunc nunquam quidem fiet in confirmationem falsæ doctrinæ: fieri tamen poterit ab homine peccatore quia tunc non operatur ad ostensionem suæ iustitiæ, sed vt minister verbi ad confirmationem eius, sicut de Iuda dicebamus. Deniq; aduertit, quando signa fiunt ab homine infideli, vel hæretico, ordinarie, ac fere semper non esse vera, sed apparentia, vel talia quæ naturali virtute dæmonum fieri possunt, vt varijs exemplis Anastasius confirmat. Quod non solum non derogat firmitati fidei, sed potius ad eius probationem, & solidiorem confirmationem à Deo permittuntur. Ideoq; nunquam talia sunt, vel apparent, quin si attenta mente, & recta fide considerentur, cũ omnibus circumstantijs, quibus fieri solent, eorum falsitas, & deceptio percipi posit, vt in signis Magorum Ægypti videre licet. De qua re videri etiam possunt, quæ in secundo tomo tertiæ partis disp. 31. sect. 2. tractaui.

13. *Propria solũ iustorum est gratia gratũ faciens.* Superest dicendum de altera parte assignatæ differentiæ, nimirum quod gratia gratum faciens propria sit iustorum: quod ex terminis videtur manifestum, quia formalis effectus non separatur à forma, sed gratia dicitur gratũ faciens, quia formaliter reddit hominem gratum Deo, quod est esse iustum: ergo hæc gratia est ita propria iustorum, vt extra illos reperiri non possit. *Obijcitur fides, spes, &c.* Vt hoc autem explicetur, & in vero sensu accipiatur, obijcitur contra illud, quia sequitur multas esse gratias, quæ non sunt gratis datæ, nec gratum facientes, quod est contra sufficientiam prædictæ diuisionis. Sequela probatur, quia fides, & spes mortuæ sunt quædam gratiæ, & non sunt gratis datæ, quia dantur singulis ad eorum vtilitatem, & non tantum aliorum: nec ẽt sunt gratum facientes, quia sunt in peccatoribus, ergo vel gratia gratum faciens non est ꝓpria iustorum, vel diuisio adæquata nõ est. Idemq; argumentum sumi potest ex omnibus donis gratiæ, quæ non ad cõmunem vtilitatem, sed propriã & priuatam singulis peccatoribus conferuntur.

14. *Tria docet Sotus quibus haud esse adæquatã superiorem diuisione significat.* Ad hoc, qui gratiam gratum facientem ad habitualem gratiam sanctificantem contrahunt, cum alias etiam dicant, gratiam gratis datã esse illam, quæ ad aliorum vtilitatem datur, necesse est, vt fateantur diuisionem non esse adæquatam. Vnde Soto libro secundo de Natura, & gratia cap. 3. in principio, tria in hoc puncto dicit. Primum est, vnam esse specialem gratiam, quæ ab effectu denominatur gratum faciẽs, quia nos formaliter reddit Deo gratos, reliquas vero retinere genericum nomen gratiæ gratis datæ. Secũdum est, gratias gratis datas, quæ distinguuntur à gratum faciente, esse illas, quæ ad aliorum vtilitatem dantur, possuntq; esse in malis hominibus. Tertium est, concursum gratiæ, vel subsidia gratiæ præuenientis, licet inter gratias gratis datas connumerentur, habere tamen peculiare nomen auxilij specialis, seu gratuiti. In quo significat, si gratia gratis data in sua proprietate, & vt adæquata illi fini communis vtilitatis sumatur, diuisionem non esse adæquatam, sed addendum esse tertium membrum auxilij specialis. *Tribus quæ quæ improbat.* Sed hoc non placet, tum quia D. Thomas illam diuisionem nobis tradidit, vt adæquatam, distinguendo membra per oppositionem contradictoriam, inter quę medium non datur, qualia sunt, gratum facere, vel non facere, supposita generica ratione doni gratuiti. Idemque est, si distinguantur per positiuos fines vtilitatis propriæ, vel aliorum, quia inter hos etiam fines non est facile medium inuenire, cum non detur gratiæ donum propter nullius vtilitatem. Tum etiam, quia alias neque addito illo membro auxilij specialis soluitur difficultas tacta de fide, & spe mortuis. Præterquã quod ipsum auxilium speciale commune est vtriq; gratiæ: nam interdum datur ad opera gratiæ gratis datæ, interdum vero ad opera gratiæ facientis, vt per se constat.

Dico ergo, gratiam gratum facientem, vt est membrum adæquatum illius diuisionis non coarctari ad solam formam perfecte iustificantem animam, & excludentem statum peccati mortalis, sed includere omnia dona gratiæ, quæ homini in ordine ad propriã sanctificationem conferuntur: hanc enim Concilia Mileuitan. Arausican. & Tridentinum, nec non etiam Augustinus, & alij Patres gratiam sanctificantem, seu sanctificationis, vel iustificationis appellant, eadem autem est gratia gratum faciens, quæ sanctificãs seu iustificans: ergo gratia gratum faciens omnia illa complectitur. Et hoc probat ratio facta de adæquata oppositione mẽbrorum dictæ diuisionis, ex eo, quod gratia in propriam, vel aliorum vtilitatem datur, seu recipitur, alterum enim horum in omni dono gratiæ reperitur, vt notum est. 15. *Solutio, omnia donata in ordine ad propriam iustificationẽ sub gratia sanctificante veniunt.* Ad difficultatem autem propositam respondetur, cum gratia gratum faciens dicitur esse propria iustorum, aut non posse simul esse cum peccato mortali, intelligendam esse differentiam, vel de vtraq; gratia collectiue sumpta, aut comparando maximum, ad maximum vtriusque membri, non vero applicando differentiam ad singulas gratias vtriusque ordinis, vel denique intelligendam esse hanc proprietatem gratiæ gratum facientis cum proportione accommoda. *In formata responderetur.* Itaq; omnes gratiæ gratis datæ tales sunt, vt etiam summa, & perfectissima illarum possit esse in homine peccatore: gratia autem gratum faciens, vel tota collectiue sumpta, vel id, quod est supremum, & maximum in illa, non potest esse in peccatore, vt patet, saltem de charitate, & habituali gratia (loquimur enim ex natura rei, quidquid de absoluta potentia sit) quamuis necessaria nõ sit, vt singulæ gratiæ sub hoc membro contentæ repugnent cum peccato, & ita cessat obiectio facta. Addimus vero etiam in hoc esse differentiam, quod gratiæ gratis datæ sicut omnes non perficiunt iustificationem, ita singulæ non inchoant, vel promouent illam, nec propter hunc finem dantur, dona vero gratiæ gratum facientis, sicut perfectam iustitiam conferunt, si sint consummata, ita singulæ aliquo modo inchoant iustitiam, & ita non sunt, nisi in homine, vel simpliciter iusto, vel habente aliquod iustitiæ fundamentum, vel initium: & ita fides secundum se est donum gratiæ gratum facientis, quia est fundamentum iustitiæ: imo & vocatio ad eundem ordinẽ gratiæ pertinet, quia est exordium iustitiæ, & sic de cæteris.

16. *Tertia differentia non necessaria.* Atq; ex his facile potest ferri iudicium de alijs differentijs, quæ inter hæc membra solent assignari. Tertia est, quod gratia gratum faciens datur per modum habitus, seu qualitatis permanentis, gratia vero gratis data per modum actus, seu motionis transeuntis. Quæ differentia tribuitur D. Thomæ in locis statim citandis. *Aliud disp. 70. num. 4.* Veruntamen dificile est differentiã illam accommodare: nam si vtrumq; membrum sumatur distributiue, seu exclusiue, falsum, vel incertum inuenitur: si vero sumatur indefinite, seu permissiue, vtrumq; erit verum, nulla tamen erit differentia. Vtrumq; breuiter declaro, quia de gratia gratum faciente sumpta per antonomasiam, pro forma gratiæ iustificantis, verum est, esse permanentem per modum habitus, & hoc est, quod docet D. Thom. 1. 2. quæstion. 110. articulo 2. & 3. Non est autem verum, quod omne donum gratiæ sanctificantis sit habitus, nam etiam actualia auxilia, & eorum actus sunt gratiæ suo modo gratum facientes, saltem inchoatiuè, seu dispositiue, vt iam declaraui. E contrario vero communiter receptum est, aliquas gratias gratis datas non infundi per modum habitus, vt de prophetia & operatione virtutum testatur Diuus Thomas 2. 2. quæstion. 171. artic. 2. & q. 178. artic. 2. ad primum, quod vero nulla illarum sit habitus non est certum: imo contrarium fortasse est probabilius, vt ex capite sequenti patebit. Quapropter incerta est hæc differentia, & non necessaria.

17. Quarta differentia non placet. 1 Cor 12.

Quarta differentia assignatur quia gratia gratum faciens vnius tantum est rationis, seu speciei: gratiæ autem gratis datæ plures sunt. In qua differentia hæc posterior pars certa est ex Paulo 1. Corinth. 12. & capite sequenti declarabitur. Prior autem pars licet à multis Scholasticis, etiam antiquis supra allegatis, asseratur, supponit tamen gratiam gratum facientem, vt est membrum illius diuisionis, solum accipi pro habituali gratia sanctificante, quod nos non admittimus, & ideo non putamus differentiam hanc eo modo, quo assignatur, esse necessariam. Nam etiam sub gratia gratum faciente includuntur plura dona specie distincta, quæ capit. 6. recensebimus, & pro loci opportunitate breuiter explicabimus. Solum in hoc potest assignari discrimen, quod gratiæ gratis datæ ita sunt inter se diuersæ, vt neq; sint inter se connexæ, neq; vna ad alteram ordinetur, vt patet de prophetia, & operatione miraculorum, & in cæteris fere est eadem ratio: nam licet omnes ad fidem aliquo modo ordinentur, non tamen inter se, quia vna non est propter aliam, per se loquendo. At vero dona gratię gratum facientis aliquam connexionem vel habitudinem inter se obseruant: nam inprimis omnia respiciunt gratiam illam, quæ per antonomasiam dicta est gratum faciens, estq; forma quædam simplex reddens animam Deo gratam, & acceptam. Nam omnes aliæ gratiæ illius ordinis, vel sunt aliquales dispositiones ad illam gratiam, vel sunt quasi potentiæ, vel operationes eius, aut auxilia, vel concursus illi debiti, connaturalitatis debito, & ita secundum habitudinem omnes illæ gratiæ vna dici possunt, non tamen essentia, & specie, vt postea late videbimus.

18. Quinta differentia alterioris ordinis est sanctificans gratia, quã gratis data. 1. Cor. 12. & 13.

Denique hinc potest facile assignari, & explicari quinta differentia, quia gratia gratum faciens altioris ordinis, & perfectionis est, quàm gratis data. Ita docet D. Thomas dicta qu. 111. artic. 5. & optime probat ex Paulo 1. Corinth. 12. Vbi postquam de gratijs gratis datis loquutus fuerat, subiungit. *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, vtiq; viam charitatis, quæ est gratum faciens, de qua statim cap. 13. sermonem inchoat. Et idem sentit Augustinus dicta qu. 79. in l. 83. Quæstionum, vbi dicit, non omnibus iustis fidelibus concedi gratias gratis datas, ne in errorem, quẽ perniciosissimum vocat, inducantur, existimantes, *in talibus factis maiora bona esse, quam in operibus iustitiæ, quibus æterna vita comparatur.* Et subiungit. *Propterea Dominus prohibet hinc gaudere discipulos*, cum ait Luc. 10. *In hoc nolite gaudere quoniam spiritus subijciuntur vobis, sed in hoc gaudete, quoniam nomina vestra scripta sunt in cœlis.* Vbi etiam indicat rationem ex fine sumptam, quã D. Thomas confirmat. Quia gratia gratum faciens immediate nos coniungit ipsi summo bono, & fini vltimo, quod non præstat gratia gratis data: ergo illa est nobilior. Item illa est maior participatio diuinitatis, iuxta illud 2. Petr. 1. *Magna, & pretiosa nobis promissa donauit, &c.* Deniq; secundum rectum ordinem charitatis magis tenemur amare, & procurare gratiam gratum facientem, quam gratis datam: ergo signum est esse meliorem. Dices: gratiæ gratis datæ ordinantur ad bonum commune, quod est diuinius, quam proprium, ad quod ordinatur gratia gratum faciens. Respondet optime D. Thomas gratiam gratum facientem immediatius ordinari ad ipsum bonum per essentiam, quod est Deus, eiq; immediate homines coniungere, & inde habere maiorem perfectionem.

Luc. 10.

2. Petr. 1.

19. Dubitatur an hoc sit intelligendum conferendo gratias gratis datas cũ gratijs gratũ facientibus.

Sed quæret aliquis, an hoc intelligendum sit comparando has gratias solum ex genere suo, vel etiam comparando singulas vnius ordinis ad omnes alterius ordinis. Nam in priori sensu resolutio posita clara est, & indubitata, quia id, quod perfectissimum est in ordine gratiæ gratum facientis, sine dubio est perfectius, & melius, quã omnis gratia gratis data, quantumuis in illo ordine perfecta cogitetur. Nam virtus charitatis est maior omnibus, vt conuincit testimonium Pauli, & de gratia per se, ac formaliter sanctificante idem probat testimonium Petri, & ratio facta: & hoc satis est, vt gratia gratum faciens dicatur ex suo genere perfectior. At vero si comparatio fiat inter singula, videtur res esse dubia, quia non videtur maior fides, quam prophetia, quoad internam cognitionem: imo si prophetia sit per lumen supernaturale euidens, videtur perfectior, quia excedit in claritate & in certitudine, non est minus perfecta, vnde si sit obscura, saltem erit æqualis, vel fortasse in essentia non distincta à fide. Imo inter ipsas gratias gratis datas numeratur fides, quæ videtur aliquam perfectionem addere communi fidei, quæ sub gratia gratum faciente continetur. Item suscitatio mortui esse potest opus gratiæ gratis datæ, & tamen videtur esse perfectius, quam multæ operationes, vel motiones gratię gratum facientis.

20. Diluitur quia in genere moris sim per sanctificans præcellit, item in physico quid quid de vno vel altero astrusit.

Dicendum autem videtur, hanc ipsam comparationem posse fieri, vel in perfectione pertinente ad genus moris, vel tantum in genere entis. Priori modo omnia, & singula dona gratiæ gratum facientis meliora sunt, quam opera gratiæ gratis datæ secundum se spectata, quantumuis in suo ordine magna videantur. Probatur ratione facta, quia dona gratiæ gratum facientis de se, & ex intentione dantis referuntur ad vniendam animam cum Deo, quod est optimum in genere moris: gratiæ autem gratis datæ de se non hoc conferunt: imo si interdum habent aliquam perfectionem moralem, est in quantum ab aliqua virtute, vel actione gratiæ gratum facientis procedunt, vel imperantur. Declaratur etiam in illa cõparatione fidei, & prophetiæ, nam si prophetia sit euidens, vt sic, non habet assensum liberum, sed necessarium, & propterea in genere moris melior est fides, per quam libere captiuatur intellectus in obsequium Christi. Si vero cognitio prophetica sit obscura, assensus eius erit voluntarius, & ex eo capite habet moralẽ perfectionẽ à pia voluntatis affectione, q̃ ad ordinem gratiæ gratum facientis pertinet. Vsus autem exterior prophetiæ propter Ecclesiæ vtilitatem (idemq; est de sermone scientiæ, Sapientiæ, &c.) in tantum habet moralem perfectionem, in quantum ex charitate imperatur, vel alia virtute morali religionis, vel misericordiæ, &c. Et ita in genere moris in omni actu gratia gratum faciens semper habet primatum. Si vero comparatio præcise fiat in genere physico, aut entis, sic, licet gratia gratum faciens ex genere excedat, non est inconueniens, quod aliquis actus gratiæ gratis datæ sit perfectior, quam aliquis actus gratiæ gratum facientis, vt actus euidens prophetiæ, quam actus obscurus fidei, vel quidpiam simile: nihil enim occurrit, cur hoc repugnet, & ratio facta id confirmat.

CAPVT V.

Quot sint gratiæ gratis datæ, & quid vnaquæque earum sit?

1. Intentio.

De his gratijs non est iterum à nobis in discursu huius materiæ tractandum, & ideo visum est operę pretium aliquam earum notitiam legentibus hoc loco tribuere, quasdam earum, quæ faciliores sunt, integrè declarando, alias vero, quæ longiores requirunt disputationes, quantum ad vsum, & cognitionem earum fuerit oportunum, breuiter explicando, magis exactam illarum cognitionem in alia loca Theologiæ, ad quæ proprie pertinent, remittendo. D. Thomas ergo in dicta quæst. 111. artic. 4. nouem gratias gratis datas ex Apostolo colligit 2. Corinth. 12 in illis verbis. *Alij per spiritum datur sermo Sapientiæ, alij sermo scientiæ secundum eundem spiritum, alij fides in eodem spiritu, alij gratia sanitatum, alij operatio virtutum, alij prophetia,* 2. Cor. 12.

prophetia, alij discretio spirituum, alij genera linguarum, alij interpretatio sermonum. Hæc autem operatur vnus, atq; idem spiritus, diuidens singulis prout vult.

2\. *Prima sententia de sermone sapientiæ, & scientiæ.* Prima itaq; gratia vocatur *sermo sapientiæ*, secunda, *sermo scientiæ*, de quibus in particulari tractat D.Thomas 2.2. qu. 177. Et in primis potest de illis quæri, an immediate versentur circa cognitionem, vel circa sermonem? Prima sententia vtramque refert ad cognitionem. Ita videtur D.Thomas interpretari has gratias in 1.2. dicta qu. 111. art. 4. Vbi per sapientiam intelligit cognitionem diuinorum, conclusionem ex principijs eliciendo: per scientiam vero cognitionem eorundem per effectus, exempla, &c. Et in assertione consentit Ambrosius ibi, licet aliter explicet singula membra. Nam per sapientiam intelligit prudẽtiam, *Non ex literis, sed ex corruscatione Spiritus Sancti, vt cor habeat illuminatum, & prudens, & discernat, quæ vitanda sunt, quæue sequenda.* Sermonem autem scientiæ dicit esse scientiam rerum diuinarum. Nec videtur ab hac sententia alienus Augustin. libr. 13. Confession. capite 18. dum ita exponit. *Alij datur sermo sapientiæ, tanquã luminare maius propter eos, qui perspicuæ veritatis luce delectantur. Alij autem sermo scientiæ, tanquam luminare minus.* Et infra. *Sermo scientiæ, qua continentur omnia sacramẽta, quæ variantur temporibus, tanquam luna, & cæteræ notitiæ donorum, quantum differunt ab illo candore sapientiæ, quo gaudet prædictus dies.* Vbi aliter quidem explicat sapientiam, quàm Ambrosius, in hoc vero conuenit cum illo, quod has gratias ad cognitionem refert. At vero iuxta hanc sententiam hæc duo non pertinẽt ad gratias gratis datas, sed magis ad dona Spiritus Sancti, quæ sunt gratiæ gratum facientes, vt postea videbimus. Vnde Augustinus in libro 12. 13. & 14. de Trinitate nihil fere distinguit inter Sapientiam, & scientiam, prout inter dona Spiritus S. & inter gratias gratis datas numerantur.

3\. *2. Sententia.* Secunda sententia est Chrysostomi, qui homilia nona in 1. ad Corinth. scientiam videtur referre ad solam cognitionem mysteriorum fidei, quam communiter habent fideles, *Qui non possunt docere facile alijs enuntiare, quæ sciunt.* Sapientiam vero addere sentit peritiam docendi, qualem Paulus, Ioannes, & alij Apostoli habuerunt, & ita pertinere proprie ad sermonem, licet etiam in mente perfectiorem cognitionem supponat. Vnde Theophylactus ibi sequens Chrysostomum, ait; *Sapientia namq; docet, perspicuitas quædam existens, quæ operta recludit, obscuraque clara reddit.* Theodoretus autem eandem sententiam sequens vtramque hanc gratiam in cognitione ipsa supernaturali ponit, quæ tunc vocatur scientia, quando ad prędicandum alijs non sufficit: tunc vero sapientia, quando potens est ad docendum alios, concionandum, &c. Et in eadem sententia est Oecumenius. Veruntamen in hoc etiam deficit hæc sententia à nostro instituto, quia iuxta illam sermo scientiæ non pertinebit ad gratias gratis datas: quia non dabitur ad aliorum vtilitatem, imo nec distinguetur à fide, quia scientia diuinorum, quam communiter habent fideles idiotæ, non est, nisi cognitio fidei.

4\. *3. Sententia.* Est ergo tertia sententia Diui Thomæ in 2. 2. vbi supra, qui has gratias per se primo dicit dari ad prædicanda, & docenda mysteria fidei, vnde vtramque sub vna generali ratione comprehendit, quam vocat gratiam sermonis, per quam *Deus dat verbum euangelizantibus virtute multa.* Psalm. 67. Et videtur hæc expositio inprimis valde consentanea verbis Pauli: non enim dixit, *alij datur sapientia, alij scientia*, sed *alij sermo sapientiæ, & sermo scientiæ*, vbi iuxta proprietatem verborum, non sapientiam vel scientiam, quæ in cognitione consistunt, sed sermonem earum vocat gratiam, quando fit ex speciali dono Spiritus Sancti, & cum de vtraque eodem modo loquatur, non est, cur vna ad loquelam, alia ad cognitionem referatur. Vnde Hieronymus ibi, *Sermo* (inquit) *sapientiæ est: sapienter, aptè, atque rationaliter loqui.* Et infra. *Qui ex dono habet Sapientiæ sine suo conatu loquitur, & labore, &c.* Et infra de sermone scientiæ ait. *Vt sciat legis mysteria explanare.* *Ratio nec probatur.* Secundo est optima ratio Diui Thomæ, quia gratiæ gratis datæ dantur ad aliorum vtilitatẽ, vnus autem homo prodest alijs in spiritualibus medio sermone, qui vt sit efficax ad instruendum, delectandum, & mouendum hominem, necessarium est peculiare auxilium Spiritus Sancti, cuius diuinum Verbum est instrumentum: ergo merito inter gratias gratis datas ponitur gratia sermonis, vtique ad conuenienter, & apte loquendum de diuinis ad aliorum vtilitatem. Quare eandem expositionem Anselmus primo loco ponit, licet alias adiungat. Et eandem sequitur ibi Salmeron, Caietanus, & alij. *Hæc; sententia cum 1. conciliatur.* Potest tamen hæc posterior Diui Thomæ sententia ita cum priori conciliari, vt quia humana loquutio non fit sine conceptione mentis, per has gratias intelligatur etiam cognitio mentis dirigi, quantum necesse est ad conuenientem sermonem sapientiæ, & scientiæ, vt statim amplius explicabitur.

Vlterius enim interrogari potest, quomodo illæ duæ gratiæ differant: nam Diuus Thomas in 1.2. vbi supra, nullam distinctionem declarat, imo de illis tã-quam de vna gratia sermonis loqui videtur. Ipsa tamen verba Pauli cogunt, vt distinctionem aliquam in illis cognoscamus, iuxta sententiam Augustini libro duodecimo de Trinitate, capite decimo quarto, dicentis. *Vbi Paulus dixit, Alij quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ secundum eundem Spiritũ: hæc vtique duo sine dubitatione distinguit, licet non ibi explicet, quid intersit, & vnde possit vtrumque dignosci.* Quod iterum repetit libro 13. capite 19. & libro 14. capite primo. Hæc vero distinctio inter has gratias, vt ad sermonem spectant, supponit distinctionem donorum scientiæ, & sapientiæ, de quibus postea in libro secundo & sexto dicendum est. Nam sermo sapientiæ vocatur sermo aptus ad explicandam mentis sapientiam, sermo autem scientiæ erit aptus ad explicandam mentis scientiam. 5. *Quæ diuersitas sit inter secundas has gratias.*

Vnde si sapientia, & scientia mentis distinguantur, tanquam scientia æternorum, & temporalium, vel tanquam cognitio per æternas causas, seu propria fidei principia, & per effectus, exempla, & alia similia inferiora, seu temporalia media: sermo etiam sapientiæ dicetur specialis fauor Spiritus Sancti, quo dirigit linguam hominis ad explicanda altiora, seu diuiniora mysteria fidei; scientiæ autem sermo, quo lingua dirigitur ad explicanda inferiora, & temporalia mysteria. Vel etiam sermo sapientiæ, & sciẽtiæ dici possunt auxilia, quibus lingua, vel calamus Doctoris Ecclesiæ à Spiritu Sancto specialiter gubernatur, ita vt illi occurrant verba apta ad explicanda eadem mysteria per sua propria principia, & rationes diuinas, vel per exempla, & effectus, &c. Et fortasse ob hanc causam Diuus Thomas 1.2. has gratias in ipsa cognitione declarauit, & distinxit, quia inde tanquam ex radice habent distinctionem suam, neque sermo ipse dirigi potest, nisi media cognitionẽ. Sed in hoc est diuersitas, quod hæc directio, vt ad gratiam gratis datam pertinet, licet immediate versetur circa mentem semper, id est, in ordine ad sermonem, quia per illas gratias nec datur, nec per se intenditur, vt ille, cui talis gratia datur, doctior, aut sapientior fiat, sed vt ea, quæ scit, vel sapit, ita concipiat vt conuenienter ad aliorum vtilitatem illa exprimere valeat. Possent etiam istæ duæ gratiæ distingui ad modum doctrinæ sacræ speculatiuæ, & affectiuæ, ita vt gratia sermonis scientiæ sit auxilium ad recte docendam doctrinam fidei, illuminando tantùm intellectum: sermo autem sapientiæ sit auxilium ad docendum mouendo affectum. 6. *Amplior expeditio.*

Tertio inquiri potest, an hæ gratiæ transeunter tantum dentur, vel permanenter per modum effectus: Quidam dicunt esse habitus, sine vlla pbatione, sed 7. *Quomodo dentur hæ gratiæ.*

Loca dispu. 12 de Gratia expinetur. sed quia videntur supponere has gratias in cognitione consistere; & ita non videntur illas distinguere à sapientia, & scientia, quæ sunt dona Spiritus S. Nos vero supponimus ita ab illis distingui, sicut gratias gratis datas à gratum facientibus. Deinde supponimus dari per se primo propter conuenientem vsum loquutionis, & sermonis. Vnde inferimus non dari per habitus, sed per actualem Spiritus S. motionem. Quod declaro per illa verba Sapientis Prouerb. 16. *Hominis est animam præparare, & Domini gubernare linguam*, quorum simplex, & literalis sensus (licet interdum Augustinus aliter exponat) est, hominem posse apud se disponere, cogitare, ac præparare, quę loquuturus est, non tamen id satis esse, vt apte, & conuenienter loquatur, nisi Dominus specialiter linguam dirigat, quia eius est linguam gubernare, vel, vt Hebræa habent, quia à Domino est responsio linguæ, id est, quia Deus suo auxilio facit, vt sermo apte menti, & præparationi hominis respondeat. Hęc autem gubernatio linguæ non potest homini tribui per habitualia dona, quia totum id, quod est in habitu, vel memoria, pertinet ad illam priorem partem, *hominis est præparare animam*, quæ non sufficit, vt lingua, & actualis sermo apte respondeat, nisi Dominus dirigat illam, hæc ergo directio est per actualem Dei motionem, vel directe excitando mentem, & faciendo, vt verba apta occurrant, & modi loquendi congruentes, & efficaces, vel auferendo impedimenta, quę mentem distrahere, aut perturbare possent. Quod si hoc diuinum regimen etiam in ordinarijs sermonibus humanis, vel semper, vel frequenter necessarium est, multo certe magis in sermonibus diuinis, & in eis præcipue, qui ad aliorum spiritualem fructum ordinantur. Gratia ergo gratis data ad sermonem pertinens, per quam Deus gubernat linguam Doctoris, vel prædicatoris Euangelij, est gratia actualis.

Nostra opinio.

Prou 16.

8. *Obiectio.* Dices: hæc gratia actualis supponit habitualem scientiam, vel sapientiam illius doctrinæ, quæ per sermonem scientiæ, vel sapientiæ tradenda est. *Dilutio.* Respondeo, illam scientiam, vel sapientiam interdum esse posse acquisitam ex principijs fidei cum humana diligentia, sicut nunc acquiritur scholastica Theologia, vel positiua. Et quamuis hæc non acquiratur sine speciali auxilio gratiæ, illud vel reducitur ad auxilium gratiæ gratum facientis, quatenus de se est auxilium ad quandam bonam, & piam operationem, vt in lib. 1. videbimus: vel si detur ad proficiendum in illa doctrina in ordine ad aliorum vtilitatem, erit gratia gratis data, & ad fidem reducetur, vt statim dicam. Interdum potest illa scientia, & sapientia consistere in donis Spiritus S. valde perfectis, quæ in se sunt dona gratiæ gratum facientis, vsus autem illorum ad aliorum vtilitatem potest ad gratias gratis datas pertinere. Deniq; potest illa esse aliqua scientia per accidens infusa, quæ si ad aliorum vtilitatem detur, reducetur ad fidem, vt statim dicam. Quamuis ergo gratiæ sermonis supponant aliquem habitum gratiæ, non videntur formaliter conferri per habitus, sed per actualem motionem, & directionem Spiritus S. Vnde hæ gratiæ non sunt supernaturales in substantia sua, sed in modo, vt indicauit D. Thomas dicta q. 177. ar. 1. ad 1. vbi ait per has gratias Spiritum S. perfectiori modo facere, quod ars posset naturaliter operari.

9. *Placitum 1. de tertia gratia, fides.* Tertia gratia gratis data à Paulo numerata est fides: quam idem D. Thomas varijs modis explicare visus est. Nam in 1. 2. q. 111. art. 4. nihil aliud per fidem intelligit, nisi certissimum assensum principiorum fidei catholicæ, quem in Euangelico Doctore supponi oportet. Quam interpretationem sequitur Lyra 1. Corinth. 12. & iuxta illam hæc gratia non est distincta à fide infusa, & catholica: nam tota certitudo fidei quantumcunq; magna cogitetur, ad eandem virtutē fidei spectat: hoc autem videtur inconueniens, quia hæc fides donum est gratiæ gratum facientis, vt capite præcedenti declaraui. Dici vero potest, non esse inconueniens aliquem gradum perfectionis simul esse gratiam gratum facientem, & gratis datam diuersis respectibus: vel melius fortasse dicetur, illam certitudinem non esse in formali assensu credendi, sed in alia cognitione antecedente, vel comitante ipsum, vt mox explicabo.

10. *2. Placitum.* At vero idem S. Doctor in 2. 2. qu. 178. artic. 1. ad 5. videtur hanc fidem exponere de fide miraculorum, quæ fuit sententia Chrysostomi, & Græcorum 1. Corinth. 12. & habetur in Commentarijs Hieronymo, & Ambrosio attributis, & eam sequitur Caietan. & Salmeron ibi, & Vazquez 1. 2. in notat. ad dictum ar. Quia de eadem fide videtur loqui Paulus cap. 13. cum ait. *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, &c.* Item quia hæc fides distincta est à fide dogmatum, per quam iustificamur, vt infra tractando de iustificatione videbimus: ergo non pertinet ad gratiam gratum facientem: ergo ad gratis datam. Respondere vero potest, illam fidem esse quidem gratiam gratis datam, comprehendi autem sub operatione virtutum, & sanitatum. Vnde huic expositioni obstare videtur, quod iuxta illam fides non fuisset distinguēda ab operatione virtutis. Ad hoc vero respondet tacite D. Thomas supra, quod sicut sermo scientiæ, & sapientiæ distinguuntur à fide, quia licet ab illa procedant, sunt gratiæ externæ ad propagationem fidei internæ ordinatæ: ita operatio virtutum ponitur, vt distincta gratia exterior, quia licet à fide procedat secundum quandam rationem, & perfectionem eius, aliunde ad illius confirmationem ordinatur, & propriam gratiam requirit, quæ licet per fidem impetretur, diuersum auxilium est, & ideo ponitur specialis gratia. Imo talis fides abstrahit ab operatione signi externi, nam per illam impetrari possunt alia extraordinaria dona, etiam interna.

11. *3. Placitum.* Alij per fidem intelligunt fidei constantiam. Ita dicit Caietanus in 2. 2. loco citato circa dictam solutionem ad 5. D. Thomæ, quem interpretatur. Et fuit expositio Glossæ interlinealis, & sequitur Anselmus ibi, qui clarius exponit, quid per constantiam fidei intelligat, dicens. *Alij fides, id est, constantia fidei, vt quamuis alios prædicando nesciat instruere, tamen recte, & firmiter credat, nulloq; metu, vel pudore fidem suam ore confiteri omittat.* At enim hæc cōstantia fidei non ad gratias gratis datas, sed maxime ad gratum facientem pertinet, quia per se non ordinatur ad aliorum vtilitatem, & ad propriam sanctitatem maxime necessaria est. Alij per fidem sermonem fidei exponunt, quæ fuit altera expositio glossæ interlinealis, & illam tertio loco posui, tom. 1. in 3. p. disp. 21. sect. 2. & explicui esse peculiare Spiritus S. donum, quo ministri Ecclesiæ, vel alij etiam fideles, qui apti non sunt ad publice docendum, vel prædicandum doctrinam fidei, iuuantur ad instruendos alios in fide, doctrinam fidei simpliciter proponendo, & accommodate, vt ab ignorantibus etiam, & rudibus percipi possit. Nam quod hic modus auxilij gratuiti possibilis sit, & Ecclesiæ vtilis, non videtur dubium: potest ergo optime sub nomine fidei comprehendi. Quamuis verum sit, Paulum in hac tertia gratia non loqui de sermone fidei, vt in duabus prioribus, sed de fide. Nihil tamen vetat, & in prioribus comprehendi non solum sermonis directionem, sed etiam quidquid interius necessarium est, vt sermo exterior dirigatur, & in hac tertia gratia sub fide intelligi quidquid ad illam simpliciter alijs tradendam, etiam in modo illam exterius proponēdi, & explicandi vtile est. *Quartum.*

12. *Quintum.* Præter hos quatuor modos explicandi hanc gratiam fidei occurrunt duo alij, qui videntur probabiles, licet ab alijs auctoribus non tradantur. Vnus est, vt per hanc fidei gratiam intelligamus non simplicē fidei assensum, vel aliquam intrinsecam, & quasi intensiuam certitudinem eius, sed quasi extensiuam perfe-

perfectionem cognitionis fidei quoad modum concipiendi, persuadendi, & defendendi doctrinam fidei. Nam hæc fidei perfectio nomine fidei, vel plenitudinis fidei significari optime potest, & intelligi, vt cum de Stephano Actorum 6. dicitur. *Elegerunt Stephanum virum plenum fide, & Spiritu Sancto, &c.* Estque huiusmodi instructio in fide Ecclesiæ valde vtilis: imo necessaria in ministris verbi Dei: & quamuis studio, & diligentia humana acquiri possit, tamen illa potest parum prodesse, nisi speciali auxilio Spiritus Sancti iuuetur, quod auxilium ad gratiam gratis datam pertinet. Et sæpe Spiritus Sanctus hanc perfectionem vel sine humano studio, vel vltra vires illius confert, interdum fortasse per modum habitus, sæpius vero iuxta occurrentes occasiones per actualia auxilia. Quod frequentius contingit, quando ratio fidei reddenda est, vel sapienter, ac erudite illam confiteri oportet, iuxta promissionem Christi, *Cum autem tradent vos, nolite cogitare, quomodo, aut quid loquamini, non enim vos estis, qui loquimini sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* Matth. 10. Atque ad hunc sensum trahi potest sententia Glossæ, & Anselmi, vt per hanc fidem intelligatur constantia in fidei confessione, vt non tantum intelligatur quoad moralem perfectionem (vt sic dicam) constanter, & fortiter perseuerandi in confessione fidei, sed quoad modum confitendi fidem cum singulari eruditione, & doctrina imbibita in ipsa confessione fidei. Non oportet tamen limitare hanc gratiam hoc modo intellectam ad tempus, seu occasionem confitendi fidem coram tyranno, optime enim ampliari potest ad omnem occasionem confitendi, vel proponendi fidē altiori modo, quoniam sine tali gratia posset homo id facere per eam doctrinam, vel eruditionem, quam sua diligentia, & industria posset acquirere, vel iam habet acquisitam. Hoc enim totum optime comprehenditur sub nomine fidei, vt dixi, & sæpe esse potest necessarium ad Ecclesiæ commodum, vt per specialem gratiam gratis datam conferatur.

13. *Sextum.* Vltimo explicari potest hæc gratia de fide particularium reuelationum, quæ personis aliquibus Ecclesiæ priuatim fiunt. Non est enim dubium, quin tales reuelationes sæpe fiant, vt nunc supponimus, & supponit Concilium Tridentinum session. 6. cap. 12. & canon. 16. nec minus certum est, vel quoties fiunt, vel frequentius propter aliquam communem Ecclesiæ vtilitatem fieri, pertinent ergo ad gratias gratis datas: ergo merito dici possunt ad gratiam fidei pertinere, cum tales reuelationes ad aliquam fidem pertineant. Quam fidem Theologi priuatam vocant, & multi illam à fide Catholica secundum essentiam distinguunt: vnde oportet, vt inter gratias gratis datas comprehendatur. Et licet verius sit, talem fidem quoad ipsum habitum, qui est principium assentiendi rei sic reuelatæ, & quoad assensum non esse specie distinctam à fide Catholica, nihilominus ratione materiæ, & specialis reuelationis est quędam manifestatio Spiritus ad vtilitatem, vnde merito censeri debet specialis gratia gratis data. Video dici posse, talem fidem sub prophetia contineri: nihilominus tamen multis modis potest hæc fides à prophetia distingui, vt ex declaratione ipsius gratiæ prophetiæ constabit. Igitur omnes isti modi explicandi hanc gratiam fidei probabiles sunt, nam in omnibus illis considerari potest aliquid gratiæ specialis peculiari titulo ad fidem pertinens, & ad communem vtilitatem per se primo ordinatum, & sub alijs gratijs gratis datis non comprehensum. An vero Paulus hæc omnia, vel quid illorum præcipue intenderit, incertum esse credimus.

Omnia placita dicta probabilia sunt.

14. *Fides hac in actu cōsistit.* Vnde si inquiratur, an hæc gratia fidei sit habitus, vel auxilium, seu motio actualis, & transiens, iuxta varias explicationes traditas diuersimodè respondendum erit, vt lector facile ex dictis poterit intelligere. Absolute autem loquendo, videtur dicendum, fidem, vt habet peculiarem rationem gratiæ gratis datæ, in actuali motione Spiritus Sancti consistere: nam licet fortasse habituale lumen fidei, vel habituales species, vel habitus aliquis scientiæ, seu doctrinæ sacræ vsu comparatus possit esse principiū huius actus fidei quoad substantiam, nihilominus talis actus non habet rationem gratiæ gratis datæ, nisi in quantum ex speciali motione Spiritus Sancti accipit aliquem peculiarem perfectionis modum, aut quia ex peculiari reuelatione procedit vt in vltima explicatione, vel quia cum singulari certitudine, fiducia, aut meliori modo concipiendi, & proponendi res fidei exercetur, vt in alijs explicationibus declaratum est. Quomodo vero aliqui habitus possint etiam inter gratias gratis datas numerari, & ad hanc reduci, dicam in sequentibus.

15. *Gratia sanitatū, & operatio virtutū proponūtur sub gratia faciendi miracula à D. Thoma.* Quarto loco ponit Paulus gratiam sanitatum, & in quinto operationem virtutum, quas duas sub gratia faciendi miracula comprehendit D. Thomas 2. 2. q. 178. Quia collatio sanitatis non pertinet ad gratiā, nisi quatenus aliquo modo virtutem naturalem superante fit: quia aliter facta neq; est proprium opus Dei, neq; ad confirmandam fidem potest esse efficax, cum etiam peritus medicus possit sanitatem efficere & multo magis dæmon interdum possit veram sanitatem ita conferre, vt facta miraculosè appareat, cū tamen miraculum non sit, quia per solam virtutem causarum naturalium, scientia, & virtute dæmonis applicatarum fiet. Vera igitur gratia sanitatis miraculose operatur sanitatem: ergo comprehēditur sub generali gratia faciendi miracula. Operatio autem virtutum, si in tota sua generalitate sumatur, idem est, quod gratia miraculorum. Nam vt ibi dicit D. Thom. art. 1. ad 3. miracula dicuntur virtutes, quæ fiunt per virtutem superantem facultatem causarum naturalium: ergo operatio virtutum, & miraculorū eadem est: ergo comprehendit sub se operationem miraculosam sanitatis. Duobus autem modis possūt considerari hæc opera, primo vt sunt prodigia quædam, seu effectus supernaturales in modo, quo fiunt: & hoc modo non distinguitur gratia sanitatis ab alijs miraculis formaliter, seu in communi ratione operis superantis naturam, sed materialiter in re effecta, vel secundum magis, & minus in excessu naturalium facultatum. Secundo modo considerari possunt in ratione signi, seu in vtilitate, quam habent ad confirmandam fidem: & in hoc gratia sanitatum hoc habet speciale, quod præter operationis, seu effectus admirationem confert vtilitatem recipientibus, & ex hac parte animum conciliat, & affectum inducit, quod multum ad doctrinam suadendam iuuat.

Conuenientia, & discrimen.

16. *Obstaculum* Dices: Etiam expulsio dæmonis est magnum beneficium, & vtilitas eius, à quo eijcitur, & resuscitatio mortui est multo maius bonum, quam sanitas, & tamen hæc non separantur ab operatione virtutis, sed in eis maxime ponunt exempla Oecumenius, Ambros. Anselm. & Hieronymus ibi. Verumtamen necesse nō est exactam rationem in his omnibus seruare, nam fortasse Paulus sine speciali mysterio illa enumerauit, quæ tunc occurrerunt, & ad rem conferebant, & sufficiebant, etiamsi potuissent alijs modis commemorari. Dici vero potest, sub gratia sanitatum comprehendi omnia beneficia corporalia, quibus homo à quacunque vexatione, vel miseria corporis liberatur, & ita ibi comprehendi etiam resuscitationem mortuorum, & expulsionem dęmonum: sub operatione autem virtutum indicari supplicia, vel nocumenta visibilia, quæ miraculose interdum operatur fidei magister, vt ad verbum Petri mortui sunt Ananias, & Saphira, Act 5. & ad verbum Pauli excæcatus Elimas Act. 13. vt Chrysostomus, & Græci ibi interpretantur. Verisimilius autem est, gratiam sanitatum solum significare, quod verbi proprietas præ se fert, curationes miraculosas à morbis corporis, sub operatione autem virtutum omnia alia opera

Respondetur tripliciter.

opera miraculosa, quæ aliquo modo supernaturalia sint, & vel circa homines, vel circa res alias sensibiles fiant, Apostolum comprehendisse, solumque sanitatem ab alijs operibus distinxisse, & in propria specie (vt sic dicam) illam nominasse, quia & frequentior, & notior, magisque sensibilis existit.

17. *Alia discriminis ratio inter hæc.* Potest item alia ratio reddi, quia gratia sanitatum interdum permanenter, & per modum habitus solet aliquibus concedi, vt habet Ecclesiæ traditio, & morale experimentum, operatio autem aliarum virtutum, vel signorum non ita conceditur, sed transeunter in occurentibus occasionibus prout Deus vult. In qua differentia est aduertendum, duobus modis posse intelligi has gratias dari per modum habitus, seu permanenter, vno modo physicè, ac per se, quod tūc fieret, quando daretur homini aliqua permanēs qualitas, quæ esset principium per se sanationis, vel operationis miraculosæ: alio modo potest id intelligi tātum moraliter, seu ex decreto, ac stabili deputatione Dei. Non est ergo differentia illa priori modo intelligēda, quia neutra istarum gratiarum potest illo modo dari permanenter, vt D. Thomas dicto artic. 1. docet, & in loco statim citando late disputatum à nobis est. Intelligitur ergo posteriori modo, quia Deus aliquibus concedit gratiam conferendi sanitatem, vel indefinite, vel in aliquibus specialibus morbis, vt decreuerit ad tactum illorum, vel aliam similem actionem sanitatem mirabiliter operari. Itaque licet virtutem intrinsecam non conferat, paratus est ad præbendum semper auxilium necessarium ad talem effectum: ad alia vero miracula facienda non solet esse ita paratus, nec in arbitrio hominis illa constituere. Non quia hoc repugnet, sed quia noluit Deus, neque necessarium reputauit hanc gratiam illo modo puris hominibus præbere. Dico autem *puris hominibus*, quia Christo, vt homini, seu humanitati eius etiam hoc modo data est permanenter operatio virtutum, quia libera sua voluntate poterat miracula operari, quoties opportunum iudicaret, & ad hoc semper habebat paratum necessarium diuinitatis concursum, etiam si humanitati nulla esset qualitas permanens indita, quæ physicum principium esset miraculorum, vt in 1. tom. 3. p. disp. 3. sect. 2. & sequentibus late tractatum est.

Vno & altero modo, per modum habitus hæ gratiæ intelliguntur.

18. *Obiectio ex sacra Scriptura. Luc. 9.* Dices, non tantum gratiam sanitatum, sed etiam miraculorum communicatam esse permanenter, saltem posteriori modo supra declarato, Apostolis, & primis prædicatoribus fidei. Nam Luc. 9. Christus Dominus etiam ante mortem suam conuocatis duodecim Apostolis dedit illis virtutem, & potestatem super omnia dæmonia, & vt languores curarent, & Matth. cap. 10. addit dixisse Christum ad Apostolos, *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, dæmones eijcite gratis accepistis gratis date.* Vbi liberalis vsus illius potestatis, & gratiæ illis commendatur: ergo supponitur accepisse illos illam gratiam gratis datam permanenter, & suo arbitrio subiectam. Et hoc significauit Petrus Actor. 3. cum dixit claudo. *Argentum, & aurum non est mihi, quod autem habeo, hoc tibi do, in nomine Iesu Christi surge, & ambula.* Quæ verba plena sunt dominij, & permanentis potestatis. Item hæc potestas data videtur Moysi ad mirabilia facienda Exod. 3. & 4. eodem permanenti modo, nam vsus eius positus fuit in eius libera facultate, & ideo dixit ad illum De⁹ *Vade vt omnia ostensa, quæ posui in manu tua facias coram Pharaone.*

Matth. 10. *Actor. 3.* *Exod. 3. & 4.*

19. *Responsio.* Respondeo, negari non posse, quin aliquo modo fuerit operatio virtutum posita in potestate, & arbitrio Apostolorum: nam sicut Moysi data est ad stabiliendam legem veterem, & educendum populum de Ægypto, maiori ratione excellentior, ac maior potestas faciendi miracula, data est Apostolis ad fidem Euangelicam in mundum introducendam, & ideo de illis scriptum est Marc. vlt. *Euntes prædicauerunt vbique, Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis.* Nihilominus tamen semper vsus illius potestatis pendebat ex actuali motione præuia Spiritus sancti: non enim poterant Apostoli miracula facere pro arbitrio suo, sine vlla limitatione, sed quando iudicabant, miraculum fore opportunum, & conueniēs ad vtilitatem Ecclesiæ, & confirmationem fidei, ideoque non inter fideles, sed inter infideles miracula faciebant, vt nomine Augustini notatur in libr. Quæst. noui testam. q. 63. Vnde quoties faciendum erat miraculum, oportebat, vt Spiritus Sanctus mentes eorum specialiter moueret ad iudicandum miraculosum effectum expedire, vt dixit D. Thomas dicta qu. 178. art. 1. ad 1. tam generaliter, quam in particulari de Apostolis loquens. Hanc vero ipsam Spiritus Sancti motionem quasi ex certa lēge, & promissione habebant, quoties occasio illam postulabat.

Marc. vlt.

20. *Enucleatur amplius, & cum alio discrimine.* Hæc vero tam permanens gratia, & frequentia miraculorum in principio Ecclesiæ fuit necessaria, postea vero cessauit, quia confirmata fide, iam non est ita necessaria, licet in corpore Ecclesiæ suo modo permaneat, non quidem in determinatis personis, sed quibus talis actualis gratia conceditur, quando, & quomodo Spiritus Sanctus vult, vt notauit Augustinus libr. de Vtilit. credend. cap. 16. & libr. de Vera relig. capit. 25. & libr. 1. Retract. cap. 13. & 14. & optime libr. 22. de Ciuit. cap. 5. & 8. & D. Gregorius homil. 29. in Euang. In hoc autem ipso potest aliquod discrimen inter gratiam sanitatum, & operationem virtutum agnosci, quia gratia sanitatum permanens per modum habitus vsque nunc durare videtur in Ecclesia, & interdum communicari aliquibus certis personis, non autem potestas faciendi miracula, fortasse quia effectus illius gratiæ non solum animis, sed etiam corporibus vtilis est, & ad multorum hominū fragilitatem subleuandam, vel adiuuandam conueniens, quamuis hæc, quæ ad factum pertinent ex libera Dei voluntate pendeant. Multa alia, quæ de hac operatione miraculorum desiderari poterant, in dicto 1. tom. in 3. p. disp. 31. à nobis fuse tractata sunt, de fide autem miraculorum, quæ cum hac gratia vel coincidit, vel coniuncta est, dicemus aliqua de iustificatione tractantes, & plura, Deo dante, in tractatu de virtute fidei.

21. *Prophetia proprijssime, propriè, & minus propriè accipitur.* Sexta gratia ab Apostolo posita est prophetia, quæ est vna ex potissimis, & antiquissimis gratijs gratis datis, & qua Deus maxime vsus est ad fidem suam stabiliendam. Disputatio autem de hac gratia latior est, quam de cæteris, eamque tradit D. Thomas 2. 2. à quæst. 171. vsque ad 175. Nos vero in tractatū prædictum de virtute fidei illam disputationem reseruamus: prophetiam enim cum fide in scholastica doctrina coniungere soleo, tum quia multum cum illa conuenit, & ad instar illius explicanda est, tum etiam quia fides ipsa per prophetiam maxime tradita, & confirmata est. Nunc autem vt huius gratiæ notitia habeatur, nonnulla breuiter aduertemus. Primum, prophetiam hîc proprie sumi pro cognitione per diuinam reuelationem habitam de rebus abditis, & occultis, quæ naturaliter ab homine cognosci non possunt, vt sunt futura contingentia, & ea maxime, quæ ex libera Dei, aut hominis voluntate pendent. Solet enim vox *prophetiæ*, vel *prophetæ* latius in Scriptura sumi. Interdum enim prophetare idem est quod concionari, seu interpretari mysteria ad ædificationem fidei, vt 1. Corinthior. 14. Aliquando vero prophetare idem est, quod diuinas laudes in spiritu canere, quomodo multi intelligunt ea, quæ de Saul inter Prophetas psallente narrantur, 1. Reg 10. & 19. Proprijssime vero prophetia est futurorum præcognitio, & aliquando extenditur ad præterita, quorū nec memoria, nec certa signa extabant, & ad præsentia loco distantia, & occulta, & ad internas cordium cogitationes: ita vt proprius propheta sit, qui diuinitus cognoscit ea, quæ longe distant à sensu, & naturali cognitione hominum, & ea potest prædicere. Et de hac

Prophetia cognitio per reuelationem de rebus abditis naturaliter ignotis. *1 Cor. 14.* *1 Reg. 10. & 19.* *Prophetia futurorum cognitio.*

de hac prophetia loquitur Paulus ex omnium sentētia, & maxime de præcognitione futurorum, vt mox amplius explicabimus. Et ita intellexit hanc gratiam D.Thom. 1. 2. & 2. 2. locis allegatis, & super Paulum, vbi etiam expositores omnes.

Apprehensio reuelata assensus intus illustratus prophetiæ opus est.

22. Secundo aduerto, ad hanc gratiam duo requiri, vnum est apprehensio, seu conceptio rei, quæ per prophetiam cognoscenda est. aliud est assensus, & iudicium de veritate rei sic propositæ, seu apprehensæ. Ad primum necessaria est reuelatio veritatis prophetandæ, quam necesse est fieri per aliquas species intelligibiles, & per locutionem internam, quæ in mente fiat, siue incipiat à sensibus, siue non. Ad secundum vero, id est, ad assensum, necessarium est lumen internum, vel virtus aliqua, quæ iuuet intellectum ad p̄bendum assensum veritati reuelatæ. Supponimus enim hunc assensum supernaturalem esse, quia excedit omnem naturalem rationem cognoscendi, & ideo per virtutem supernaturalem fieri necesse est. Vtrūq; igitur horum ad hanc gratiam necessarium est, quia posterius necessario pendet à priori, nemo enim potest iudicium de re aliqua ferre, nisi illam, & rationē, seu medium assentiēdi illi, sufficienter apprehendat: prius autem, licet separari possit à posteriori, ad hāc gratiam non sufficit, quia prophetia non consistit tantum in sola apprehensione, sed etiam cognitionē, & iudicium rei reuelatæ requirit. Et ideo neque Pharao Genes. 41. neque Nabuchodonosor, neque Balthasar Daniel. 2. 4. & 5. veri prophetæ fuerunt, licet aliquam inchoationem prophetiæ habuerint, neque etiam Caiphas Ioannis 11. dicens verba habentia sensum propheticum, quem non intelligebat, propriam gratiam prophetiæ habuit, sed quendam instinctum eius, vt supra attigimus. Quæ est sententia Augustini libr. 12. Genes. ad lit. capite nono, Epiphan. contra hæres. 48. Gregorius libr. 11. Moral. cap. 12. & D. Thomas 2 2. qu. 171. art. 1. & sequentibus, & q. 173. articul. 3. & 4.

Caiphas nō fuit propheta.

Non est habitus prophe ticus vera sententia.

23. Tertio loco ex his potest breuiter colligi, quid sentiendum sit in dubio huius loci proprio, an hæc gratia sit habitus, aut saltem sit permanens ad modum habitus, vel solum sit per modum transeuntis motionis. In quo vera, & recepta sententia est, non dari per modum habitus, nec permanenter, sed solum quamdiu durat actualis locutio, & motio Spiritus Sancti. Ita docet D. Thom. 22. q. 171. art. 2. & late Abulens. 1. Reg. 10. q. 5. & Matth. 23. q. 59. & Scholastici communiter, & aliqui eorum censent esse hanc sententiam de fide certam. Quia Scriptura sæpissime docet, prophetam non habere vim prophetandi, neque cognitionem ad hoc sufficientem, nisi quando Spiritus Domini ei actu loquitur, & inspirat, ergo supponit non habere cognitionem propheticā quasi habitualem, quia cognitionem habitualem habet homo in manu sua, habitibus enim vtimur, cum volumus. Antecedens autem patet ex varijs locis Scripturæ, in quibus docemur, prophetas non semper potuisse assequi veritatem, nec respondere ad interrogata, donec vel Deus illis loqueretur, vel ipsi consulerent Dominum, vt Exod. 33. libr. 1. Reg. capit. 16. libro 2. capite 19. libro 4. capite 3. Daniel. 2. & 4. & in alijs locis. Propter quæ loca, & similia tradunt etiam sententiam hanc Hieronym. in capite 28. Hierem. & in 35. Ezechiel. & epist. 125. ad Damas. quæstion. 3. & Gregorius homil. 1. in Ezechiel. & libr. 2. Dialog. capite 21.

Curiel lib 2 Controu in 1 ... ad He br 1 Multifariam, multisq; modis.

Quatuor distinguendā.

24. Vt autem, & certitudo huius veritatis, & efficacia fundamenti eius clarius innotescat, duo, quæ dixim⁹ esse ad prophetiam necessaria, distinguenda sunt, scilicet, locutio, seu reuelatio Dei, quæ in mēte prophetæ fit per conceptus apprehensiuos veritatis propositæ, & assensus, vel virtutem assentiendi, seu lumen, quod ad assentiendum præbetur. Deinde oportet distinguere statum prophetæ vel antequam reuelationem habeat, vel postquam illam semel accepit. Item loqui possumus vel de eadem materia prophetiæ semel reuelata, vel de alijs. Deniq; distinguere oportet de prophetia per cognitionem, & assensum obscurum, & certum vel per assensum non solū certum, sed etiam euidentem, saltem in attestante. His positis, aliquæ sunt assertiones certæ, & aliquæ esse possunt sub opinione.

Primo certum est, nullum purum hominem habuisse cognitionem propheticā in habitu, vel in manu sua, priusquam actualem reuelationē, & motionem acciperet, per inspirationem, ac locutionem diuinam. Hoc maxime affirmant Hieronymus, & Gregor. & ex dictis Scripturis aperte habetur. Loquor autem de puro homine ad excipiendum Christum Dominum, qui ex vi vnionis habuit etiam in via scientiam beatam, & inditam, per quam cognouit omnes veritates reuelabiles hominibus per prophetiā, & ita potuit ex propria habituali, seu permanēte scientia prophetare, nulla expectata reuelatione, vel loqutione diuina. Et ita illum expresse excipit Hieronymus, de quo plura in dicto tom. 1. in 3. p. disput. 21. section. 1. diximus. Alij vero homines cum non habeant connaturalem cognitionem rerum illarum, circa quas propria prophetia versatur, non possunt inchoare propheticam cognitionem, nisi à reuelatione, & locutione diuina. Vnde si qui forte in Scriptura vocantur prophetæ, priusquam actualem reuelationem recipiant, non ita vocantur, quia iam tales sint, sed secundum anticipationem, & præordinationem diuinam, quia iam à Deo ad tale munus designati sunt. Et hoc modo de Ieremia dicit Deus Hierem. 1. *Priusquam te formarem in vtero noui te, & Prophetam in gentibus dedi te*, vt exponit D.Thom. dicta quæ. 171. artic. 2. ad 2. Quando vero nobis non constat de tali præordinatione, vel designatione diuina, non vocatur aliquis propheta, donec incipiat Deus ad eū loqui. Et sic de Samuel dicitur 1. Reg. 3. *Cognouit vniuersus Israel, quod fidelis Samuel Propheta esset Domini*, scilicet, *quoniam reuelatus fuerat Dominus Samueli*. Maximè vero dicebantur eo tempore aliqui Prophetæ, quasi permanenter in habitu, non quia locutionem Dei semper audirent, aut prophetiam semper actu reciperent, sed quia frequenter ad eos Deus loquebatur, & inde credebantur esse à Deo quasi ad illud munus deputati, quod insinuatur in loco proxime allegato, cum additur. *Creuit autem Samuel, & Dominus erat cum eo*. Et infra. *Et addidit Dominus, vt appareret Samueli in Silo, &c.* 25.

Purus homo non habuit propheticum habitum.

Secundo est certum, nullum Prophetam (Christum semper excipio) quantumuis insignem, & in statu, vel munere prophetandi constitutum, & qui plures propheticas reuelationes acceperit, ita recepisse in habitu donum prophetiæ, vt quamcunque rem occultam cognoscere, aut de illa suo arbitrio prophetare posset. Hanc etiam censeo de fide certam, quia euidenter colligitur ex Scriptura, & Patribus allegatis, & quia nullus Prophetarum fuit, vel Apostolorum, qui non multa ignorauerit, præsertim cogitationes cordium, & futuros euētus ex diuina dispositione, vel libertate arbitrij pendentes. Ratio etiam est clara, quia res istæ, quæ per prophetiam cognoscuntur, non sunt inter se connexæ, vt reuelata vna, aliæ necessario reuelentur, neq; omnium præcognitio, aut reuelatio est singulis Prophetis necessaria; ergo talis cognitio habitualis non est cur omnibus vel alicui particulari Prophetæ conferatur. 26.

De fide est, nullum ad libitum & ad quoduis occultum cognoscendum prophetandi habitum accepisse.

Tertio dico, maxime certum esse, Prophetas non habuisse hanc habitualem vim prophetandi de quacunq; re occulta, quia non obstāte diuina reuelatione vnius, vel aliquarum rerum occultarum, de alijs nullam habebant diuinam locutionem, vel testificationem, & consequenter carebant propositione, & apprehensione obiecti, à qua cognitio prophetica inchoanda est. Hoc probat ratio facta, ideo enim multa à Prophetis ignorabantur, quia nec naturaliter illa co- 27.

Tertium assertum.

la cognoscere poterant, neque illis reuelabantur. Vnde dixit Eliseus 4 Reg. 4 *Dominus celauit à me, & non indicauit mihi.* Et ca. 3. cum prius ignoraret quid responderet Regibus, iussit adduci psaltem, *Cumque caneret psaltes* (ait scriptura) *facta est super eum manus Domini, & ait. Hæc dicit Dominus*: nihil ergo aliud fuit, *fieri super Eliseum manum Domini*, nisi Deum loqui ad illum, nam ideo statim ipse dicere potuit. *Hæc dicit Dominus*, & simili modo ideo antea ignorabat, quid diceret, quia Dominus ei non loquebatur. Et similiter 1. Reg. 16. cum esset Samuel missus à Deo ad vngendum in regem aliquem ex filijs Isai, antequam Deus de aliquo loquutus esset, interrogauit de Eliab, *Num coram Domino est Christus eius?* coniectans fortè ex vultu, & statura eius illũ esse à Deo electũ, & ideo dixit illi Deus, *Ne respicias vultum eius, neque altitudinem staturæ eius, &c.* ac subinde de cæteris intellexit, non fuisse electos, quia nihil de illis à Deo audiuit, donec de Dauide *dixit illi Deus surge, vnge eum ipse est enim.* Et idem obseruari potest in cæteris Scripturæ locis. Denique cognitio prophetica nititur essentialiter in testificatione diuina, iuxta illud 2. Petr. 1. *Non voluntate humana allata est aliquando prophetia sed Spiritu Sancto inspirati loquuti sunt sancti Dei homines*, & illud Paul. ad Heb. 1. *Olim Deus loquens Patribus in Prophetis.* Et ipsimet Prophetæ sæpe id testantur, & in hoc distinguunt veros à falsis Prophetis, vt patet Ierem. 23. 26. &c. ergo si Deus non loquitur ad Prophetam de omnibus rebus occultis, propter vnius, vel alterius reuelationem non potest in illo permanere habitualis cognitio omniũ rerum occultarum, ita vt in potestate illius sit, illas cognoscere, vel de omnibus prophetare.

28. *Lumen ad assentiendũ, esse aliquid permanens probabile est.*

Dico quartò. Non est certum, principium assentiendi, & iudicandi esse veram rem conceptam per reuelationem propheticam, non esse aliquod habituale lumen, sed potius est probabile, aliquando saltem esse lumen permanens, vel præexistens ante reuelationem propheticam, vel in illa infusum. Et inprimis quod non sit certum, hoc lumen non esse habituale, probatur, quia ex ignoratione, quam Prophetæ habent de his rebus occultis, de quibus non habebant reuelationem, non colligitur, non habuisse lumen habituale de se sufficiens ad assentiendum, & iudicandum de illis, si reuelarentur; sed ad summum probant, non habuisse, species illarum rerum, vel non habuisse medium sufficienter propositum, quo de illis possent iudicium ferre, nullum autem est aliud principium, ex quo possit colligi, caruisse etiam habituali lumine sufficiente ad tale iudicium ferendum, si diuina locutio, seu reuelatio proponeretur. Explicatur à simili, nam in lege veteri, aut naturæ fideles ignorabant communiter mysterium Trinitatis, quia illis non erat reuelatum, neque propositum, & nihilominus habebant habituale lumen fidei de se sufficiens ad cognoscendum, & credendum illud mysterium, si sufficienter proponeretur; ergo ex ignoratione, vel carentia reuelationis non rectè infertur carentia habitualis luminis. Et nunc paruulus baptizatus educatus in syluis perueniens ad vsum rationis carebit notitia actuali, & cognitione fidei, & nihilominus retinebit habitum fidei; ergo ex sola ignoratione non rectè colligitur carentia habitualis luminis.

29. *Confirmatur.*

Et confirmatur hæc pars, probando alteram de probabilitate huius luminis. Nam cum omnes Doctores catholici fateantur, assensum propheticum esse certum, dubitant tamen, an sit euidens, vel obscurus, & quidam affirmant, esse euidentem, alij esse obscurum. Ego vero vtriusque generis esse posse propheticam reuelationem sentio: & quibusdam personis, vel de quibusdam rebus fieri reuelationem cum euidentia veritatis reuelatæ; in alijs vero fieri sine euidentia veritatis cum sufficienti propositione ad certum assensum. Censeoq; hæc duo genera prophetiæ esse inter se specie distincta, & illam, quæ est euidens, esse etiam specie distinctam à cognitione fidei infusæ: alteram vero, quæ est obscura, non differre specie à fide, sed in materia, vel in modo accidentario reuelationis. Quæ nunc suppono, & probationem in proprium tractatum de fide remitto. Iam ergo probatur intentum quia si Propheta non cognoscit euidenter rem sibi reuelatam, non indiget alio lumine ad assentiendum, nisi lumine fidei; at hoc lumen habituale est, sed est probabile illam cognitionem sæpe esse obscurã, & eius assensum non esse specie diuersum à fidei actu; ergo etiam est probabile, lumẽ illud, quo Propheta vtitur, habituale esse, ac permanẽs, solumque indigere actuali motione gratiæ auxiliantis, & reuelationis gratis datæ per infusionem, vel compositionem, aut aliam similem motionem specierum intelligibilium, per quam res sufficienter proponatur, tanquam à Deo testificata. Vt v. g. cum Deus dixit Abrahæ, *Suspice cœlum, & numera stellas si potes, sic erit semen tuum.* Valde probabile est, illam fuisse obscuram, licet propheticam reuelationem, cui Abraham præbuit assensum per habituale lumen fidei, quod iam habebat cum actuali auxilio, & reuelatione. Et ita hoc lumen communiter supponebatur in Prophetis ante actualem reuelationem, posset verò primò infundi, si homini non habenti fidem, talis fieret reuelatio, qua ad assentiendum efficaciter induceretur, & tunc transacta reuelatione actuali lumen permaneret, quia de se est habitus permanens, vt constat. Neque contra hoc obstat, quod Prophetia sit gratia actualis, quia illud lumen, vt permanens, sine actuali reuelatione non habet rationem prophetiæ, nec per se ordinatur ad aliorum vtilitatem, vt magis statim explicabimus.

At verò si prophetia fiat per reuelationem, & cognitionem euidentem, vel quoties ita fit, tunc cessat ratio facta, quia talis cognitio non fit per lumen fidei, & tunc probabilissimum est, verumq; esse existimo, ad talem assensum, & cognitionem non infundi habituale lumen, quod transacta reuelatione, & cognitione actuali per modum habitus permaneat. Hoc non potest efficaciter probari ex Scriptura, & Patribus, tum propter dicta, quia ex Scriptura, & Patribus solum probatur, Prophetas non accipere cognitionem aliarum rerum, præterquam earum, quæ actualiter eis reuelantur, quod vero illarum rerum, de quibus semel illuminantur, non retineant lumẽ per modum habitus, nullibi in Scriptura, vel Patribus, quod ego sciam, legitur; tum etiam quia Scriptura, & Patres eodem modo loquuntur de Prophetis, siue obscuram, siue euidentem notitiam recipiant. Neque etiam ratione conuinci potest, quia non repugnat, tale lumen esse euidens, & esse permanens, licet non sit lumen gloriæ, sicut est lumen scientiæ infusæ abstractiuæ. Nihilominus sententia communis probabilior est, & ratio eius reddi potest ex differentia inter vtrumque genus prophetiæ, quia quando est obscura, in substantia est cognitio fidei, & ideo lumen à quo procedit, est habituale, non quia hoc per se sit necessarium ad propheticam cognitionem ex generali ratione sua, sed quia alioqui lumen illud de se tale est, & essentialiter pertinet ad ordinem gratiæ gratum facientis. At vero quando cognitio Prophetæ est euidens, non est à lumine fidei, nec ab aliquo habitu, qui per se pertineat ad ordinem gratiæ gratum facientis, & ideo non fit per aliquod principium creatum permanens per modum habitus, quia solum datur ad aliorum vtilitatem, & ideo tantum datur in ea occasione, & opportunitate, in qua ad huiusmodi finem illius vsus necessarius est. Vnde quia ille vsus nõ est ordinarius, sed raro, & iuxta dispositionem diuinæ prouidentiæ confertur, ideo congruentius est, vt ad illum habituale lumen non infundatur. 30. *Habituali lumen non infunditur ad euidentem assensum propheticum.*

31. *Explicatur & roboratur iterum.*

Accedit, quod tale lumen esset quædam scientia per se infusa: hæc autem secũdum ordinariam legem non

non infunditur permanēter viatoribus, sed ad summum in quodam raptu; vel actuali mentis eleuatione, quod etiam est vtilius ad ostendendam gratiam Dei, & conseruandam hominis vtilitatem. Ac deniq; Deus non infundit scientiam ex parte luminis, nisi etiam infundat species, & vsum talis luminis homini concedat, sicut in scientia Christi videmus, quia opera Dei perfecta sunt, & vtilia. Cum ergo Deus non concedat Prophetæ permanenter reliqua requisita ad vsum illius luminis, vt declaratum est, credendū est, neq; ipsum lumen permanenter tribuere. Statim vero occurrebat tractandum, an illud lumē actuale, quod in actu propheticæ cognitionis confertur sit aliquid creatum distinctum ab ipso actu, quo Propheta videt clare rem sibi reuelatam: vel sit tantum speciale auxilium Dei, seu ipsemet actus, vt ab ipsa virtute Dei immediate procedens. Itē si est aliquid creatum distinctum ab actu, an sit transiens cum actu ex natura sua, vel solum quia Deus non vult amplius illud conseruare. Sed hæc dubia eiusdem rationis sunt cum similibus, quæ de aliquibus motibus gratiæ sanctificantis infra tractanda sunt, & ideo illa nūc omittimus: nam si in prophetia aliquid habent speciale, ad proprium tractatum de fide, & prophetia spectat.

32. *Aliquid per modum habitus manet in Propheta peractā reuelatione.* Vltimo dicendum est, post acceptam reuelationē propheticam, & transactam actualem cognitionē, & iudicium de illa, manere in Propheta aliquid per modum habitus, quo possit eandem rem cognoscere, eiq; assentire cum voluerit. Hoc ostendit experiētia, nam Prophetæ recordabantur eorum, quæ prophetauerant, & postquam ea verbo prædicauerant, poterant ea scribere. Imo interdum priusquam verbis illa proferrent, eorum reuelationem accipiebant, & post aliquod tempus illa enunciabant. Vt v.g. cum Genes. 59. dixit Iacob filijs suis, *Congregamini, vt annūtiem, quæ ventura sunt vobis in diebus nouissimis.* Certe est valde verisimile iam antea habuisse cognita, quæ postea illis prædixit. Et 1. Reg. 9. expresse dicitur de Samuele. *Dominus autem reuelauerat auriculam Samuelis ante vnam diem, quàm veniret Saul, dicens, hac ipsa hora, quæ nunc est, cras mittam virum ad te, &c.* & quia his verbis non reuelauerat ei personam in particulari, de altera die additur. *Cumque aspexisset Samuel Saulem, Dominus dixit ei, ecce vir, quem dixeram tibi.* Retinebat ergo Samuel in memoria reuelationem sibi factam, & ideo præuenit interrogationem Saul, dicens. *Omnia, quæ sunt in corde tuo indicabo tibi,* vsque ad illud. *Et cuius erunt optima quæq; Israel? nonne tibi, & domui Patris tui?* Et postea dixit. *Ecce quod remansit, pone ante te, & comede, quia de industria seruatum est tibi.* Ostendens, ex præcedenti reuelatione iam antea operatum fuisse, & postea indicauit ei verbum Domini, quod antea audierat, & mente, ac fide retinebat. Et similiter 3. Reg. 14. Ahias Propheta prius edoctus est à Domino, quàm ad illū accederet vxor Ieroboam, & postea illi futura prædixit. Non est ergo dubium, quin reuelationes propheticæ non sint ita transeuntes, quin aliquo modo in Propheta durent, & transacto actu permaneant, tum quoad memoriam verborum, vel signorum, quæ Propheta vidit, vel audiuit, tum quoad intelligentiam significationis eorum, tum deniq; quoad fidem, vel assensionem veritatum sibi reuelatarum.

33. *Obiectio.* Dices, assertionem hanc repugnare superioribus, quia non potest prophetia permanere quoad hæc omnia in mente Prophetæ sine aliqua forma in illo relicta per modum habitus, & consequenter prophetia non erit tantum motio transiēs, vt dictum est. *Solutio.* Respondeo, sicut visio, vel auditio est aliquid actuale, q; non manet per modum habitus, & nihilominus relinquit aliquid in memoria, quo recordamur vidisse, vel audisse, & hæc memoria esse potest ratio, seu medium credendi, vel assentiendi rem esse, aut fuisse, vel futuram esse talem, qualem illam vidimus, vel audiuimus. Ita propria gratia prophetiæ, cum in actuali reuelatione, ac locutione ex parte Dei, & auditionē ex parte hominis consistat, non habet esse permanēs per modum habitus, sed cessat eo ipso, quod cessat illa visio, vel auditio, quam tempore prophetiæ homo percipiebat, & nihilominus potest inde manere in mente aliquid per modum actus primi, ac subinde per modum habitus, quo Propheta postea recordatur reuelationis sibi factæ. Vt autē intelligatur, quid illud sit, tria illa distinguenda sunt, scilicet, memoria signorum, aut verborum, itemq; memoria significationis eorum, & firmus assensus veritatis reuelatæ. *Explanatio.* Hæc enim distincta sunt: nam inprimis sicut potest quis videre res significatas, vel audire verba, & non intelligere, quid significent, sicut accidit Pharaoni Genes. 41. & alijs Regibus Daniel. 2. 4. & 5. & postea recordabantur signorum sine intelligentia: ita licet in ipsa visione data esset intelligentia signorum, posset postea manere memoria materialium signorum, & non significationis eorum: in Prophetis autem vtrumq; in memoria permanet, vt ex assensu facile pbatur. Nam in Propheta manet memoria reuelationis sibi factæ, quæ ad cognoscendam, & credendam veritatem sibi reuelatam sufficiat, vt probatum est: ad hoc autem necesse est recordari non tantum materialium signorum, sed etiam significationis eorum: nam per hanc significationem, & cognitionem eius mente concipitur veritas, quæ credenda est: ergo hæc tria manent in memoria Prophetæ.

Primum ergo, scilicet memoria signorum, manet per species impressas relictas in mente ex vi signorū, aut verborum præcedentium, quæ species vim habent repræsentandi illa signa non tantum materialiter, vt res sunt, sed etiam formaliter, vt signa sunt, & ideo per easdem species permanet secundum, scilicet memoria rerum per talia signa repræsentatarum: sicut enim ego audiens verba alterius ænigmatica, & interpretationem eorum ab ipso mihi traditam, postea recordor non tantum verborum materialium, sed etiam significationis eorum. Vel sicut Apostoli audientes parabolam à Christo, & significationem eius ab ipso declaratam, vtrunq; memoria retinebāt, ita Propheta v.g. Daniel cap. 7. vidit quatuor bestias, &c. & postea significationem, & interpretationem audiuit. *Hæc sunt quatuor regna, &c.* ita postea tam bestiarum formas, & numerum, quàm interpretationem, & significationem eorum recordabatur, nimirum, per species impressas ab illis imaginibus, quas viderat, & à verbis, quæ audierat, quæ species supposita priori ostensione naturaliter fieri poterant, quia imagines illæ sensibiles, licet modo supernaturali essent formatæ, naturalis ordinis erant, & poterant sui speciem relinquere, & idem est de quocunq; mentis conceptu quoad illam primam apprehensionem, seu representationem. 34. *Memoria signorum materialis, & formalis manet.*

At vero tertium, quod est iudicium, & assensus de veritate signorum in tali significatione, &c, quod perinde est, de veritate talis rei reuelatæ per talia signa in tali significatione sumpta, hoc, inquam, tertium necesse est fieri vi alicuius luminis intellectualis permanentis in Propheta, vt per se manifestum est. Et quidem si cognitio prophetica à principio fuit obscura, consequenter etiam fuit in virtute luminis fidei, vt dixi, & ita facile intelligitur, per quod lumen postea Propheta eidem reuelationi fidem habeat, nimirum per efficaciam eiusdem luminis fidei. Sicut Isaias v.g. qui per reuelationē propheticā prius credidit Christum nasciturum ex Virgine, postea toto suæ vitæ tēpore per eandem fidē id credidit, prædicauit, ac scripsit. Si vero illa reuelatio, & cognitio in eo momento, in quo facta est, fuit euidens in seipsa, & in suo ordine, postea non potest esse ita euidens, quia non causatur ab eisdem signis, vel effectibus euidenter cognitis, sed fit medijs quibusdam speciebus abstractiue, & imperfecte repræsentantibus priora signa, & eorum effectus. 35. *Iudicium de signorū veritate fit vi luminis intellectualis in Propheta permanentis.*

effectus. Sicut si Paulus vidit diuinam essentiam in raptu, licet postea retinuerit aliquam memoriã eorum, quæ viderat, & illa vera esse iudicaret, non tamen poterat hoc iudicium esse ita euidens, sicut fuit prior visio: & nos cum recordamur aliquid oculis vidisse, non habemus tam euidentem cognitionem rei visæ, sicut in eius præsentia. Et hinc fit, hãc cognitionem non manere in Propheta ex vi eiusdem luminis euidentis, quod prius fortasse habuit, quia ille actus, quem postea habet, est longe alterius rationis, & speciei. Et hinc confirmatur quod supra dicebamus, illud lumen quando est euidens, non esse permanens: sicut Paulus post raptum non assentiebatur rebus, quas viderat per lumen gloriæ, sed per aliud inferius principium. Ita ergo est in prophetis quoad hoc genus prophetiæ. Si autem quæratur à quo principio fit ille actus ex parte luminis intellectus, respõdeo duobus modis haberi posse. Primo ab ipso naturali lumine intellectus adiuto memoria prioris euidentis cognitionis, & inde eliciente quasi assensum theologicum virtute huius syllogismi: quod Deus semel reuelat, semper ita est, vel futurum est, sicut cognitum fuit per euidentem reuelationem, sed hoc mihi reuelatum fuit: ergo ita est, vel ita futurum est. Secundo potest ille assensus esse postea assensus fidei, quia iam est obscurus, & potest immediate inniti auctoritate Dei attestantis eo tempore, aut modo, quo non est euidens eius attestatio. Atq; hæc nunc de hac gratia sufficiant.

Curiel supra art 2. diffic 2. num. 162.

36. *Discretio spirituum declaratur 1. modo à D. Thom.*

Septima gratia gratis data ponitur à Paulo discretio spirituum, quæ duobus præcipue modis exponitur. Primus est, vt hæc sit cognitio cogitationum cordium. Ita expõnit D. Thom. 1. 2. dicta q. 111. art. 4. dicit enim hanc gratiam, & præcedentem ordinari ad cõfirmationem doctrinæ fidei, *Manifestando ea, quæ solius Dei est scire. Et hæc* (inquit) *sunt contingentia futura, & quã tum ad hoc ponitur prophetia, & etiam occulta cordium, & quantum ad hoc ponitur discretio spirituum.* Potest hæc sententia suaderi, quia hæc cognitio sine dubio est ex gratia, quæ aliquibus communicatur, & non propter sanctificationem eorum, quia ad hoc per se non confert: ergo ad vtilitatem aliorum: est ergo gratis data. Et optime, ac satis proprie significatur illis verbis, *Discretio spirituum,* quia nomine, spirituum, significari solent in Scriptura interni motus animi, iuxta illud *Probate spiritus, an ex Deo sint,* 1. Ioann. 4. nullo autem modo melius discernuntur spiritus, quam ipsos internos cordis motus cognoscendo. Obijci vero potest, quia hoc modo discretio spirituum sub prophetia comprehenditur, vt ex generali ratione prophetiæ supra data constat, & omnes communiter docet. Respondetur autem, sicut gratia sanitatum distinguitur ab operatione virtutum ob specialem considerationem, etiam si alias sub generali ratione gratiæ miraculorum comprehendi posset: ita hîc licet reuelatio cogitationum cordis posset comprehendi sub generali appellatione prophetiæ, nihilominus per antonomasiam prophetiam dictam esse de cognitione futurorum, nam hæc solet communi vsu maxime significari nomine prophetiæ, & specialiter positam esse discretionem spirituum, quia magnam vim habet ad commouendum hominem, & ad persuadendum illi si occulta cordis eius in confirmationem doctrinæ ipsi reuelentur, vt 1. Cor. 14. idem Paulus (quamuis alia de re agens) significauit.

Obiectio.

Solutur.

37. *Notatur discrimen inter discretionem spirituum & prophetiam.*

Hac ergo interpretatione supposita, licet hæc gratia dicto modo sit distincta à præcedenti, multum cũ illa conuenit, & iuxta ea, quæ diximus, explicãda est. Solum est notandum discrimen, quia prophetia de futuris contingentibus, vel non est euidens, vel ad summum potest esse euidens in testificante, iuxta probabiliorem sententiam. Hæc autem discretio spirituum, quæ per cognitionem internarum cognitionũ datur, potest esse certa non solum per reuelationem obscuram, neq; solum euidens in attestante, sed etiã per claram intuitionem cognitionum cordium, quæ reuelantur. Nam cum illæ cogitationes sint iam existentes in seipsis, solumq; sint occultæ, vel ex defectu principiorum cognoscendi, specierum scilicet, & luminis, vel in nobis ex dependentia cognitionis nostræ à phantasmatibus, potest facile hæc impotentia suppleri per infusionem specierũ, & luminis, vel per auxilium Spiritus Sancti, quo intellectus hominis, etiam coniunctus, eleuetur ad intellectualiter operandum sine dependentia à phantasmatibus: hoc enim facile posse à Deo fieri, tanquam manifestum suppono. Vnde etiamsi, vt hæc cognitio hoc modo communicata facile possit infundi per modum habitus, quia non pendet ex locutione, & testificatione diuina actuali, sed ex speciebus, & lumine, quæ postulent concursum, & auxilium connaturale ad operandum circa talia obiecta sine dependentia à phantasmatibus: hæc autem principia facile possunt cõmunicari à Deo per modum habitus, sicut data sunt animæ Christi Domini per scientiam infusam. Atq; hoc modo de aliquibus sanctis refertur, habuisse virtutem habitualem cognoscendi aliorum cogitationes pro arbitratu suo, vel quod maius est, ad intuendum, an anima alterius sit in statu gratiæ, vel culpæ, quæ profecto si datur, maior discretio spirituum est, quã sit in cognitione cogitationum. Sed hæc, quæ ad factum pertinent, incerta sunt, & fortasse probabilius est, nemini extra Christum datam esse hanc gratiam per modum habitus, licet aliquibus tam frequenter data fuerit, vt quasi in habitu illam habuisse viderẽtur, sed re vera non videtur fuisse absolute in eorum potestate, quia nec est verisimile potuisse videre omnes omnium cogitationes, nec etiam aliquas suo arbitrio sine vllo præuio recursu ad Deum per orationem, vel mentis eleuationem, quasi expectando ab ipso illam cognitionem, quæ ad eius gloriam, & aliorum vtilitatem magis expediret.

Discretio hac potest esse habitus, licet probabile sit puro homini denegatam fuisse.

38. *Modus secundus explicandi.*

Altera explicatio huius gratiæ est, vt sit peculiare donum Spiritus Sancti ad discernendum inter varios motus, à quo spiritu proueniãt, malone, an bono, quando vel ad mores, vel ad doctrinam excitamur, siue interius, & inuisibiliter, siue exterius per homines docentes, aut consulentes, vel per Angelos sensibiliter loquentes, vel apparentes. Ita exponit hanc gratiam Chrys. dicta hom. 29. dicens. *Quid est discretiones spirituum? Nosse quis sit spiritualis, & quis non spiritualis, & quis impostor.* Et sequuntur Theophyl. Theodor. & Oecumen. & idem habent commentaria Hieronymi, & Ambrosij. Item Glossa ordinar. & interlineal. & Anselmus, & D. Thomas ibi, & Salmer. disp. 20. in illam epistolam. Et sane hic videtur sensus ad literam à Paulo intentus. Quia hæc etiam gratia valde necessaria est Ecclesiæ Dei, nam vt Anselmus dixit, *Discretio difficillima est,* quia nimirum Angelus malus transfigurat se in Angelum lucis, & ideo *discerni non potest,* sine dono Spiritus Sancti, vt idem Anselmus ait.

39. *Christiana prudentia potest haberi hæc discretio.*

Nihilominus tamen aduertere oportet, duobus modis posse hanc discretionem fieri, vno modo per humanam, vel potius Christianam prudentiã, vtendo regulis ab Ecclesia traditis, vel probatis ad discernendos malos spiritus à bonis. Nam si hoc non caderet sub diligentiam humanam, non moneret Paulus, *Omnia probate, & quod bonum est, tenete, ab omni specie mala abstinete vos.* Et Ioann. 1. canonic. capit. quarto *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, an ex Deo sint.* Hæc autem probatio, & discretio, vt dixit etiam Anselmus, non est difficilis, quando doctrina, consilium, vel internus impulsus discordat à communi, & orthodoxa regula fidei, & morum. Nam hæc regula quoad doctrinam est Ecclesia Catholica, vel Scriptura sacra, vt ab Ecclesia recepta, & intellecta, vel traditio Apostolica eodem modo ab Ecclesia probata: in moribus vero est, vel eadem fidei doctrina, vel recta ratio, quæ à Catholica fide non discordat. Vnde

quando per hanc regulam potest verus Doctor à seductore, vel bonus spiritus, aut impulsus à malo discerni, illa sufficit, nec tunc est necessaria specialis gratia gratis data, sed fides cum auxilio gratiæ gratum faciẽtis sufficit, quod auxilium erit necessarium maius, aut minus iuxta maiorem, vel minorem grauitatem tentationis, aut periculi, considerata etiã conditione personæ, alijsq; circumstantijs.

40. *Quando res est anceps humana etiam diligentia est opus.* At vero quando spiritus non discordat manifeste à regula fidei, & rectæ rationis, sed res est anceps, & inuoluta, tunc habet locum, quod prius dixit Ansel. discretionem hanc esse difficillimam: nihilominus tamen tunc etiam est diligentia adhibenda ex parte hominis, vt probet spiritus, & motiones internas, vel consilia externa, an ex Deo sint. Neque expectanda semper est specialis gratia gratis data, hanc enim non promisit Deus omnibus, nec semper illam præbet, sed quibus, & quando vult: & nihilominus omnes possunt cum morali, & practica certitudine prudenter dijudicare, & discernere inter hos spiritus. Neque Deus ad hoc negat auxilium sufficiens, si homo cum diuina gratia, quod in se est, faciat, & ideo ad discernendum inter hos spiritus, non solum inter verum, & falsum, bonum, & malum (quod ordinarie minus est difficile) sed etiam inter bonum, & melius, inter securum, & periculosum (quod est difficilius) variæ regulæ traduntur à doctis, & spiritualibus viris, quas præ manibus habere oportet eos, qui aliorum sunt duces, & magistri, indocti enim in huiusmodi euentibus aliorum consilio debent vti ad discernendos spiritus. Hæc ergo discretio spirituum ad gratiam gratis datam per se non pertinet.

Vide quos refert Lorin. 1. Ioann 5. in princ. & quæ late tradit Salmer. eodẽ loco.

41. *Propria discretio spirituum gratia data speciali Spiritus S. instinctu fit.* Alio igitur modo fieri potest hæc discretio per specialem instinctum, & motionem Spiritus Sancti, & hæc est propria gratia gratis data, de qua Paulus loquitur, quæ non omnibus datur, sed solet dari aliquibus spiritualibus, & sanctis viris ad discernendum spiritus, non solum in se ipsis, sed etiam in alijs, ad communem Ecclesiæ vtilitatem, & eos, qui hanc gratiam habent, videtur vocare Paulus spirituales viros, 1. Corinthiorum 14. cum ait. *Si quis videtur Propheta esse, aut spiritualis, cognoscat, quæ scribo vobis, quia Domini sunt mandata.* Consistit ergo hæc gratia in peculiari motione Spiritus Sancti ad discernendum per iudicium rationis rectum inter spiritum bonum, & malum. De hoc autem iudicio multa quæri possũt, quæ ad huius gratiæ intelligentiam videri possunt necessaria, ea tamen breuiter percurram. Primo inquiri potest, quæ sit propria materia huius gratiæ, quidue nomine spirituum significetur. Ad priorem partem respondeo, materiam huius gratiæ esse omnem humanæ mentis excitationem, impulsum, aut motionem inducentem ad aliquid credendum, vel agendum, quod in specie ita apparet verum, vt sit incertum, vel tale apparet bonum, vt occultum sit, vel dubium, an sit vere bonum, vel tantum apparens, vel si constet esse verum, an ad aliquam falsitatem ordinetur, vel denique si sit indifferens, an ad aliquid turpe viam sternat. Nam si materia inspirationis, aut motionis sit clara, vel in falsitate contraria fidei, vel in turpitudine rationi, aut fidei contraria: non habet locum propria gratia discretionis spirituũ, quia per regulas certas, & notas potest dijudicari. Oportet ergo, vt materia sit occulta, & dubia, sub qua comprehenduntur priuatæ reuelationes, apparitiones, aut visiones sensibiles, vel imaginariæ, & nouæ doctrinæ, præsertim occulte traditæ. Item internæ motiones, & inspirationes, quæ ad aliquid extraordinarium, vel superstitiosum sub specie religionis incitant, vel ad aliquid supra vires hominis sub fiducia alicuius miraculi, vel extraordinarij auxilij, vel ad aliquam mutationem à bono, & perfecto statu sub specie maioris perfectionis, vel è contrario mouentes sub specie boni, & pietatis ad aliquid impediens perfectionem, & similia, quæ quotidie hominibus probis, & Deo seruientibus eueniunt, & in eis discernendis anxij sunt. Quia & bono spiritu, diuino scilicet, vel Angelico, vel immediate, vel homine aliquo intercedente, vel à malo spiritu dæmonis per se etiam, vel per mundum, & prauos homines loquente prouenire possunt. Et isti sunt spiritus, inter quos hæc gratia discernit, dijudicando inter verum Angelum lucis, & Sathanam, qui se in eum transfigurat, & per iudicium discernendo, à quo horum spirituum motio, reuelatio, impulsus, vel alia similis inspiratio procedat. Hæc ergo est materia, & hoc huius gratiæ munus.

De iudicio discernendi prima quæstio, eiusque responsio.

Secundo inquiri potest, quale sit hoc iudicium, per quod hæc discretio fit, id est, an sit omnino euidens, vel obscurum? certum, vel incertum, fallibile, vel infallibile? Et quidem non videtur esse euidens, quia nec habetur per euidentiam rei in se, seu in causa, quia per hanc euidentiam non conceditur clara visio illius spiritus, à quo talis effectus procedit, siue bonus, siue malus sit, vt est per se manifestum: nec etiam per euidentiam ab effectu, vel ab aliquo signo, quia supponimus, talem esse effectum, vt causa sit occulta: nam si ex signis, vel effectibus posset euidenter cognosci, non esset ad tale iudicium specialis gratia gratis data necessaria. Vnde etiam constat, talem euidentiam non esse naturalem, at vero neq; supernaturalis est, quia esset per scientiam infusam: hæc autem secundum ordinariam prouidentiam hominibus viatoribus non communicatur: non est ergo illud iudicium euidens. Vnde consequenter fieri videtur non esse certum, quia alias esset assensus fidei, cui proprium est, esse certum, & obscurum, non videtur autem esse assensus fidei, quia vel esset assensus fidei Catholicæ, vel quidam assensus Propheticus, neutrũ autem dici potest cum probabilitate. Videtur ergo concludi, esse assensum obscurum, & incertum, ac subinde fallibilem, quod videtur etiam inconueniens, tum quia non est consentaneum infallibili veritati, & auctoritati Spiritus Sancti mouentis hominem ad hoc iudicium, tum etiam quia tale iudicium esset coniecturale, hoc autem sine speciali gratia potest humano discursu comparari. 42. *Quæstio secunda cum rationibus dubitandi de euidentia & certitudine de iudicio discretionis.*

In hoc puncto dico breuiter, hoc iudicium non esse euidens, vt rationes factæ probant. Deinde assero illud iudicium non esse formaliter, & proprie certũ ex motiuo, seu ratione assentiendi, quando autem in re ipsa est ex motione Spiritus Sancti, esse certum materialiter, vel potius infallibile ex materiali obiecto, & directione Spiritus Sancti. Probatur, & declaratur hoc ex quadam doctrina D. Thomæ 2. 2. quæstio. 171. artic. 5. vbi ait, Prophetas quædam cognoscere per expressam reuelationem, & tunc recipere veram gratiam prophetiæ: de cuius ratione est, vt nitatur in diuina veritate, & auctoritate: alia vero cognoscere per instinctum diuinum sine expressa reuelatione. In priori ergo cognitione (vt idem Sanctus docet) certissimus est Propheta de veritate reuelata, quia certissime cognoscit Deum esse, qui reuelat, & testificatur: in posteriori autem non est ita certus, quia nõ est certus, Spiritum Sanctum esse, qui illum instigat & dirigit: quia ille instinctus est quid imperfectum in genere prophetiæ, & solum est à Deo effectiue, non obiectiue, & ita non certo cognoscit Propheta Deum esse, qui instigat. Vnde fit, vt nec de rebus iudicium certum proferat, nec infallibile, quia interdum in his decipi contingit, teste Gregor. hom. 1. in Ezechiel. & Richard. Vict. 2. p. cap. 33. in Cantic. Hanc ergo doctrinam in præsenti applico, quia hæc discretio spirituum non pertinet ad expressam prophetiam, vt ꝓbat obiectio facta: ergo ad instinctum quendam Spiritus Sancti, qui non cognoscitur cum certitudine à recipiente, quia non fit illi reuelatio expressa, quod Spiritus Sanctus sit, qui mouet: alioqui iam esset expressa reuelatio, & prophetia, quod non ita esse patet, quia qui discernit hoc modo spiritus, neq; fide 43. *Duplici conclusione quæstio soluitur.*

certa credit, Deum esse, qui ipsum mouet ad ita iudicandum, nec illud proponit alteri, vt de fide credendum. Hoc ergo modo dicimus, illud iudicium non esse formaliter certũ, quia ex parte obiecti, & rationis assentiendi non nititur in Dei testimonio, nec in alio medio infallibili, sed in coniecturis, & regulis prudenter applicatis ad talem materiam cum talib⁹ circumstantijs.

44\. *Confirmatio.* Et confirmatur, quia per talem gratiam gratis datam, nunquam fit discretio spirituum sine discursu ex generalibus principijs fidei applicatis magna diligentia, & circumspectione omnium circumstantiarum, simul etiam inuocata Spiritus Sancti directione, & impulsu, vt constat ex vsu, & ex his, quæ de hac probatione spirituum viri experti, & eruditi tradiderunt: ergo signum est, non fieri hanc discretionem per reuelationem expressam, sed per instinctum, interueniente ex parte medij, & rationis assentiendi cognitione, & iudicio ex effectibus, signis, & alijs cõiecturis: ergò tale iudicium ex vi sui formalis obiecti nunquam est certum, & infallibile. In hoc vero aliqui constituunt discrimen inter eum, qui de se, vel de alio iudicat. Nam discretio spirituum minus certa est in iudicio ferendo de his, quæ in alio fiunt, quam de his, quæ aliquis in se experitur, quando alioqui lumẽ, & ars, seu peritia discernentis spiritus est eadem, vel æqualis. Ita notat Gerson. 1. p. tract. de Probat. Spirit. Alphab. 17. liter. R. & S. quia nemo certo cognoscit in alio infallibili certitudine illa, quæ in se ipso potest per experimentalem notitiam deprehendere. Vnde infert, posse aliquem certum iudicium ferre probãdo proprium spiritum, quando per *inspirationem intimam, & internum saporem, ac spiritualem dulcedinem, vel illustrationem à montibus æternis effugantur tenebræ omnis dubietatis.* Non tamen posse ita experiri motionem alterius, & ideo neque posse per infallibile iudicium probare spiritum in alio. *Sed requiritur,* ait, *donum Spiritus Sancti, quod Apostolus nominauit discretionem spirituũ.* Existimo tamen vtrumque esse intelligendum de quadam morali certitudine, seu infallibilitate, quæ cæteris paribus, est maior per propriam experientiam in se ipso, quam in alio. Aduerto tamen, affectum ad res proprias posse aliquo modo flectere, vel inclinare intellectum ad vnam partem, & ex hac parte regulariter securius probari spiritus per alium, quam per seipsum.

Discrimen aliquorum.

Veritas & monitio.

45\. *Quid sit materialiter certum explicatur.* Addidi vero, hoc iudicium, quando est ex motione gratiæ, esse infallibile materialiter (vt sic dicam) quia Spiritus Sanctus non mouet speciali instinctu, nisi ad id, quod in re verum est, aut bonum, vel melius, aut magis homini conueniens secundum ordinem prouidentiæ suæ, & ideo quoties in re ipsa discretio fit per gratiam gratis datam, iudicium ex parte principij mouentis est infallibile, ac subinde materialiter certum: quamuis ipsum hominem nunquam reddat simpliciter certum, quia nunquam omni certitudine assequitur, vel cognoscit, iudicium illud esse ex directione, & motione Spiritus sancti. Atque ita non est contra veritatem, aut auctoritatem Spiritus sancti, quod iudicium procedens ex gratuita motione illius secundum se, ac ex formali motiuo spectatum infallibile non sit: quia ille assensus ita formaliter spectatus, non nititur in auctoritate Spiritus sancti, sed in alijs motiuis, & coniecturis, quas ex parte potentiæ iuuat instinctus Spiritus sancti, & tunc satis est, quod ex ea parte assensus sit in re ipsa infallibilis, quia si ex tali motione procedat, nunquam potest esse falsus. Et in hoc differt hic assensus ab illo, qui per solum discursum, & coniecturas comparari potest. Præterquã quod ipsa directio, & instinctus Spiritus sancti efficit maiorem certitudinem moralem, vel faciendo, vt signa, & indicia plura, & maiora occurrant, vel vt melius, & modo magis congruenti ad inducendum intellectum considerentur.

46\. Ex quibus etiam facile intelligitur non communicari hanc gratiam per modum habitus, quia licet lumen habituale, & scientia, vel experientia multum possint ad hanc discretionem conferre, non erit ex peculiari gratia gratis data, nec participabit inde certitudinem aliquam, vel infallibilitatem, nisi actualis motio Spiritus sancti intercedat, vt ex dictis satis declaratum est. Vnde etiam colligi facile potest, hanc gratiam regulariter non tribui malis, imo nec quibuscunque mediocriter bonis, sed viris spiritualibus ac sanctis, quoniam Spiritus Sanctus, qui suauiter omnia disponit, non præbet hanc gratiam, nisi his, qui possint per aliquam experientiam spiritualium rerũ de qualitate spiritus coniecturam facere. Quamuis autem hoc regulare sit, interdum potest Spiritus Sãctus ad ostensionem potentiæ, & gratiæ suæ donum hoc etiam peccatori homini conferre, & fortasse interdum id facit propter bonum aliorum, maxime quando ratione muneris, vel doctrinæ hæc discretio per eum fit, qui bonus, vel spiritualis reputatur, etiãsi apud Deum talis non sit.

Hæc gratia non est habitualis.

Hæc gratia iustis, & sanctis solum datur, licet aliter possit.

47\. *Linguarum donum vtile in exordio nascentis Ecclesiæ.* Octaua gratia vocatur à Paulo *genera linguarum*, communiter vero donum linguarum appellatur. De quo dono scimus communicatum esse Apostolis in die Pentecostes, & aliquibus alijs fidelibus per aliquod tempus in principio nascentis Ecclesiæ Act. 2. & sequentibus. Vtilitas autem, vel necessitas eius p̃cipua fuit, vt Apostoli, & eorum discipuli sine impedimento possent vbique prædicare, & ab omnibus nationibus intelligi: consequenter vero, quia Ecclesia ex omnibus gentibus congreganda erat in eiusdem mystici corporis vnitatem, conuenientissimum fuit, vt Doctores ad cæteros loqui, & se inuicem intelligere possent, vt sic facilius & melius in vnam societatẽ cogerentur. Denique inde etiam factum est, vt Spiritus S. gratia, & fidei veritas plurimorum confirmaretur, & quasi publice innotesceret.

48\. *Hoc donum vel potest fieri infundendo loquenti ignotas linguas, quasi loquatur regionib. diuersis, vel vt vno idiomate ab omnibus percipiatur.* Duobus autem modis cogitari potest hæc gratia communicari fidelibus, vno modo ex parte audientium, alio modo ex parte loquentium. Prior erit, si prædicator vna tantum verborum prolatione, & in solo idiomate proprio loquens, simul ab omnibus audiẽtibus diuersarum linguarũ intelligatur. Quod potest dupliciter accidere, scil. vel quia omnes verba eiusdem idiomatis audientes significationem eorum percipiunt, vel quia licet concionator vnius linguæ verba proferat, in auribus audientium multiplicantur, quia quando ad singulorum aures verba perueniunt, in vnoquoque imprimuntur species verborum audientis, non vero loquentis, & quot sunt auditores diuersi idiomatis, tot effectus, seu conceptus diuersarum rationum generat idem verbum in auribus, & mentibus eorum. Et ita quidquid in hac gratia est supernaturale, fit ex parte audientium, non ex parte loquentium. Alter principalis modus est, si loquenti infundantur species, & notitiæ diuersarum linguarum, deturque ei facultas loquendi in omnibus illis, non simul, & eiusdem vocis formatione (id enim impossibile est, simul fieri in ore loquentis) sed successiue, & iuxta occurrẽtes occasiones. Et in hoc modo gratia conceditur loquẽti: ex parte autem audientium nullum est miraculum, vel supernaturale opus, quia tunc loquente prædicatore in vna lingua, qui illam norunt, naturaliter intelligent, alij vero nõ percipient sensum, donec in eorum lingua loquatur.

49\. *Contrarium dubij.* Dubium ergo est, quo istorum modorum communicetur hæc gratia. Priori modo exponit Carthusian. Actor. 2. & probari potest ex Cypriano, vel Auctor. de Cardinal. Christi operib. cap. vltim. de Spiritu Sancto, dicente. *Spiritus Sanctus ad instar prioris sæculi vniuersitatem fidelium vnius labij esse voluit, vt quorum erat cor vnum, & anima vna, vna esset & lingua, nec posset impedire intellectum credentium aliqua diuersitas verborum, sed euangelica doctrina propria lingua prolata ad omnium auditum eandem efficientiam obtineret.* Quod magis exponens posteriorem partem prioris modi indicat, dicens.

dicens. *Hi omnes dum Hebræa lingua Apostoli prædicarent, locutio Iudaica enunciationis articulos cursu consueto euoluēs; nullo exponebatur interprete sed verborum per Spiritum Sanctum inerat virtus, & gratia, vt habitantes Pontum, & Asiam suam esse dicerent linguam, quam audiebant.* Alludens ad verba illa Lucæ, Actor. 2. *Quomodo nos audiuimus vnusquisque linguam nostram, in qua nati sumus?* Et iterum. *Audiebat vnusquisque lingua sua illos loquentes.* Et infrà. *Audiuimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei.*

50. *Amplius improbatur 1. modus explicandi donum hoc.* Ex quibus verbis euidenter refellitur primus modus priori modo explicatus, nam apertissimè dicitur non omnes audiuisse eandem linguam, & illam intellexisse, sed singulos audiuisse linguas suas: ergo non erat hæc gratia interna in mentibus audientium, sed exterius erat varietas verborum in auribus eorum, quibus verbis auditis sine noua gratia singuli intelligere poterant significationem verborum, quæ audiebant. Et ita etiam exponit hanc gratiam Basilius Seleuciæ Episcop. in serm. de Innocent. apud Suri. die 28. Decemb. vbi ita explicat hoc donum: *Quando rore spiritus, qui è cœlis fluxerat, in lingua Apostolorum accepto, congregatarum gentium auribus distribuit oris operationem, vniuscuiusque vocem ad omnium gentium sensus accommodante, & adaptante gratia: adeò vt fluentum sermonis quod profundebatur ex labris, fieret familiare omnium auribus à Spiritu Sancto transformato in id, quod erat cognatum vocis vniuscuiusque eorum, qui audiebant.* Eandemque sententiam indicat Oecumenius Actor. 2. dicens, Apostolos nouisse quæ dicerent, quibus autem linguis dicerent, non nouisse, sed vnosquosque audientium sciuisse, quod sua lingua loquerentur. Quod profectò, si verum est, inde proueniebat, quia loquens vnum idioma sibi notum proferebat, quod in auribus audientium multiplex fiebat. Et ita videtur accidisse, quando Petrus vnica concione tria millia audientium diuersarum linguarum, & nationum conuertit Actor. 2. quomodo enim id fieri poterat, nisi quia vna vocis prolatione loquentem omnes in suis linguis audiebant, & intelligebant?

51. *Approbatur 2. modus explicandi hāc gratiam gratis datā.* Posterior autem modus intelligendi hoc donum ex parte loquentium est magis probatus, & receptus, nimirum in hoc consistere, vt vni, eidemque personæ detur omnium linguarum peritia, & facultas illa vtendi. Hanc sententiam ita docet D. Thomas in 2. 2. qu. 176. artic. 1. vt in solutione ad 2. priorem omnino reijcere videatur, & sequitur Caietan. Actor. 2. & Viguer. in institut. capit. 9. §. 1. vers. 8. Eundem modum approbant Beda, & Glos. Actor. 2. & Anselm. 1. Corinth. 12. Nazianz. item orat. 44. expressius dubium tractans, & duos illos modos conferens, posteriorem præfert. Et potest probari primò ex Actor. 2. vbi homines plurium linguarum dicebant. *Audiuimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei*: nam, vt notat Nazianzenus, illa verba, *nostris linguis*, non cum solo verbo, *Audiuimus*, sed cum participio *loquentes* coniungenda sunt, ita vt ideò isti audirent suis linguis, quia Apostoli eorum linguis loquebantur. Et ita videtur intellexisse illa verba Ecclesia, cum in officio Pentecostes canit, *Loquebantur varijs linguis Apostoli magnalia Dei.* Idem sentit Cyprianus in Expositione Symboli in principio ibi. *Vt loquelis diuersis, varijsque loquerentur*, & Augustinus tract. 32. in Ioan. *Omnium* (inquit) *linguis loquuti sunt.* Et cum postea interroget. *Quare nunc nemo baptizatus loquatur linguis omnium gentium*, respondet, *Quia iam ipsa Ecclesia omnium gentium linguis loquitur.* Sicut ergo nunc Ecclesia illis loquitur, ita primitus singuli eisdem loquebantur, vt idem diserte exponit sermon. 11. de Verb. Domin. capit. 17. & sermon. 59. cap. 7. & sermon. 9. de Verb. Apostoli capit. 3. Et idem apertè docet Chrysostomus homilia 35. in 1. ad Corint. & homilia Quod Christus sit Deus. Præterea hoc videtur de se expressè affirmare Paulus. 1. Corint. 14. dicens, *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor.* Idemq; de alijs fidelibus eius temporis supponit, cum ait, *Volo autem omnes vos loqui linguis*, & cap. 12. vocat hoc donum *genera linguarum*, tum quia per illud datur recipienti, vt multis linguis loquatur, tum etiam quia non est donum audientium, sed loquentium, quibus datur, vt varijs linguis loquantur. Et fortasse ob hanc causam dixit Hieronymus ad Ephes. 1. *Quod in fabricatione turris linguarum vnitas scissa in Actibus Apostolorum portendebat dona linguarum*, & Sophon. 3. non longe à fine *Apostoli* (inquit) *vniuersis linguis loquuti sunt, & veteri errore sublato, vnum confessionis redditum est labium*, & ad hunc modum loquuntur ferè alij Patres in sermonibus de Spiritu Sancto, seu de Pentecoste.

52. *In quo consistat donum linguarum.* Quocirca in hoc puncto certum mihi videtur, hoc donum linguarum consistere in facultate diuinitus alicui data ad loquendum varijs linguis, quas antea ignorabat. Hoc probant omnia posteriori loco adducta, quia neque Scriptura, neque Patres possunt propriè, & syncere aliter explicari. Item ratio Nazianzeni fundata in verbis Pauli est optima, quia si gratia hæc solum operaretur in audientibus, non fuisset data Apostolis, nec fidelibus, qui Spiritum Sanctum recipiebant, & linguis loquebantur, sed audientibus, quod est contra vim verborum Scripturæ. Item est optima ratio D. Thomæ, quia hoc donum non fuit necessarium tantum, vt auditores intelligerent prædicatores loquentes, sed etiam vt prædicatores intelligerent alios, etiam infideles, sibi loquentes, quia ad illorum conuersionem, non solum erat necessarium ad illos loqui, sed etiam interrogationibus eorum respondere, difficultates soluere, & confessiones audire; ergo hoc donum per se, & proximè (vt sic dicam) instruit accipientem, seu docentem, licet propter aliorum vtilitatem detur. Augetur hæc ratio, quia hoc donum non solum dabatur in principio Ecclesiæ propter disciplinam audientium, sed etiam propter societatem, & vnitatem fidelium, ad quam necessarium erat, vt secum conuersari, & mutuo intelligere, ac loqui possent. Vnde obiter colligitur, donum hoc, licet ad loquendum detur, immediatè tribui ad cognoscendum non res, sed verba, & significationes eorum, quia datur ad loquendum humano, & rationali modo, in quo ex præcognitione assumuntur verba, quę sint notæ, seu signa conceptuum, & rerum, quas exprimere volumus. Propter quod verisimile non est, quod Oecumenius ait, Apostolos non cognouisse in qua lingua singulis loquerentur, aliàs non humano, & rationali modo loquerentur ad illos, nec potuissent vnicuique loqui modo illi accommodato, & prout singulis expedire iudicabāt, quod imperfectissimum est, & alienum à suaui Spiritus Sancti prouidentia, & efficacitate.

53. *Prior modus licet Scriptura incongruus possibilis, & Petri concioni accommodari potest.* Ex dictis ergo duobus modis posterior certus est, & nullo modo negandus, siue prior admittatur, siue non. Non est enim dubium, quin etiam ille prior modus fuerit possibilis; non est tamen sufficiens vel ad intelligendam Scripturam, vel ad finem, & effectus huius gratiæ. Crediderim etiam illum priorem modum primo modo explicatum nūquam fuisse in vsu, quia nullum est fundamētum ad id affirmandum, & quia alias hæc gratia ante fidem communicaretur infidelibus, vt concionantem possent intelligere. Vnde ēt posteriorem modū declaratum, arbitror, regulariter non fuisse in vsu fidelium in primitiua Ecclesia, quia nec illius ordinaria necessitas apparet, neque ex his, quæ de hoc dono traduntur, colligi potest. Quod autem in aliquo casu raro, seu extraordinario illud etiam donum, seu miraculum factū fuerit, facile defendi potest. Et de illa prima concione Petri Apostoli videtur esse verisimile. Quamuis dici possit, vel illa tria millia hominum fuisse ex Iudæis habitantibus Hierusalem, & per Iudæam, qui linguam Hebræam, vel Syriacam (si fortè in illa concionatus est Petrus) intelligebant: vel non fuisse omnes conuersos in vna concione facta in eodem loco, & in eadem hora, sed in diuersis, factis in diuersis locis ciuitatis, & distin-

ctis horis diei, & fortasse non in eadem, sed in distinctis linguis, nec fortè per solum Petrum, sed etiam per alios Apostolos, quia Scriptura solum dicit. *Et appositæ sunt in die illa animæ circiter tria millia.* Verisimile enim est, non solum Petrum, sed etiam alios Apostolos eodem die aliquos conuertisse, quia de omnibus dicitur. *Nonne isti, qui loquuntur Galilæi sunt? &c.* Et de omnibus dicebant, *Audiuimus eos loquentes magnalia Dei.* Possunt ergo illa verba de conuersione trium milliũ hominum referri ad conciones omnium Apostolorum eo die factas. Præterquam quod idem Petrus potuit in illa concione nunc in vna lingua loqui, nũc in alia, prout audiẽtibus expedire prospiciebat. Propter quæ non cogimur illum priorem modum exponendi hanc gratiam, etiam in illo facto admittere: nihilominus tamen satis probabile est, hoc fuisse concessum Petro in illa concione ad faciliorem modum prædicandi simul diuersarum linguarum hominibus, & fortasse in alijs opportunitatibus simile miraculum factum est per Apostolos, vel alios Euangelij prædicatores. Nam hoc etiam nostra ætate, vel non multum ante illam aliquibus sanctis viris esse concessum testantur Bozius lib. 6. de Signis Ecclesiæ cap. 5. & Lorin. Actor. 2.

54. *Gratia hæc priori modo explicata non conceditur per modum habitus, sed per mutationem tantum in verbis factã.*

Ex his facile responderi potest interrogationi, an hoc donum datum fuerit per modum habitus, vel per modum actus? Dicendum est enim, si aliquando concessum est illo priori modo, scilicet, vt vna vox loquentis, à multis in diuersis idiomatibus audiatur, id nunquam esse concessum per modum habitus, sed solum per actualem Dei mutationem in verbis factam, quando ad aures audientium perueniebant, quia nullus habitus, vel facultas loquentis potest habere tam mirabilem virtutem, vt est per se notum, vnde non minus certum est, tale opus non posse fieri ex habitu, quam alia miraculosa opera. Proprium autem donum linguarum, quod à nobis explicatum est, facilè dari potest per habitum per accidens infusum: nam sicut habitus vnius linguæ vsu acquiritur, ita potest à Spiritu Sancto per accidens infundi; eadem autem ratio est de multis, seu de omnibus linguis, quæ de vna. Ac denique ita de facto esse datum in primitiua Ecclesia docet D. Thomas 2. 2. q. 176. art. 2. ad 3. idque rectè colligit ex verbis Pauli citatis 1. Corint. 14. *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum linguis loquor*, id est, scio, & valeo loqui, non enim tunc omnium linguis actu loquebatur. Neque hoc indicat maiorem perfectionem in illo dono, vt rectè ibidem attigit D. Thomas, sed potius quia est inferioris ordinis, & actio eius, supposito habitu, est mere naturalis, & ad ordinarium conuictum, & societatem hominum inseruit, ideo data est per modum habitus. Nunc vero quia non est tanta necessitas, fortasse non ita infunditur, licet per occasionem interdum transitoriè, & per modum actualis motionis aliquando concedatur.

55. *Duo modi gratiæ interpretationis sermonum, de vocibus & sententijs cum exemplis in 1. modo.*

Nona gratia gratis data vocatur ab Apostolo *interpretatio sermonum*, de qua quid sit, & quomodo etiam à præcedentibus differat, varijs modis exponitur. Duo autem modi videntur esse præcipui, & probabiliores. Vnus est, vt interpretatio sermonum ad significationem verborum referatur, alius est, vt de sensibus, & mysterijs in verbis inclusis intelligatur. Priori modo interpretari sermonem, est, verba vnius idiomatis per alterius verba exponere, quod potest fieri vel scripto, vel voce. Priori modo vocamus septuaginta interpretes eos, qui vetus testamentum ex lingua Hebræa in Græcam primitus transtulerunt: posteriori modo vocamus confessionem per interpretationẽ illam, quæ fit ab homine, cuius linguã cõfessor ignorat, intercedente alio, qui verba pœnitentis in idioma confessoris transferat. Sic ergo interpretatio sermonum est ad vtilitatem fidelium necessaria, & fuit etiam in primitiua Ecclesia, primò ad interpretandas epistolas, vel canonicas, quas Apostoli scribebant, & alias quæ ad ædificationem Ecclesiarum ad illas mittebant Episcopi, vt Clemens, Ignatius, & similes. Secundò ad interpretandam concionem in vna lingua factam, aliquibus fortasse adstantibus, qui linguam illam non intelligebant.

Dicet fortasse aliquis propter neutram causam fuisse illo tempore necessariam hanc interpretationem, quia donum linguarum erat tunc commune toti Ecclesiæ; dabatur enim non tantum Doctoribus, sed vniuersis fidelibus: ergo omnes intelligebant quancunque linguam; ergo non indigebant illa interpretatione. Antecedens colligitur ex Actor. 10. vbi prædicante Petro gentibus cõgregatis cum Cornelio. *Cecidit Spiritus Sanctus super omnes* visibiliter. *Audiebant enim* (vt subiungitur) *illos loquentes linguis, & magnificantes Deum.* Et similiter ca. 19. cum Paulus venisset Ephesum, & quosdam baptizari iussisset, *cum imposuisset illis manus Paulus, venit Spiritus Sanctus super eos, & loquebantur linguis, & prophetabant.* Et coniectura fit verisimile illud antecedens, quia donum linguarum non dabatur tantum ad loquendum, sed etiam ad intelligendum, neq; dabatur solum propter doctrinam, sed etiam propter societatem, & vnionem; ergo non dabatur solis prædicatoribus, sed etiam cæteris fidelibus, vt se inuicem intelligere, & in vnum melius sociari possent. 56. *Obiectio.*

Respondeo negando assumptum: nam potius videtur certum etiam in primitiua Ecclesia plebem Christianam communiter non habuisse donum linguarum, neque omnes linguas intellexisse. Id apertè probatur ex Paulo 1. Corinth. 12. dicente. *Nunquid omnes Apostoli? Nunquid omnes Prophetæ? nunquid omnes Doctores? nunquid omnes virtutes? nunquid omnes gratiam habẽt curationũ? nũquid oẽs linguis loquũtur? nunquid oẽs interpretãtur?* Vbi de dono linguarũ dicit nõ fuisse omnib. cõmune, eodẽ modo, quo nec cæteræ gratiæ. Quod si nõ fuit cõmune omnibus quoad locutionem, profecto neque quoad intelligentiam, quia eadem est vtriusque ratio, imò primo, ac per se dabatur propter sermonem. Et ideo in cap. 14. monet Paulus eum, qui habet donum linguarum, vt illo non vtatur ad loquendum linguam, quam audientes communiter non intelligunt, quia hoc iactantiæ potius, & vanitatis esset, quàm vtilitatis, & cõfusionem potius, quam ædificationem pareret, non solum apud infideles, sed etiam apud fideles ineruditos, quos ibi *idiotas* vocat, vt Anselmus, D. Thomas, & Caietanus indicant. Et Theodoretus addit, laicos eo nomine appellasse. Supponit ergo, non omnes fideles intellexisse tunc peregrinas linguas, & ideo necessarium fuisse illis loqui in propria lingua, vel interpretari alienam, si aliquid in ea dicebatur, vel legebatur. 57. *Solutio.*

Vnde licet in dictis locis Actor. 10. & 19. donum linguarum datum fuerit aliquibus ad sermonem Petri, vel manus imponente Paulo, non inde sequitur datum esse omnibus fidelibus, neque id commune fuisse in omni baptismate, vel omni manuum impositione, sed in aliquibus occasionibus, iuxta diuinæ prouidentiæ dispositionem, & occurrentes occasiones. Vt in priori casu id concessum videtur Cornelio, & socijs ad confirmandam vocationem gentium, quia tunc primum cœpit illis ex professo prædicari Euangelium. In alio verò casu id fuit opportunum ad ostendendam virtutem baptismi Christi, & differentiã eius à baptismate Ioannis, & ad confirmandos fideles in fide Spiritus Sancti. Et fortasse etiam tunc non omnibus indiscriminatim datum est linguarum donum, sed his, qui postea futuri erant Doctores, vel Pastores populorum, & spirituales viri dicebantur, vt notat Irenæus lib. 5. cap. 6. Neque denique tale donum necessarium fuit dari omnibus plebibus fidelium propter Ecclesiasticam societatem, & vnitatem, quia hæc vnio, & societas proximè (vt sic dicam) & per se fit inter fideles, & pastores, seu prædicatores eorum, & in illis vniuntur plebes spirituali, seu Ecclesiastica 58. *Exponitur locus sacræ Scripturæ.* *Ad vnitatem etiam necessarium non fuit linguarum donum in exordio Ecclesiæ.*

clefiaſtica vnitate. Neque nationes diuerſæ habent inter ſe aliam humanam ſocietatem, ſed aliquam communicationem, vel per literas, vel quando vnus in alieno ſolo peregrinatur, propter quam non erat neceſſarium hoc donum, aliàs etiam hodie dandum eſſet, non datur autem, quia ſufficit interpretatio, vel humana eruditio: præterquam quod illa communicatio naturalis eſt, & non perficitur per dona gratiæ.

59. *Secunda obiectio.* Hinc verò poteſt ſecundo obijci, quia interpretatio ſermonum in illo ſenſu non eſt gratia diſtincta à dono linguarum, ſed eſt quidam vſus eius, qui naturaliter ſequitur, ſeu fieri poteſt, ſi habituale donum ſupponatur: ſicut comparata per infuſionem Spiritus Sancti peritia linguarum, loqui illis, vel eas intelligere, non eſt ſpecialis gratia, ſed vſus connaturalis prioris gratiæ; ergo nec interpretatio ſermonum in eo ſenſu erit ſpecialis gratia. *Reſpondetur, & oſtenditur quid peculiare ſit in hoc dono.* Propter hoc dicendum videtur, interpretationem hanc ſermonum non eſſe ſimplicem, & puram verſionem vnius linguæ in aliam ſola induſtria humana factam, ſuppoſita vtriuſque linguæ notitia, ſiue acquiſita, ſiue per accidens infuſa: ſic enim argumentum conuincit, non eſſe ſpecialem gratiam. Addit ergo hoc donum peculiare auxilium, ad ſeruandam fidelitatem, & aſſequendam veritatem ſenſus, ita vt verba in aliam linguam tráſlata eandem ſententiam referant. In hoc enim errare facile poteſt etiam is, qui vtriuſque linguæ habet peritiam, & ideo vltra donum linguarum vtiliſsima eſſe poterat ſpecialis gratia interpretandi ſermonem, ne in his, quæ ad myſteria fidei pertinebant, in interpretatione erraretur. Cum enim in congrua interpretatione neceſſarium ſæpe ſit, non verbum de verbo transferre, ſed ſenſum obſeruare, vt latè Hieronym. epiſt. 101. docet, ideoque difficile ſit in huiuſmodi interpretatione ſenſum, & veritatem abſque vllo errore attingere, multoque difficilius in rebus diuinis, & maxime in Scriptura Sacra, vbi & ordo verborum, & verba ipſa myſterium habent, vt ibidem dixit Hieronymus; merito ad huiuſmodi interpretationem ſpecialis gratia gratis data à notitia idiomatum diſtincta deſideratur. Quæ gratia tunc erit maxima, quando ita direxerit mentem tranſcribentis, vt infallibiliter à mente Spiritus Sancti, ſeu principalis auctoris nunquam diſcrepet, vt aliqui putant, datum eſſe in Scriptura ſeptuaginta interpretibus, vel vulgato interpreti. Pertinet etiam ad hanc gratiam, vt interpretatio non ſolùm vera ſit, & fidelis in ſenſu, ſed etiam vt ſit clara, quantum ad vtilitatem audientium neceſſe fuerit, maximè in concionibus ad populum locum habere potuit in primitiua Eccleſia, & nunc etiam concedi credimus, præſertim inter eos, qui circa infidelium conuerſionem occupantur.

60. *Secundus modus eſt ad abſtruſa ſubtilius, & diſtinctius interpretanda.* Venio ad alium modum huius interpretationis, qui non ſiſtit in idiomate verborum, nec eſt propter illos, qui idioma ignorant, ſed datur ad docenda myſteria, quæ in verbis latent, & ſæpe non intelliguntur ab his, qui ſignificationem verborum non ignorant, vel certè datur ad explicandas profundius, vel diſtinctius res per verba ſignificatas. Et de hac interpretatione ſermonis putamus loqui Paulum in dicta numeratione gratiarum, & 1. Corinth. 14. vbi hoc genus interpretationis prophetiam lato modo vocat, & illam præfert dono linguarum, quia eſt cognitio rerum, & non tantum ſignificationis verborum, & eſt vtilior accipienti, & Eccleſiæ, vt latè declarat D. Thomas 2. 2. quæſtione 176. articulo 2. Et per ſe manifeſtum eſt, hanc ſcientiam, ſeu peritiam neceſſariam eſſe in Eccleſia, multi enim norunt optimè latinam linguam, qui non poſſunt Scripturam ſacram, etiam latinè ſcriptam, in proprio ſenſu exponere, vel ad ædificationem fidelium interpretari, ſed peculiari ſtudio, & doctrina ad id opus eſt. Hoc ergo dabatur olim paſtoribus, & doctoribus Eccleſiæ per gratiam interpretationis ſermonum, & fortaſſe aliquibus ſanctis poſtea data eſt abſque humano eorum ſtudio, vt de Bernardo, & ſimilibus creditur, & frequenter concedi creditur alijs concionatoribus, doctoribus, & ſcriptoribus Eccleſiaſticis, non vt humanam diligentiam in ſuis miniſterijs temere omittant, ſed vt in illa proficere, & ea conuenienter vti valeant. Et de hac gratia aliqui intelligunt verba Pauli 1. ad Timoth. 4. *Noli negligere gratiam, quæ in te eſt, quæ data eſt tibi per prophetiam, cum impoſitione manuum presbyteri.* Nam hoc genus gratiæ, & prophetiæ quatenus ad cognitionem, & intelligentiam pertinet, concedi ſolet per modum habitus, vt licet detur immediatè ad actus, per illos acquiritur habitus, qui poſtea ad eandem interpretationem iuuat.

61. *Vltima obiectio.* Vna ſupereſt obiectio, quia Apoſtoli habebant donum linguarum, & erant ſapientiſsimi in intelligentia, & interpretatione Scripturarum, & myſteriorum fidei, & nihilominus indigebant interpretibus; nam Petrus Marco interprete vtebatur, teſte Papia apud Euſebium libro 3. hiſtor. capit. 1. & libro 5. cap. 8. ex Iren. lib. 3. cap. 1. Idemque habet Hieronymus de Scriptorib. Eccleſiaſticis in Marco, Epiſt. 150. ad Hedibiam quæſtione 11. vbi ſimiliter dicit Titum fuiſſe interpretem Pauli; ergo illa interpretatio aliquid aliud erat præter tranſlationem ex vno idiomate in aliud, & præter expoſitionem doctrinæ fidei, vel Scripturæ, nam ad hæc non indigebant Apoſtoli interprete. *D. Hieron. reſpondet.* Ad hoc tacitè reſpondet Hieronymus ſupra dicens de Paulo. *quod licet haberet ſcientiam ſanctarum Scripturarum, & ſermonis, diuerſarumque linguarum gratiam poſsideret, diuinorum ſenſuum maieſtatem digno non poterat Græci eloquij explicare ſermone*, & ad hoc ait. *Habebat Titum interpretem, ſicut Petrus Marcum.* Quæ doctrina Hieronymi declarari poteſt ex altera D. Thomæ. 2. 2. quæſt. 176. art. 1. ad primum dicentis, *Paulum & Apoſtolos inſtructos fuiſſe in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam, ſed quantum ad quadam, quæ ſuperadduntur humana arte ad ornatum, & elegantiam locutionis Paulum inſtructum fuiſſe in propria lingua, non in aliena.* Ergo hac ratione potuit vti eloquentia Græca ad interpretanda diuina myſteria.

62. *Secunda ſolutio.* Et iuxta hanc ſententiam Hieronymi hæc interpretatio reducitur ad priorem modum: nam eiuſdem rationis eſt, in eadem lingua eandem ſententiam ſimplicibus verbis dictam elegantioribus interpretari, quod ab vna lingua in aliam transferre. Addo verò, hunc etiam vſum interpretationis potuiſſe habere locum in Apoſtolis: nam in vna concione Paulus, verbi gratia, in vna tantum lingua concionabatur, & contingere poterat, vt multi audientes linguam illam ignorarent; propter illos ergo vtilis eſſe poterat interpres, vt eis in propria lingua concionem declararet, & Apoſtoli laborem leuaret. *Tertia ſolutio.* Deniq; etiam quoad rerum ipſarum, & myſteriorum interpretationem poterat Paulus indigere interprete, non quia non poſſet ipſe copioſè, & perfectè omnia exponere, ſed quia poterat vno contextu, & ſtylo ſermonis alta, & profunda myſteria prædicare, quæ non omnes audientes percipere, aut penetrare potuiſſent, munus autem interpretis poſtea eſſe potuit, ad captum ſingulorum ea diſtribuere, & magis accommodare; ne Apoſtolum poſtea in hoc occupari oporteret. Qui plura de hoc puncto deſiderat, legat Baronium. 1. Anno Domini 45. n. 32. & ſequentibus. Nobis enim hæc ſatis fuerit dixiſſe de nouem gratijs

63. *Ratio D. Thomæ de numero harum gratiarum congruentias declarat, licet non cogat, nec plures concio eſſe.* gratis datis à Paulo numeratis, quæ viſum eſt hoc loco expedire, quia in hac materia nihil amplius de illis dicturi ſumus.

Solum ſupereſt aduertendum circa numerum harum gratiarum, D. Thomam in dicto art. 4. accurate ſtuduiſſe rationem illius numeri reddere, ac ſi gratiæ gratis datæ neque plures, neque pauciores numerari poſſent. Veruntamen licet illa congruentia, quam adducit, optimè declaret, quam conuenienter, & ap-

poſitè

positè potuerit Apostolis gratias illas distinguere, & tanquam sufficientes numerare, nihilominus non cogitur dicere, aut illas omnes necessario esse distinguẽdas, aut non posse, vel easdem in plures distingui, vel illis alias adiungi. Nam idem D. Thomas in 2. 2. ad pauciora membra illas reuocasse videtur, nimirum prophetiam, donum linguarum, gratiam sermonis, & gratiam miraculorum. Imo etiam Paulus in eodem capite sub vno Doctorum nomine eos comprehendit, qui sermonem scientiæ, vel sapientiæ, vel fidem habent. Et sub nomine Prophetarum videtur etiam discernentes spiritus complecti. Aliunde verò ex varijs interpretationibus istarum gratiarum, quas retulimus, non obscurè colligitur, sub aliquibus earum plures contineri, quæ vt distinctæ possunt recenseri. Nam gratia sapientiæ, & scientiæ vt ad cognitionem spectat, & ad aliorum vtilitatem datur, posset distingui à gratia sermonis vtriusque membri, & singuli modi fidei, quos explicuimus, quatenus, & in se veri sunt, & distincti, licet æquiuoce nomine fidei significẽtur, possent in plures gratias distingui, si propria singulis nomina imponerentur. Gratiam item sanitatum paulo post vocauit Paulus gratiam curationum, quia varia sunt dona curationum, & cuidam datur virtus contra vnam morbi speciem, alteri contra aliam, & ab hac gratia, & ab operatione virtutum potestas eijciendi dæmones separari posset, cum in Ecclesia vnus gradus ministrantium exorcistarum nominetur. Ac denique eadem interpretatio sermonum varios modos complectitur, qui ferè solo nomine conueniunt, & re ipsa distingui possunt.

64. *Ordinis, non baptismatis, & confirmationis, character est gratia gratis data.* Præter hæc item multa sunt alia dona supernaturalia, quæ per se non dantur propter sanctitatem recipientis, sed propter Ecclesiæ vtilitatem, quæ sub prædictis non videntur comprehendi, cum tamen illas esse gratias gratis datas negari non posse videatur, cum illis definitio huius gratiæ conueniat. Huiusmodi in primis est character ordinis. Nam character baptismi meritò ad gratiam sanctificantem reducitur, quia non ordinatur per se ad aliorum vtilitatem, sed ad propriam sanctificationem, saltem vt potentia ad recipiendam illam per sacramẽta. Idemque cum proportione de charactere sacramenti confirmationis dici potest, datur enim solum in ordine ad fidei confessionem, ad quam vnusquisque debet esse armatus, & paratus, non propter aliorum vtilitatem, sed propter propriam sanctificationem, & quasi ex personali debito pugnandi pro fide. Character autem ordinis solùm datur ad vtilitatem Ecclesiæ propter ministeria spiritualia, & publica in illa necessaria, quę maximè ordinantur ad publicum Dei cultum, & ad fidelium sanctificationem. Est enim ille character potestas quædam actiua supernaturalis; ergo est gratia, nam gratis datur. Et licet detur certa lege recipienti tale sacramentum, & consensum, seu intentionem postulet recipiendi sacramentum, hoc nihil derogat rationi gratiæ, nam gratia sacramentalis vera gratia est; imò maximè gratuita, cum detur præter opus operantis, etiam si detur ex lege volenti recipere sacramentum. Non datur autem illa potestas ordinis in bonum recipientis, sed propter vtilitatem fidelium. Optimè ergo dici potest gratia gratis data.

65. *Iurisdictionis potestas etiam gratis data gratia est.* Secundo idem dici potest de potestate iurisdictionis, præsertim in foro interno: nam illa est supernaturale donum gratuitum ad fidelium spirituale commodum ordinatum. Neque est necesse, vt ad confirmationem fidei conferat, quia Paulus non dixit, has gratias dari solum ad confirmationem fidei, sed absolutè *ad vtilitatem*: ergo satis est, quod data sit propter fidelium sanctificationem. Fateor autem hæc dona, quæ ad sacramenta ministranda Ecclesiæ relicta sunt, posse ad gratiam sanctificantem reduci, quatenus, & adiunctum habent ex vi sacramenti ordinis auxilium gratiæ sanctificantis, vt indigne ministrentur, & ad causas gratiæ sanctificantis pertinent, quæ causæ sub illo respectu ad ordinem gratiæ gratum facientis reuocantur, vt infra videbimus. Tertiò dici potest gratia gratis data illa, quæ datur Pontifici, aut generali Concilio ab ipso approbato ad definiendas res fidei, quæ in Pontifice clauis scientiæ appellatur. *Item clauis scientiæ.* Nam illa sine dubio est supernaturale donum gratis datum propter Ecclesiæ vtilitatem. Potest autem non immeritò reduci ad gratiam prophetiæ, vel interpretationis sermonum: nam si interpretatio Scripturæ non authentica, sed vtilis Ecclesiæ, facta ex speciali auxilio, est gratia gratis data: cur non multo magis erit ex gratia authentica interpretatio? Erit ergo vel interpretatio sermonum, vel participatio quædam Prophetici spiritus, seu instinctus.

Quartò Paulus in eodem capite 12. iterum recensens dona data Ecclesiæ ponit *Apostolos, Opitulationes, gubernationes.* & licet non dicat hæc pertinere ad gratias gratis datas, simul illa coniungit cum alijs gratijs gratis datis, vt sunt *Prophetæ, Doctores, virtutes, gratia curationum, genera linguarum, & interpretatio sermonum*, quæ superioribus coniunctæ eundem numerum nouenarium reddunt: cum tamen illa tria priora non videantur à gratijs gratis datis omnino condistincta, nec sub priori nouenario comprehensa. Nam licet idem Apostolus in principio capitis tria distinxerit, scilicet gratias, ministeria, & operationes, nihilominus hæc (vt notat Chrysostomus Homilia 29.) nominibus distinguuntur, non rebus, *nam ministratio*, inquit, *donum est gratuitum, sed significatum nomine laboris, ne fortasse doleat, qui illud non recipit.* Idemque de operatione subiungit, adducens illud Galat. 2. *Qui operatus est Petro in Apostolatu, Operatus est mihi inter gentes.* Igitur ex sententia Chrysostomi Apostolatus etiam est charisma, seu donum gratuitum, ac subinde gratia gratis data: nam sine dubio propter vtilitatem Ecclesiæ datum est. *Opitulationes* videntur esse curationes infirmorum, distributiones eleemosynarum, & similia ministeria, quæ sine iurisdictione exercentur, & illis Ecclesiæ membra inuicem iuuantur, & quatenus ex dono gratuito Spiritus Sancti fieri possunt, inter charismata à Paulo numerantur. Denique *gubernationes*, seu ministeria ex iurisdictione speciali concessa Ecclesiæ ad spiritualem suam gubernationem, quæ iurisdictio donum gratuitum est, & ad communem vtilitatem. Sunt ergo istæ suo modo gratiæ gratis datæ Ecclesiæ, quamuis in priori numeratione omissæ sint, vel quia specialiter gratiarum nomine illæ tantum operationes significatæ sunt, quæ in ipso opere vel modo operandi aliquid habent supernaturale, vel quæ non pertinent ad ordinariam gubernationem Ecclesiæ, sed extraordinariè pro re nata, & iuxta occasiones occurrentes conferuntur. 66. *Aliæ gratiæ gratis datæ.*

CAPVT VI.

Quotuplex sit gratia sanctificationis, seu gratum faciens, & de varijs nominum huius gratiæ significationibus.

Gratia gratum faciens propter excellẽtiam suam simpliciter nomen gratiæ obtinuit, & in ea potissimum significatione in titulo huius tractatus sumitur, est enim proximum obiectum eius, ac proprium. 1. *Titulus quæstionis [illegible]datur.* Sub hac autem generali appellatione multa gratiarum genera continentur, quæ licet in discursu huius materiæ tractanda, & explicanda sint, hîc sunt saltem quoad nominum significationem distinguenda, vt de rebus ipsis distinctè disputare, & vniuscuiusque gratiæ necessitatem, essentiam, causas, & effectus, ac proprietates explicare valeamus. Nam de hac gratia in sua generalitate sumpta non possunt hæc omnia, nisi valde confusè, & imperfectè declarari.

Solum

2\. *Sermo de creata gratia curque creata nũcupetur.*

Solùm ergo in communi supponimus, loqui nos de gratia gratum faciente, quę in anima aliquid creatum sit, eique inhæreat. Creatum appellamus, licet per propriam creationem ex nihilo non fiat, sed aliquo modo sit ens participatum à natura, & persona increata distinctum, & animæ inditum, siue in essentia, siue in potentijs, de hoc enim postea videbimus. Ita enim supra diuisionem gratiæ in creatam, & increatam varijs Scripturæ testimonijs probando, dari nobis creatam gratiam, quæ nobis intrinseca sit, & non tantum extrinseca, ostendimus. Et ex eisdem locis illam ad ordinem gratiæ gratum facientis maximè pertinere conuincitur: nam per illam dicimur fieri sancti, & iusti, & Spiritum Sanctum nobis infundi, vt ad rectè operandum adiuuemur. Et simili modo hanc gratiam probant omnia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonia, quæ docent gratiam Dei, qua sanctificamur, & ad operandam iustitiam iuuamur, nobis donari, infundi, in nobis fieri, augeri: nam hæc vel non habent locum, nisi in rebus creatis, vt fieri, augeri; vel saltem sine creatis donis fieri non possunt, vt donari, infundi; vulgaria loca sunt ad Romanos 5. ad Ephes. 1. & 4. 2. Corinth. 1. & similia, quæ postea suis locis tractabimus. & optima sunt verba illa Psalmi 50. *Cor mundum crea in me Deus*, quibus Dauid & gratiam sanctificantem postulabat, & per quandam creationem dandam esse supponebat. Et ideo Paulus ad Ephes. 4. hominem iustum *nouum hominem* vocat, *qui secundum Deum creatus est.*

3\. *Vazq 1. 2. disp 198. c 3 Actualis, & habitualis gratia sub sanctificante, & gratum faciente à Patribus explicatur.*

Hoc ergo supposito, gratia hæc gratum faciens in habitualem, & actualem distinguitur. Nam, vt supra dixi, gratia sanctificans, quæ eadem est, quæ gratum faciens, vtrumque genus donorum includit. Dicunt vero aliqui, nunquam Augustinum, vel alios Patres antiquos contra Pelagianos de gratia disputantes, per gratiam intellexisse habitualem, sed auxiliantem tantum, quia de hac fuit illis contentio cum Pelagio, non de habituali gratia, vt significat Augustinus epistol. 105. dicens, non satis esse, si Pelagius admittat gratiam remissionis Peccatorum, quia per hoc non posset defendere gratiam sine meritis, quia nec ipsa remissio datur sine aliquo merito. Alij verò Scholastici, vt supra retuli, solam gratiam habitualem volunt esse gratum facientem, qui consequenter illam distinctionem non admitterent, vtique sub illo diuiso. Sed hæc diuersitas est in vsu verborum, nam rem ipsam, id est, vtrumque genus illius gratiæ nullus Catholicus negat, siue hoc, siue illo nomine illam appellet. Nos autē addimus etiam quoad vsum verborum vtramque gratiam à Patribus antiquis esse traditam, & sub gratia sanctificante, quæ eadem est cum gratum faciente, comprehensam. Eademque doctrina sumitur ex D. Thoma. q. 27. de Verit. art. 5.

4\. *Remissio peccatorum ad sanctificantem pertinet.*

Et in primis manifestum est, remissionem peccatorum ad gratiam sanctificantem pertinere: illam autem vocat gratiam remissionis peccatorum Augustinus dicta epistola 105. & eam distinguit à gratia fidei in hoc, quod gratia fidei non cadit sub meritum, quia non supponit aliam fidem, per quam impetretur: at vero gratia remissionis peccatorum cadit sub aliquod meritum, quia per fidem impetratur. Per hanc autem gratiam remissionis peccatorum, sanctificantem intellexisse Augustinum ex eodem sumi potest primo retract. capit. 24 & 25. vbi recognoscens quod in epistolis ad Roman. & ad Galat. exponendo illa Apostoli verba, *Gratia vobis & pax*, dixerat, *gratiam esse in dimissione peccatorum, pacem vero in reconciliatione Dei*, seu *gratiam esse, qua nobis condonantur peccata, vt reconciliemur Deo, pax autem, qua reconciliamur Deo*, adiungit. *Sic accipiendum est, vt tamen sciamus etiam vtrumque ad generalem Dei gratiam pertinere.* Per hanc autem generalem gratiam sine dubio intelligit sanctificantem gratiam, de qua illi erat cum Pelagio contentio, & ad illam maxime pertinet pax reconciliationis cum Deo, vt est per se notum; ergo ad eandem spectat gratia remissionis peccatorum, & per vtramque significatur habitualis gratia, quia illa duo, scilicet, remissio peccatorum, & reconciliatio cum Deo, licet distinguantur, tanquam duo beneficia, revera sunt ab vna gratia sanctificante, quæ præcise concepta in ordine ad illos duos effectus illas duas denominationes recipit.

5\. *August. aperte & eleganter de habituali loquitur.*

Vnde in eadem expositione inchoata epistolæ ad Romanos idem Augustinus subiungit. *Cum enim per gratiam remissis peccatis, absumptæ fuerint inimicitiæ, restat, vt pace adhæreamus illi, à quo nos sola peccata dirimebant.* Illam verò esse vnam gratiam, & illam esse habituale donum, paulò inferius declarat. Quærens enim rationem, cur Paul. dixerit. *Gratia vobis, & pax à Deo Patre nostro, & Domino Iesu Christo*, & Spiritum Sanctum omiserit, ait. *Non mihi alia ratio videtur nisi vt ipsum donum Dei Spiritum Sanctum intelligamus. Gratia porro, & pax quid aliud est quam donum Dei, vnde nullo modo dari hominibus gratia potest, qua liberamur à peccatis, & qua reconciliamur Deo, nisi in Spiritu Sancto.* Igitur longe aliter posuit Augustinus gratiam remissionis peccatorum, quam Pelagius; tum quia Pelagius per gratiam remissionis non intelligebat donum aliquod infusum, sed extrinsecam condonationem peccatorum, sicut Augustinus indicat lib. de Grat. de lib. arb. c. 14. cuius contrarium ipse docet, tum etiam, quia licet illam vocaret gratiam, ponebat aliquod eius meritum in solis liberi arbitrij viribus fundatum, & ita non poterat in remissione peccatorum saluare veram rationem gratiæ: Augustinus autem licet ponat aliquod meritum huius gratiæ, docet illud esse fundatum in priori gratia, & ideo non esse gratiæ contrarium. Et ita Patres disputantes cum Pelagio de gratia, & contendentes nō dari ex merito, etiam de hac gratia disputarunt. Si ergo Patres sub gratia sanctificante veram gratiam remissionis peccatorum comprehendunt, negari non potest, quin habitualia dona sub illa gratia complectantur, quod pluribus in libro sexto, capite primo comprobabimus. Hæc enim solùm hîc præmitto, vt constet, quid sit apud Augustinum gratia remissionis peccatorum, quod eodem ferè modo exposuit D. Thomas 1. 2. q. 110. ar. 1. ad 3.

In quo Augustinus à perfido Pelagio distet.

6\. *Actuales gratiæ sub gratum faciente continentur.*

Deinde non minus certum est, in vsu Sanctorum Patrum sub gratia sanctificationis, seu gratum faciente comprehendi actuales gratias, quibus ad remissionem peccatorum obtinendam, & ad rectam operationem homo iuuatur. Id constat in primis ex Cōcilio Mileuitano cap. 3. dicente. *Quicumque dixerit gratiam Dei, in qua iustificamur per Iesum Christum Dominum nostrum ad solam remissionem peccatorum valere, quæ iam commissa sunt, nō autem ad adiutoriū, vt non committantur, anathema sit.* Et in cap. 4. declarat, ad eandem gratiam pertinere omnia auxilia, quæ vel ad fidei veritatem cognoscendam, vel ad Deum diligendum nobis donantur. Et in cap. 5. similiter definit, gratiam iustificationis esse necessariam, vt præcepta implere possimus, quod maximè propter actuales gratias dictum esse, ex dicendis in lib. 1. & 2. constabit. Et eadem repetuntur in Concilio Africano sub Bonifacio canon. 78. 79. & 80. Et ex Concilio Carthagin. referuntur, & approbantur in epistol. Cœlestin. 1. & ad Episcop. Galli. capit. decimo. Sic in epistol. 90. inter epistolas Augustini, quæ est Concilij cuiusdam Carthagin. ad Innocent. Papam, *Gratia, qua Christiani sumus*, complecti dicunt omnia auxilia, quibus ad bene operandum iuuamur, constat autem *gratiam, qua Christiani* efficimur, maximè illam complecti, quæ nos Deo gratos reddit. Et in epistol. 95. quæ est quinque Episcoporum Augustino ad eundem Innocent. eandem vocant, *gratiam qua iustificamur ab iniquitate, & qua saluamur ab infirmitate*, & infra dicunt, ad hanc gratiam spectare, *quidquid per subministrationem in Spiritus Sancti pertinet ad concupiscentias, tentationesque vincendas,*

vincendas, quem ditiſsimè effudit in nos, qui aſcendit in cœlum, & captiuam duxit captiuitatem, & dedit dona hominibus. Dat autem Chriſtus per ſubminiſtrationem Spiritus Sancti non tantum habitualia dona, ſed etiam auxilia omnia, quibus contra concupiſcentias dimicamus; omnia ergo illa ad gratiam pertinent, qua iuſtificamur. Et in hac ſignificatione loquitur Auguſtinus de diuina gratia in omnibus ſuis operibus, vt legenti facilè conſtabit. Rectè ergo hæc gratia in habitualem, & actualem diuiditur, vtraque enim neceſſaria eſt ad noſtram iuſtificationem, & illam Deus operatur inchoando, vel perficiendo illam. Vnde ſi nomen gratiæ gratum facientis quaſi collectiuè ſumatur, vtraſque gratias complectitur, tanquam partes illius collectionis: ſi verò proprius ſumatur, vt generale nomen ſub ſe plura dona complectens, ſic per modum generis in ſpecies, in habitualem, & actualem gratiam diuiditur, & in hac ſignificatione in præſenti ſumitur.

Subdiuiſio gratiæ ſanctificantis in gratiam viæ, & patriæ.

7. Vlterius verò vtrumque membrum breuiter ſubdiuidendum eſt. Et primò gratia ſanctificans diuidi ſolet in gratiam viæ, & patriæ, ſeu inchoatam, & conſummatam, quæ diuiſio vtrique membro præcedentis diuiſionis accommodari poteſt. Nam omnia dona gloriæ, gratiæ quædam ſunt, & ad omnia, & ſingula poteſt accomodari illud Romanor. 6. *Gratia Dei vita æterna*, & ſi reſpectiuè ad dona viæ comparentur, ſe habent vt perfecta, & conſummata reſpectu eorum, quæ inchoata fuerant, vel ex parte data. Sic comparatur viſio Dei ad fidem, & cognitionem viæ, iuxta illud 1. Corinth. 13. *Ex parte cognoſcimus, cum autem venerit, quod perfectum eſt, euacuabitur, quod ex parte eſt, &c.* Sic etiam poſſeſsio beatitudinis comparatur ad ſpem, & charitas patriæ licet ſit eadem in ſubſtantia, in ſtatu, modo, & gradu eſt conſummata, reſpectu ſui, prout in via fuerat inchoata. Nam hic ſemper eſt imperfecta, ibi autem erit plena, iuxta illud ad Philipp. 3. *Non quod iam acceperim, aut quod iam perfectus ſim, ſequor autem, ſi quo modo comprehendam.* Eademque ratio eſt de cæteris actibus, & donis, ſeu virtutibus, & de ipſa gratia habituali, quæ ibi, & non antea conſummabitur. Ad quam conſummationem omnes huius vitæ gratiæ, & miniſteria conferuntur, dicente Paulo ad Epheſ. 4. *Ipſe dedit quoſdam Apoſtolos, &c ad conſummationem Sanctorum in opus myſterij, in ædificationem corporis Chriſti, donec occurramus omnes in virum perfectum, &c.* Veruntamen licet gratia conſummata in ſuo eſſe ſit perfectior reſpectiuè, nihilominus ratio gratiæ ſimplicius, & perfectius inuenitur in gratia viæ; quia gratia patriæ iam eſt corona iuſtitiæ, & inde habet rationem gratiæ, quod ex meritis fundatis in gratia viæ procedit, & ideo de illa exponit Auguſtinus illud Ioann. 1. *Gratiam pro gratia* tract. 3. in Ioan. & in Enchir. c. 7. de Grat. & lib. arb. c. 8. & de Corrept. & grat. c. 13. Et hinc nomine gratiæ ſimpliciter intelligitur gratia viæ, & gratia patriæ gloria vocatur, iuxta id Pſalm. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.* Atque ita de gratia nunc loquimur, nam ea, quæ ſunt propria gratiæ conſummatæ, in tractatu de Beatitudine conſiderantur.

Ratio gratiæ perfectior in via, quam in patria eſt.

In via gratia, in patria gloria.

Gratia quæ eſt in eſſentia animæ, & in potentia eius.

8. Gratia igitur viæ habitualis diuidi poteſt in eam, quæ eſt in eſſentia animæ, & eam, quæ eſt in potentiis. De priori intelligi optimè poſſunt illa teſtimonia, *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius.* Roman. 3. & *In laudem gloriæ gratiæ ſuæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio ſuo*, ad Epheſ. 1. De poſteriori ſunt illa teſtimonia Roman. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris*, & ad Epheſ. 1. *Gratia eſtis ſaluati per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei eſt.* Sed quia vtriuſque ordinis teſtimonia ſunt ambigua, & varias habere poſſunt expoſitiones, ideo ſubdiuiſio hæc, & illud primum membrum præcedentis diuiſionis in libr. 6. ex profeſſo nobis probanda ſunt. Nunc ſolum aduertimus, longè certius eſſe, gratiam gratum facientem habitualiter infundi, quam quod aliquod donum in eſſentia animæ immediatè recipiatur, vel (quod perinde eſt) quod ſit diſtinctum ab habitibus virtutum, quæ ſunt proxima principia operationum: id tamen nunc tanquam probabilius ſupponimus: & iuxta hanc hypotheſim ſemper loquemur. Nam hac ſubdiuiſione ſuppoſita, illa gratia, quæ in eſſentia animæ immediatè infunditur, quaſi per antonomaſiam inter Scholaſticos, & præſertim in ſchola Diui Thomæ nomen gratiæ ſanctificantis, ſeu gratum facientis obtinuit, vt ab alijs habitibus per ſe infuſis, qui virtutes, vel dona vocantur, diſtinguatur. Nam quia illa gratia perfectior cæteris cenſetur, & nomen ſanctificantis gratiæ perfectionem magnam indicat, ideo ſimpliciter dictum ad perfectiſsimum gratiæ donum ſignificandum accommodatum eſt, & in hac ſignificatione frequentius, & ordinariè in hoc tractatu loquemur, cætera vero de hac diuiſione in dictum librum 6. remittimus.

Notabile.

Actualis gratia ſanctificãs ſunt actus ſupernaturales, & Dei concurſus ad illos requiſitus.

9. Gratia item gratum faciens actualis multipliciter ſubdiuidi poteſt. Primo quidem, ſeu proximè illam partimur in actus ſupernaturales, & auxilia, ſeu motiones Dei, quibus nos ad illos efficiendos promouet. Supponimus. n. dari in nobis aliquos huiuſmodi act⁹ ſupernaturales. Ex qua hypotheſi duo manifeſte inferuntur, vnum eſt, illos eſſe dona Dei non debita naturæ. Vnde dixit Auguſtinus in Enchirid. ca. 7. Deum præmium his actibus dando, *remunerare dona ſua*, quod latius confirmat libr. de Grat. & libero arb. cap. 6. ſunt ergo gratiæ, & ſub gratum faciente continentur, vt dixi, quia per illos iuſtitia vel acquiritur, vel augetur, & conſequenter ſunt gratiæ actuales, quia non permanent, niſi dum fiunt. Aliud quod infertur, eſt, huiuſmodi actus non poſſe fieri ſine ſpeciali, ſeu aliquo modo ſupernaturali auxilio Dei, quia ſi opus ſupernaturale eſt homini, profecto vires eius naturales ſuperat; ergo oportet, vt per auxilium Dei defectus ille ſuppleatur: ergo etiam illud auxilium eſt gratia aliquid ad propriam ſanctificationem conferens, ac ſubinde ſub generali gratia gratum faciente contenta. Diſtinguitur autem hæc gratia ab ipſo actu, vel tanquam via ad illum, vel ſaltem vt motio influens in illum, & ideo non tranſcendit ordinem gratiæ actualis; rectè igitur actualis gratia in illa duo membra diſtinguitur.

Prima partitio actualis gratiæ.

10. Vlterius vero gratia hæc actualis, vt ad actus ipſos pertinet, multiplex eſt, & breuiter notari poſſunt tres præcipuè partitiones. Prima eſt, quia duobus modis eſſe poteſt actus ſupernaturalis, ſcilicet in ſua entitate, & dicitur ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, vel ſolum in modo, quo fit, nimirum; quia tunc fit per ſpeciale Dei auxilium, quando per naturales cauſas, vel fieri non poſſet, vel infallibiliter non fieret, quam partitionem in toto libro 1. & 2. explicaturi ſumus. Secunda eſt, quia hi actus interdum ſunt perfectè humani & liberi, & ſufficienti conſideratione rationis eliciti; alij verò ſunt ſine libertate facti ex neceſſaria motione Dei, & abſque ſufficienti conſideratione, & deliberatione hominis eliciti, ad eum modum, quo contingit eſſe in nobis motus cogitationum, vel appetitionum indeliberatos, ac naturales, qui dicuntur primò primi. Priores actus perfectè humani ſpectant propriè ad primum membrum gratiæ actualis, quod ſupernaturales actus cõtinet, tum quia iſti ſunt propriè, & perfectè noſtri, quia illorum ſumus domini; tum etiã, quia alij actus neceſſarij ſub auxilijs actualibus continentur, & ita ſemper loquemur. Quia licet in illis actibus naturalibus diſtingui poſsit, & ratio actus vitalis integri, & conſummati in ſua ratione, & ratio viæ, ſeu tendentiæ ad illum, illa diſtinctio ſolùm eſt phyſica, & ad moralem gratiæ conſiderationem parum confert. Tertia veluti ſubdiuiſio illius membri ſupernaturalium actuum humanorum eſſe poteſt, quia quidam illorum antecedunt habitualem iuſtitiam vel tempore, vel ſaltem natura, alij ſubſequuntur, priores ſolent eſſe diſpoſitiones ad iuſtitiam,

Secunda.

Tertia.

tiam, posteriores vocantur fructus iustitiæ, & ita vno vel altero modo ad gratiam sanctificantem pertinent. His addi possunt diuisiones secundum varias virtutum species, de quibus in lib. 2. dicendum est.

11. Tandem hæc etiam gratia actualis, vt de auxilijs dicitur, multiplex est, tamen quia illorum auxiliorum varietas in libr. 3. & sequentibus ex professo tractanda est, hîc tantum ad vsum nominum præ oculis habendum tria breuiter prænotabimus. Primum est, nouem esse præcipuas voces, quibus hæc actualis gratia nuncupari solet. Primo enim dicitur hæc gratia, vel motio *præueniens*, quia tempore, vel natura præcedit vel meritum, vel actũ, vel influxũ liberi arbitrij, & ita hominem præuenit, & in idem redit, si vocetur *præmotio* gratuita, siue auxilium *præmouens*, nam commune est omni actuali gratiæ spiritualiter mouere animam, ideo enim actualis dicitur, quia in actuali motione consistit: cum ergo dicitur præmotio, significatur antecessio temporis, vel naturæ, quam etiam nomen *præueniens* significat. Secundo dicitur *concomitans*, seu *comitans*, quia simul cum ipso libero arbitrio influit in actum, & ab aliquibus vocari solet *auxilium simultaneum*. Tertiò dicitur *subsequens*, quia supponit vel aliam gratiam, vel aliquem actum liberum ex gratia factum, ratione cuius datur. Quartò vocatur *excitans*, quia hominem non attendentem, & quasi dormientem à somno excitat, mentem actualiter illuminando, vel cor eius tangendo. Quintò dicitur *adiuuans*, quia ipsum hominem, vt actu operantem iuuat. Sexto dicitur *operans*, quia solus Deus per illã in homine operatur, solus, inquam, id est, sine libera hominis cooperatione. Septimò dicitur *cooperans*, quia cum ipso libero arbitrio actu operatur. Quibus adduntur nomina gratiæ sufficientis, & efficacis, quæ easdem gratias significant, easque ferè omnes subdiuidere possunt: & nunc perfunctoriè possunt ita exponi, vt sufficiens dicatur ratione virtutis, & potestatis, quam habet ad operandum: efficax verò ratione actualis effectionis, quam vel ex se, vel ex modo, quo datur infallibiliter habet. Ratio autem prædicti numeri non est alia, nisi quia illæ voces sunt vsitatæ à Patribus ad significandas gratias actualium auxiliorum, & illæ sufficienter significant omnes diuinas motiones necessarias ad opera gratiæ, saltem sub generalibus rationibus, & habitudinibus earum, vt in libro 4. cap. 3. dicturi sumus.

Multiplex actualis auxiliatricis gratiæ acceptio.

12. Quamobrem non sunt facilè aliæ voces in hac materia admittendæ, vel introducendæ, nisi aliquas species prædictarum motionum significent, & in vsu Sanctorum Patrum inueniantur. Sæpissimè enim significantur aliquæ ex prædictis gratijs nomine *vocationis, illuminationis, inspirationis,* & *tactus cordis*, vt in Concilio Trident. sess. 6. & in Arausicano, & alijs videre licet, sed per hæc omnia significantur eædẽ gratiæ, quæ secundum alias considerationes, aut respectus dicuntur præuenientes, excitantes, aut operantes. Nam gratia actualis mouet hominem ad sanctam voluntatem, & operationem, vnde necesse est, vt ab intellectu incipiat, vt rectè notauit Augustinus de Prædestin. Sanctorum cap. 2. & quæst. ad Simplician. & ideo prima gratia, quæ hominem præuenit, & excitat, rectè dicitur vocatio, quia hominem vocat ad bene operandum, & dicitur illuminatio, quia aliquid manifestat intellectui, & omne quod manifestatur, lumen est, vt dixit Paulus, & ab Augustino supra, & sæpè vocatur sancta cogitatio. Inspiratio verò dicitur, vel quia venit ab Spiritu Sancto, qui vbi vult spirat, vel quia voluntatem etiam excitat, & mouet, vnde actus cordis meritò appellatur: nomine enim cordis voluntas significari solet, iuxta illud *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, quamuis possit etiam ad totam mentem, & intellectum referri iuxta illud, *Vt quid cogitatis mala in cordibus vestris?*

Admitti nõ debet vox, quæ & aliquam ex dictis non significet vel in Patribus sit.

13. His aliqui addunt gratiam *præoperantem*, solum quia illa voce semel vsus est Prosper in epistol. ad Augustinum, sed illa coincidit cum gratia operante, & illa particula *Præ* solum indicat operantem gratiam esse etiam præuenientem, vt infra suo loco dicam. Addunt præterea nomen *prædeterminantis* gratiæ, seu auxilij, nos verò nunc ab hac voce abstinemus, quia nec in Scriptura, vel Concilijs, nec in Augustino, aut alijs Patribus, vel antiquis Theologisi llam inuenimus ad significandam aliquam gratiam vsurpatam. Et potest esse ambigua, nam prædeterminatio, interdum significat internum propositum personæ prædeterminantis, & sic in donis gratiæ pertinet potius ad gratiam prædestinationis, vel electionis Dei, quam ad internam gratiam, de qua nunc agimus. Potest etiam significare internum impulsum immissum voluntati ad determinandam illam, & sic potest vox illa falsum sensum inducere, vt in libr. 5. videbimus.

Cur prædeterminatio dictis non iungatur.

14. Facilius admitti posset vox *præparantis* gratiæ, qu frequenter Augustinus vtitur in hac materia illis verbis, quæ secundùm 70. leguntur Prouerbior. 8. *Præparatur voluntas à Domino*, vtique per gratiam; datur ergo gratia præparans. Sed hæc etiam vox ambigua, vel multum generalis est, quia interdum significat præparationem extrinsecam, quæ fit per propositum Dei, & sic dixit Augustinus de dono perseuer. cap. 14. *Prædestinatio est præscientia, & præparatio beneficiorum Dei*, & in hoc sensu non spectat ad gratiam, de qua loquimur, sed ad gratiam increatam, & extrinsecam. Alio modo significat *præparatio* intrinsecam subiecti dispositionem, & præparationem, & sic multis etiam modis potest voluntas per gratiam præparari. Interdum enim ita præparatur, vt ipsa se præparet, & tunc illa vox non tam significat auxilium, quam actum humanum perfectum, quo voluntas se disponit cum Dei auxilio ad vlteriorem gratiæ perfectionem. Aliquando verò præparatur à solo Deo, & tunc gratia præparans eadem est, quæ gratia præueniẽs, aut excitans, vocando, illuminando, &c. In hac verò significatione vox illa præparantis gratiæ vsitata non est. Idemq; ferè est de gratia *prædefinitionis*, quam aliqui inter auxilia ponunt, imò & prædestinationem, & præscientiam. Sed hæc non pertinent ad gratiam intrinsecam, & creatam, de qua nunc tractamus: nec propriè dicuntur auxilia, quia per se non operantur in nobis, nec nobiscum, vt postea videbimus. *Concursus* etiam diuinus, qui ad hæc operatur, inter has gratias actuales numeratur, quod in bono sensu verum est, & sub adiuuante gratia comprehenditur. Quomodo autem intelligendum sit, in fine libri tertij dicemus.

Præparãtis, & prædefinientis vox excluditur.

Aluar. in præm.

15. Secundo circa idem genus gratiæ actualis, & auxiliantis, & omnia membra eius, quæ explicuimus, oportet aduertere, sicut de actibus ipsis diximus, quosdam esse in entitate supernaturales, alios in modo; ita etiam hoc donum gratiæ auxiliantis esse posse vel in se supernaturale absolutè, vel solùm ratione ordinis, seu modi, scilicet, quia in entitate sua naturalis est ordinis, datur tamen per modum beneficij gratuiti. Et primum dici potest supernaturale quoad substantiã, maximèq; datur ad opera supernaturalis ordinis, quæ supernaturalia quoad substantiam esse dicuntur. Secundum dici potest supernaturale quoad modum, daturque maximè ad actus morales in substantia etiam sua naturales, licet interdum dari etiam possit, vt aliquo modo iuuans ad actus per se infusos efficiendos. Quæ partitio veram doctrinam continet: non possumus autem hoc loco illam exactè declarare, præsertim quoad membrum primum eius, quia pendet ex cognitione ipsorum actuum, qui supernaturales quoad substantiam dicuntur, de quibus in secundo lib. dicturi sumus, & ideo in tertio lib. illud genus auxilij exactè declarabimus. In altero verò membro solum est cauendum, ne illud genus auxilij cum motionibus, vel concursibus Dei merè naturalibus

Hoc auxiliantis gratiæ donum est supernaturale in substantia, vel in modo.

turalibus confundatur contra dicta in secundo capite huius prolegomeni.

16. *Motio naturalis gratia dicitur cum non debito modo confertur.* Vt ergo hoc explicemus, aduertimus tertio, vt motio ordinis naturalis inter auxilia gratiæ computetur, inprimis necessarium esse, vt non sit debita naturæ ex vi naturalis dignitatis, seu conditionis suæ, & consequenter neque ex vi naturalis prouidentiæ Dei secundum legem ordinariam ipsi naturæ consentaneam, quia, vt dixi, quidquid huiusmodi est, non pertinet ad ordinem gratiæ, sed naturæ. Nec potest securè dici, gratiam sanctificantem, & gratum facientem aliquo modo esse debitam naturæ, proprium autem auxilium gratiæ inter gratias gratum facientes computatur, vt ostendimus: oportet ergo vt non sit naturæ debitum. Deinde, & consequenter necessarium est, vt, vel in re, vel in modo aliquid in illo præstando Deus exhibeat præter id, quod pertinet ad communem cursum naturæ, id est, vltra virtutem, & efficaciam causarum secundarum, prout cursus, & actus suos facere finuntur cum generali concursu Dei. Nam quidquid hoc præciso modo fit, in substantia, & in modo merè est naturale, & fit ex virtute, & concursu debitis naturalibus causis, in quo nihil gratiæ inuenitur. Ergo vt motio aliqua ordinis naturalis gratia sit, oportet, vt aliquid speciale Deus in ea conferat, vel mutando communem causarum ordinem, vel illas aliter applicando, quam per se possent, vel alio simili modo non debito concurrendo in ordine ad supernaturalem finem. Tunc autem ratio gratiæ sufficienter in tali motione saluari potest. Quod ex dicendis in libro primo clariùs intelligetur.

Finis Prolegomeni tertij.



INDEX CAPITVM PROLEGOMENI QVARTI.

De Statibus humanæ naturæ.

PROLE-

PROLEGOMENON IV.

DE STATIBVS HVMANÆ NATVRÆ.

CAPVT PRIMVM.

An poßit homo in statu puræ naturæ creari, in ordine ad finem supernaturalem?

1. *Status quid hic sit, & quomodo in ciuili, & canonico iure vsurpetur.*



Explicatis nominibus gratiæ, & liberæ naturæ, varios eiusdem naturæ status distinguere necesse est, quoniam licet talis natura semper ope gratię indigeat, multò verò magis, pluribusque titulis, ac modis in vno, quam in alio statu, vt omnes ferè Theologi animaduerterunt. Prius verò declarare oportet, quid nomine status in præsenti significetur. Aliter enim hæc vox in moralibus, seu ciuilibus rebus, aliter in præsenti accipitur. Status enim in iure ciuili significare solet conditionem personæ, prout est sui iuris, vel alieni, seruus, vel ingenuus, quomodò sumitur in titulo. ff. de Statu hominum. In iure autem Ecclesiastico, & Thelogia morali, status significare solet rationem aliquam viuendi cum obligatione aliqua, vel immobilitate, sicut appellatur status matrimonij, vel religionis, aut episcopatus, vt videre licet in D. Thoma 2. 2. quæstione 183. & sequentibus. In præsenti verò non his modis propriè sumitur, sed per quandam proportionem, vt dicit conditionem, seu modum se habendi totius humanæ naturæ in ordine ad suum vltimum finem secundum diuinæ prouidentiæ ordinem. Et sic potest accommodari definitio Scoti in 1. distinctione 3. quæstione 3. articulo vltim. *Status est stabilis permanentia, legibus diuinæ sapientiæ firmata.*

2. *Viæ, & patriæ status, & hic per excellentiam talis nuncupatur.*

Sicque in genere duplex distinguitur à Theologis status humanæ naturæ, scilicet, viæ, & termini, id est, status huius vitæ, qui est beatitudinis acquirendæ, & status patriæ, qui est beatitudinis iam possessæ, & per antonomasiam nomen status meretur, quia solus ille est omnium bonorum aggregatione perfectus, vt Boetius dixit, solusque perfectam immutabilitatem possidet. De illo verò in præsenti non tractamus, quia ad materiam de Beatitudine spectat. Agimus ergo de statu viæ, quem antiqui Theologi in duos tantum distinxerunt, nimirum naturæ integræ, & lapsæ, vt ex D. Thom. 1. 2. quæst. 109. tota, Gabriele in 4. d. 1. quæst. 2. & alijs sumitur. Veruntamen hæc diuisio data est de statibus, quos in diuersis temporibus de facto habuit humana natura; supponimus autem, neutrum illorum esse statum puræ naturæ. Nam, vt infra contra hæreticos, & aliquos catholicos ostendemus, vterque illorum aliquid addit vltra id, quod plura humana natura ex se postulat. Et ideò Caietan. & moderniores Theologi tertium considerarunt statum, quem pure naturalium appellant, qui licet de facto non fuerit, vt suppono, & infrà iuxta sanam doctrinam ostendam, cogitari tamen potest, vt possibilis, & illius cōsideratio ad aliorum intelligentiam necessaria est, quia revera hic status est veluti aliorum fundamentum, ideoque de illo in primis dicendum est, postea verò de aliis duobus, & de varijs membris, in quæ subdiuidi possunt, differemus.

Status naturæ integræ, & lapsæ.

Status puræ naturæ.

Status ergo puræ naturæ duo includit, & requirit, alterum positiuum, nimirum vt in eo habeat natura humana cum perfectione essentiali omnes naturales facultates, & concursum, ac prouidentiam Dei sibi naturaliter debitam; alterum negatiuum, videlicet, vt nihil habeat naturæ superadditum, ei non debitum, siue malum, siue bonum, hoc est, vt nec peccatum habeat, nec, quod est consequens, reatum pœnæ, neque etiam affecta sit aliquibus gratiæ donis, aut perfectionibus naturæ non debitis. Quod ergo spectat ad priorem partem de positiua perfectione nulla est quæstio, clarum est enim posse hominem cum omni perfectione suæ naturæ debita creari; imò in omni eius statu hanc perfectionem habere supponitur, vt per se notum est, & in sequentibus sæpius dicetur. Disputatio ergo est de altera parte negatiua, ab illa enim natura denominatur pura, puritas enim solam negationem dicit. 3.

Vnum positiuum, alterum negatiuum status puræ naturæ postulat.

Et de hac etiam parte, vt clarum statuimus, posse hominem creari purum à peccato, quin potiùs necessariò talem esse futurum, si immediatè à Deo creatus sit, & ab alio homine peccatore originem non trahat, nec ipse se peccatorem constituat. Quia non potest Deus esse author peccati, & ideo condendo naturam non infundit culpam, sed necessarium est, vt vel ab alia radice infecta deriuetur, vt contingit in peccato originali, vel à voluntate ipsa creata nascatur, quod an possit contingere in ipso instanti creationis? alia quæstio est, quæ de angelis tractari solet, & de homine à Deo creato, disputari potest. Sed ad præsens non refert, quia cum de potestate tractamus, vt homo possit purus à culpa existere, satis est, quod possit à Deo immediatè creari, & in illo statu, in quo creatur, non peccare, quod etiam de facto ita accidisse certissimum est. Imò etiam probabilius est, aliter fieri non posse secundum conuenientem prouidentiam, & maximè in homine, qui in momento non deliberat. 4.

Potest homo in pura natura conditi à Deo sine peccato, & ita futurus est, si immediatè creetur ab ipso.

Superest ergo inquirendum de puritate naturæ quoad carentiam donorum supra ordinem talis naturæ existentium, an scilicet potuerit homo in tali puritate naturæ creari? Vbi etiam non est quæstio de absoluta Dei potentia, sic enim clarum est, hoc non repugnare, cùm Deus absolute loquendo, liberè conferat huiusmodi dona: sed quærimus de ordinata potestate, operante, & prouidente tali naturæ, iuxta id, quod naturaliter exigit. Dona verò, quæ supra ordinem talis naturæ esse dicimus, duplicia cogitari possunt, quædam perficientia hominem solùm in 5.

De quo procedat quæstio explicatur, & duplex donum naturæ superans.

ordine ad connaturalem finem, & ad operationes ordinis naturalis, & de his dicemus capite sequenti. Nam per talia dona constituitur status integræ naturæ, de quo statu in dicto capite tractaturi sumus, & ideo ibi etiam videbimus, an possit homo in statu connaturali esse sine talibus donis, & consequenter inde constabit, quomodo status integræ naturæ à pura natura differat. Alia verò sunt dona perficientia hominem in ordine ad supernaturalem finem, & ad operationes supernaturales, qualia sunt propria dona gratiæ, & virtutum infusarum, &c. & de carentia horum donorum in præsenti tractamus. Non est autem limitanda quæstio ad solum tempus creationis, seu inceptionis hominis, sic enim clarum est, posse hominem creari sine his donis; imò ita creatum esse dixerunt aliqui, quod in sequentibus videbimus: sed vel amplianda est quæstio ad totum tempus, seu statum huius vitæ, vel intelligenda est de potestate proxima, & cum sufficienti prouidentia ad comparanda hæc dona. Dico autem, proxima, quia capacitas remota, quæ obedientialis dicitur, inseparabilis est ab humana natura, iuxta doctrinam Augustini de Prædestinatione Sanctor. capit. 5. Proximam autem potestatem vocamus illam, quæ includit media necessaria, & conuenientia ad obtinendam aliquando horum donorum perfectionem, operationes, ac finem. Et ita quærimus, an possit humana natura ita pura creari, vt his donis supernaturalibus, & potestate proxima ad illa comparanda omninò careat?

6. *Pro parte negatiua rationis momenta.* Ratio autem dubitandi est, quia non potuit Deus non concedere hominem propter eius vltimum finem, sed hic finis in se supernaturalis est; ergo non potuit hominem condere sine ordinatione eius ad finem supernaturalem; ergo nec sine gratia, ac proinde non in puris naturalibus. Maior per se nota videtur, quia nihil Deus potest agere, nisi propter finem, quæ intentio finis sistere debet in aliquo vltimo, qui est ipsemet Deus, nam omnia operatur propter semetipsum, & ideò *alpha, & omega* dicitur. Minor autem probatur, quia finis vltimus hominis est beatitudo eius; beatitudo autem est visio beata, quæ supernaturalis est, vt nunc ex fide suppono, & traditur 1. parte quæstione 12. & 1. 2. quæstione 3. Consequentiæ autem videntur claræ, quia non potest homo creari propter illum finem, nisi recipiat media, quibus illum consequi possit, illa autem media sunt dona gratiæ. Et augetur difficultas ex opinione multorum Theologorum asserentium habere hominem appetitum naturalem, & innatum ad videndum clare Deum. *Vrget difficultas.* Quam docuit Scotus in quæstione 1. Prologi, §. *Ad primum licet procedat*, & in 4. distinct. 49. quæstione 9. & 10. Durand. quæstione 8. Palud. quæst. 7. artic. 1. Maior quæstione 6. & latius Soto quæstione 2. artic. 1. §. *Nihilominus prima conclusio*, & lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 4. & fauet interdum D. Thomas, vt 1. par. quæst. 12. quæst. 3. art. 8. & quæst. 5. art. 3. ad. 3. Ex hac ergo opinione sequitur, non potuisse hominem etiam de potentia absoluta creari sine appetitu innato, seu pondere naturæ ad videndum Deum: nam hic appetitus, seu pondus naturæ non est in re aliquid distinctum ab ipsa natura: non ergo potest condi natura sine illo. Item non est distinctum aliquid à capacitate naturæ: capacitas autem illius finis, seu visionis non est separabilis à natura, vt dixi. Denique ex hac intrinseca capacitate hominis nascitur, vt extra Deũ non satietur, nec quiescat, iuxta illud Augustini 1. Confession. cap. 1. *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum, donec perueniamus ad te*; ergo non potuit homo condi, nisi ordinatus ad illum finem, quem propterea Scotus naturalem vocat: ergo nec condi potuit (saltem, iuxta debitam institutionem naturæ) sine gratia necessaria ad illum finem; non ergo in puris naturalibus.

7. *Nonnulli errores referuntur, & machinatâ opinio.* Possent in hoc loco referri variæ sententiæ, vel hæreticorum, vel Catholicorum, ex quibus sequitur, non solum posse hominem in puris naturalibus creari, sed etiam de facto creatum esse, vel in principio, vel etiam nunc creari, seu generari, vt Pelagiani negantes gratiam, & originale peccatum, necessario dicere debuerunt. Sed has sententias omitto, quia in sequentibus capitulis ex professo tractandæ, & pro huius loci opportunitate refutandæ sunt. Illis ergo sententijs prætermissis, cogitari potest alia extremè contraria, nimirum, seruata prouidentia humanæ naturæ debita, non potuisse hominem in puris naturalibus creari, etiam in ordine ad supernaturalem finem. Quam quidem non inuenio ab aliquo authore catholico expresse traditam. Inter assertiones autem Michaelis Baij aliquas inuenio, ex quibus colligi potest, illum sensisse vitam æternam esse homini connaturalem, & quasi iure naturæ debitam. Hinc enim dixisse videtur, ad meritum vitæ æternæ non esse necessariam gratiam adoptionis, sed solum vt homo legis opera faciat, vt in 6. Prolegom. capit. 2. patebit in eius propositione 14. & sequentibus, vbi non solum id affirmat, sed etiam dicit ad Pelagianum errorem pertinere gratiam adoptionis postulare. Et videtur deceptus quibusdam locis Augustini, in quibus reprehendit Pelagianos, qui dicebant, paruulis esse necessarium baptismum ad gratiam adoptionis, non ad remissionem peccati: nam eos impugnando significauit Augustinus, paruulis, si peccato carerent, per se, & natura sua vitam æternam deberi. Vnde idem diceret de quocunque adulto, si in pura natura absque peccato crearetur. Videatur Augustinus libr. 6. contra Iulian. c. 4. aliàs c. 9. & 10.

Præterea videtur hæc sententia sequi ex alio principio à nonnullis scholasticis admisso. 8. *Ex principio quodam probatur ipsa [?]* Principium illud est, quod beatitudo æterna, propter quam homo est creatus, est naturalis finis vltimus eius, quod Scotus, & alij, vt dixi, senserunt. Nam inde sequi videtur, Deum clarè visum esse vnicum finem vltimum eiusdem naturæ humanæ: nam finis vltimus esse non potest, nisi vnus. Distingui verò solet finis vltimus quoad consequutionem, vel quoad intentionem, seu appetitionem, & ita dicitur esse duplex quoad consequutionem, quia vnus naturaliter, alter non, nisi supernaturaliter obtineri potest, licet vterque sit naturalis quoad appetitionem. Sed in hoc duplicem repugnantiam inuenio, vna est, *Repugnantia duplex contra dicta insurgit.* duplicem esse finem vltimum quoad appetitionem. Nam si appetitus naturæ humanæ non sistit in aliquo bono naturali, sed vltra tẽdit ad supernaturale, profectò nullum naturale bonũ est finis vltim⁹ eius: nam finis vltimus includit negationem tendentiæ in vlteriorem finem, alioqui alter finis non est vltimus, si ibi non sistitur. Et sumitur apertè ex Aristotele 1. Ethicor. capit. septimo, dicente felicitatem non appeti propter aliud, sed tantum propter se. Altera repugnantia est, quod finis supernaturalis quoad consequutionem, sit naturalis quoad appetitionem, cum appetitus nauralis non fundetur, nisi in naturali potestate, vt in Metaphysica latius tractatur, & in materia de Beatitudine dictum est. Vnde si beatitudo patriæ est naturalis quoad tendentiam, & intentionem naturalis appetitus, etiam erit naturalis quoad aliquam perfectionem naturalem. Ex quo fit, vt supra argumentabamur, non potuisse hominem non creari propter illum finem, & sub prouidentia illi beatitudini proportionata, quæ est prouidentia gratiæ.

Nihilominus suppono, beatitudinem æternam, 9. *Æterna vita, ad quam homo est creatus, supernaturalis est.* propter quam homo creatus est, & quæ illi promittitur, vt merces meritorum, simpliciter, & absolutè supernaturalẽ esse. Hoc existimo esse necessariũ fundamentum ad euertendum errorem Pelagij, & ad reddendam solidam rationem plurium dogmatum de diuina gratia. Et ita censeo esse certum, & sufficienter probari ex verbis Pauli 1. ad Corinth. 2. & Isai. 64. *Oculus non vidit, DEVS, absque te, quæ præparasti expectanti-*

spectantibus te. Vel vt ait Paulus 1. Corinth. 2. *Nec oculus vid t, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus ijs, qui diligunt illum.* Hoc enim bonum, quod Deus hominibus præparauit, non est, nisi æterna felicitas, quæ in Scriptura Matth. 25. Marc. 10. & Luc. 18. & sæpe alibi, & in Symbolo dicitur *vita æterna*; illa ergo supra naturam hominis est, & ex supernaturali prouidentia præparatur. Deinde hæc felicitas in clara Dei visione posita est, vt constat ex 1. 2. quæstione 3. At visio Dei clara supernaturalis est, vt passim traditur in Scriptura, sufficitque illud 1. ad Timoth. 6. *Lucem habitat inaccessibilem, quam nemo hominum vidit, sed nec videre potest,* vtique suæ naturæ viribus, vt latè tractaui 1. part. tract. 1. lib. 2. cap. 8. Idemq; est certissimum de amore patriæ, nam si amor viæ supernaturalis est, à fortiori patriæ, quia est eiusdem charitatis, quæ nunquam excidit 1. ad Corinth. 13. & in eo ordine est perfectissimus, vt constat. Illa ergo beatitudo supra naturam hominis existit, vt est quædam formalis hominis perfectio, & consequenter etiam, vt est finis vltimus, supernaturalis est: nam beatitudo, & finis vltimus idem sunt.

10. *D. Thom. naturalem & supernatulem finem docet.* Hinc Diuus Thomas varijs in locis duplicem finem vltimum hominis distinguit, vnum naturalem, ad quem tendit homo ex vi, & impetu suæ naturæ; alium excedentem naturam, ad quem ordinatur homo per gratiam; ita habet 1. parte, quæstione 23. artic. 1. loquens de Angelis, & 1. 2. qu. 5. art. 5. & q. 62. art. 13. & quæst. 109. art. 5 ad 13. Vnde Thomistæ communiter hanc distinctionem admittunt, Caietanus 1. part. quæst. 62. art. 1. & Soto libr. 1. de Natura, & grat. cap. 3. & in 4. distinct. 49. quæst. ar. 2. concl. 3. quatenus dicit, aliquam beatitudiuem naturalem viribus naturæ comparari posse. Idem indicat Scot. quæst. 3. Prologi, ad argumenta primæ quæstionis in fine. Ratio verò eiusdem distinctionis ex fundamento posito reddenda est. Quia necesse est, omnem naturalem substantiam habere aliquem finem vltimum connaturalem, in quem tendat, qui finis in natura intellectuali vocatur beatitudo. Quod etiam naturales philosophi agnouerunt, præsertim Arist. libr. 1. & 10. Ethicorum: ergo cum visio beata non sit huiusmodi finis naturalis respectu hominis, vt ostensum est, necessarium est dari aliquem alium finem naturalem talis naturæ. Quis autem ille sit, & an in hac vita, vel solùm in futura obtineri posit? non est tractandum hoc loco, cum in materia de Beatitudine proprium habeat.

11. *Ordinatio beatitud. vis supernaturalis est.* Atque ex his principijs vlterius sequitur, sicut cœlestis beatitudo est supernaturalis, ita ordinari hominem ad illam consequendam, non esse ex naturæ debito, sed ex gratuita dilectione, & voluntate Dei. Et hoc significauit nobis Paulus 1. ad Timoth. 2. dicens, *Deus vult omnes homines saluos fieri*; illam enim voluntatem pertinere ad gratuitum amorem Dei, omnes Patres intelligunt. Vnde proprij effectus ex illa voluntate procedentes ad gratiam spectant, vt est illud Ioan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum:* & illud Roman. 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit, quos vocauit, & hos iustificauit, &c.* Et ad Ephes. 1. *Elegit nos, vt essemus sancti, & immaculati,* Ratio verò clara est, quia si finis non est debitus etiam debito proportionis, seu connaturalitatis; neque ordinatio ad talem finem potest esse debita, quia est eiusdem rationis, & (vt sic dicam) accipit speciem à fine. Item quia si ordinatio ad finem esset debita naturæ, etiam media essent debita, quia vel in eis consistit talis ordinatio, vel ex vi illius debentur, ergo talia media non essent gratia, prout de illa loquuntur Scriptura, & Concilia, quia gratiæ repugnat tale debitum, vt suprà dixi ex Diuo Thoma 1. 2. quæstione 111. articulo 1. ad 2.

Rationis probatio.

12. Tandem ex eodem principio sequitur, adoptionem hominis ad vitam æternam esse gratiam respectu huius naturæ secundum se spectatæ, & sine peccato. In quo grauiter errauit Michael Baius, qui contrarium videtur posuisse vt suæ doctr inæ fundamentum, vt ex eius propositionibus infra referendis manifestè colligitur. Veritas autem illius consequentis apertè colligitur ex Paulo in locis citatis, & ad Roman. 6. dicente: *Gratia Dei vita æterna,* & cap. 8. *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei,* vtique adoptiui, non naturales, ac proinde per gratiam non per naturam, & de illis subdit: *Si filij, & hæredes,* vtique vitæ æternæ. Et propterea ad Ephes. 1. ipse Spiritus Sanctus dicitur *pignus hæreditatis nostræ,* quia scil. illa non est hæreditas naturæ debita, sed gratiæ, iuxta illud ad Tit. 3. *Vt iustificati gratia ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Igitur sola natura, etiam sine peccato creata, non esset per se hæres vitæ æternæ, nisi ei addatur adoptionis gratia, sicut etiam nunc iustificatio non tantum aufert peccatum, sed etiam confert gratiam, per quam iustificati adoptantur, vt postea videbimus. Neque in hoc Augustinus vnquam Pelagianos reprehendit, sed in eo, quod cum concederent, paruulos indigere baptismo propter adoptionem, nihilominus negabant, indigere baptismo propter remissionem peccati, vnde in citato loco partem illam expresse approbat, & solam secundam reprehendit, & ex illa eos redarguit, quia si paruuli non nascerentur in peccato, non esset cur eis denegaretur adoptio, quam Deus de se paratus est omnibus dare.

His positis dicendum est primò, de facto nullam creaturam intellectualem fuisse aut extitisse vnquam in puris naturalibus conditam cum solo ordine ad connaturalem finem, imo neque esse posse secundum legem ordinariam à Deo statutam. Totam assertionem existimo certam, eiusque primam partem probo inductione. Nam Angeli creati fuerunt in gratia iuxta doctrinam Patrum, præsertim Augustini. 12. de Ciuit. capit. nono. vbi de Deo creante Angelos dicit, *Simul erat in eis condens naturam, & largiens gratiam.* Quod etiam habet fundamentum in Scriptura, & latius tractatur. 1. part. quæstione 62. articulo 3. De natura verò humana idem ostenditur, quia in Adamo statim in creatione sua gratiam recepit, & non obscure docuit Concilium Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato originali, dum ait, *Adamum peccando amisisse sanctitatem, & iustitiam, in qua constitutus fuerat.* Quamuis enim non dicat, fuisse in illa constitutum à primo instanti creationis, tamen rectè colligi potest, cum non sit maior ratio de vno tempore, seu momento, quam de alio. Et idem confirmant verba sapientis Ecclesiastes 7. *Fecit hominem rectum,* vt sensit Augustinus de Corrept. & grat. cap. 10. & latius D. Thomas 1. part. quæstio. 95. artic. 1. Ratio vero potest breuiter reddi, quia vt aliàs dixit Ambros. *Nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia.* Vnde cum in instanti fiat, non oportuit differri, sed in ipso instanti creationis dari. De cæteris vero hominibus non oportet probationem addere, quia, & in peccato concipiuntur, vt est de fide, & nihilominus in eo statu ad hoc ordinantur, vt & illius peccati remissionem, & supernaturalem finem assequi possint. Vnde qui ab illo peccato præseruatus est, vt Beatissima Virgo, gratiam simul cum natura adeptus est.

13. *1. Assertio.*

Ratio conclusionis.

B. Virgo gratiam simul cum natura adepta est.

14. *Certum angelos & Adam conditos in gratia, certius vero non fuisse in puris naturalibus conditos.* Addo Præterea, licet satis certum sit, Angelos, & primum hominem creatos fuisse in gratia, longe tamen certius esse, non fuisse creatos in puris naturalibus in ordine ad vltimum finem, quia esto non habuissent in primo instanti gratiam habitualem, nihilominus negari non potest, fuisse creatos ad finem supernaturalem consequendum, ac subinde habuisse paratum auxilium, & cum illo potentiam proximam, ad consequendam gratiam, se disponendo ad illam. Vnde saltem indubitatum est, non solum sanctos Angelos ante terminum Patriæ, sed etiam Angelos malos, priusquam peccarent, habuisse gratiam, qua potuissent, & non peccare, & gloriam mereri, si voluissent, sicut boni fecerunt. Et similiter de Adamo certius est, habuisse gratiam ante lapsum, quidquid

fuerit de primo instanti creationis, id enim euidentius testatur Concilium Trid. dicta sess. 5. & traditur latius 1.p.q.95.

15. *Secunda additi pars probatur ratione.*

Atque hinc manifesta est vltima pars assertionis. Quia inprimis Deus nullam creaturam intellectualem condidit, nisi propter æternam beatitudinem, vt suppono ex propria materia tanquam de fide certum. Hoc autem ipso talis creatura non creatur in puris naturalibus, quia eleuatur ad finem altiorem, quam suæ naturæ debeatur. Deinde omnis creatura intellectualis, quam Deus immediatè condidit, in gratia creata est; dona autem Dei sunt sine pœnitentia, vt inquit Paulus Roman. 11. & ideo nulla creatura semel habens gratiam, illa priuatur à Deo, nisi peccando se illa priuet. Vnde est illud axioma catholicum, *Iustus non deseritur à Deo, nisi prius ipse deserat Deum*; non potest ergo esse trãsitus à statu gratiæ, ad statum puræ naturæ, sed solum ad statum culpæ. Rursus etiam è conuerso nec à statu culpę transiri potest ad statum puræ naturæ. Nam licet de absoluta Dei potentia id non repugnaret (iuxta Scoti sententiam, & multorum) tamen de lege ordinaria, de qua loquimur, id fieri non potest, quia Deus non remittit culpam mortalem, nisi infundendo gratiam, iuxta illud, *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, ad Roma. 3. & definit Tridentin. sess. 6. capit. 7. Igitur de lege ordinaria non potest esse creatura rationalis, nisi vel in gratia vel in peccato, non ergo in puris naturalibus.

16. *2. Assertio. homo potuit à Deo in puris condi naturalibus*

Secundò dicendum est, potuisse Deum creare hominem in puris naturalibus respectu finis vltimi, non immutando naturam eius, vel aliquid ei naturaliter debitum negando. Assertio, vt opinor, communis est Theologorum, licet eam magis supponant, quam disputent, distinguendo varios status humanæ naturæ, & illos inter se conferendo, vt ex discursu sequentium capitum patebit. Præsertim verò attigit assertionem Caietan. 1. 2. quæstione 85. articulo 3. & quæstione 109. articulo 1. & ibidem Medina in præfat. ad materiam de Gratia, & dicta quæstione 85. art. 3. vbi etiam Conrad. & Soto. 1. de Natur. & grat. cap. 3. & communiter recentiores. Et primò potest generaliter ostendi, quia quidquid Deus contulit homini vltra puram naturam, est gratia; ergo potuit illam non dare, seruatis aliàs legibus naturæ. Vt enim rectè dixit Cyril lib. 1. in Ioann. cap. 13 *Creatura, cum serua sit, nutu solùm, & voluntate Patris ad supernaturalia eleuatur.*

17. *Discursu probatur.*

Deinde probatur ratione, quia cum finis vltimus hominis duplex sit, vt diximus, potuit Deus creare hominem ad solam beatitudinem naturalem, nihil præcipiendo, vel promittendo de supernaturali, nec de medijs, quæ ad illam conferunt; sed si ita fecisset, non ordinasset hominem ad supernaturalem finem, neque ob eam rem aliquid denegaret homini debitum naturæ eius; ergo ex hac parte non repugnabat creari hominem in puris naturalibus. Consequentia euidens est ex dictis. Maior etiam per se nota videtur, quia nihil est, quod potuerit necessitatem Deo imponere ad eleuandam naturam hominis ad finem supernaturalem, eo ipso quod ipsam creabat. Quamuis enim necessario creet illam propter aliquem vltimum finẽ, quia, cùm perfectissimo modo operetur, omnia, quæ creat, in aliquem finem ordinat: (nam in hoc consistit ratio prouidentiæ eius, & cum in finibus non procedatur in infinitum, necesse est in aliquo vltimo sisti) nihilominus non oportet, vt ille finis vltimus sit supernaturalis, quia naturalis sufficit. Et similiter licet Deus creando intellectualem naturam, illam faciat propter se ipsum, non tamen ex necessitate propter se clare visum, nam etiam omnia alia propter se ipsum operatur, vnumquodque secundum suam capacitatem. Potest autem Deus perficere solam capacitatem naturalem, si velit, & nihil conferre, quod in sola capacitate obedientiali habeat fundamentum; ergo licet Deus necessariò creet hominem propter vltimum finem, potest in fine naturali sistere.

18. *Tunc non crearetur homo in ordine ad finem supernaturalem. Nec Deus faceret contra natura debitum.*

Superest probanda subsumpta propositio, quæ duas continet partes, vna est, in eo casu non creari hominem in ordine ad supernaturalem finem; quæ est per se euidens, quia non crearetur propter illud obtinendum, non enim illi prouisum esset de medijs, quibus illum consequi posset. Altera pars erat, nihil facturũ Deum, præter id, quod humanæ naturæ est debitum, etiamsi ad visionem beatam illam non ordinasset, quod sane certissimum esse censeo, & necessarium contra Pelagij errorem, fundamentum. Quia gratia non est naturæ debita, vt rectè D. Thomas dixit, quia aliàs sub beneficio creationis comprehenderetur, contra Augustinum, & alios Patres Epistol. 95. & alia supra dicta, & multa, quæ de hac re in sequentibus afferemus; sed ordinari ad æternam vitam supernaturalis beatitudinis est gratia, & omnis gratiæ radix in suo genere; ergo non potest esse naturæ debita; ergo licet humana natura illa careret, nulla re sibi debita priuaretur. Minor (cętera enim clara sunt) probatur primo ex illo Roman. 5. *Gratia Dei vita æterna*; nam si ipsa vita est gratia, ordinari ad illam gratia est. Imò est gratia per Christum, tum quia ibi additur, *in Christo Iesu Domino nostro*, tum etiam quia est quædam benedictio spiritualis circa bona cœlestia; omnis autem talis benedictio in Christo data est, vt dicitur Ephes. 1. gratia autem, quæ per Christum data est, nõ est naturę debita, vt suprà vidimus. Ratione etiam patet, quia homo non ordinatur ad finem supernaturalem, nisi per actum diuinæ voluntatis, quo vult naturæ humanæ prouidere de medijs, vel efficacibus, vel saltem sufficientibus ad vitam æternam consequendam, sed omnia illa remedia non sunt debita naturæ, sed pura gratia, vt infra ostendemus; ergo licet Deus omnia illa negaret, non negaret humanæ naturæ aliquid ei debitum; at tunc illam non ordinaret in illa beatitudinem; ergo illam creando sine tali ordinatione, non ageret contra debitum naturæ.

19. *Dubio satisfit, & confirmationi.*

Ad rationem dubitandi patet responsio ex dictis. Nam est quidem verum, hominem non posse connaturali modo creari, nisi propter aliquam beatitudinem, & finem vltimum, negamus verò necessariò fuisse creandum propter beatitudinem, quæ consistit in visione clara Dei, nam illa supernaturalis est, & non deest alia beatitudo naturalis, propter quam homo in pura natura creari posset, vt ex 1. 2. quæstione 3. suppono. Ad replicam autem, seu confirmationem de appetitu naturali ad videndum Deum, qui illum admittunt, fortasse responderent, non posse quidem hominẽ creari sine illo appetitu, tamen ex vi illius non recipere aliquid, præter puram naturam, quia ille appetitus naturalis est. Et licet satiari non possit, nisi supernaturaliter, non esse necessarium, vt Deus satiet omnem appetitum naturæ, quando est ad obiectum, quod naturaliter comparari non potest.

20. *Impugnatur.*

Hoc verò (mea sententia) non dicitur consequenter. Tum quia appetitus naturalis non est frustra, & ideò ad authorem naturæ pertinet, prouidere media, quibus ille appetitus satiari possit; ergo hoc genus prouidentiæ esset debitum tali naturæ. Tum etiam quia ille appetitus est ad bonum; ergo ad finem, quia bonum simpliciter, id est, propter se diligibile, cum fine conuertitur: constat autem illud bonum esse propter se diligibile; imò esse vltimum, ad quod omnia debent deferri: ergo illud bonum esset finis vltimus vnicus talis naturæ, quia in illo solo quiesceret appetitus naturalis talis naturæ: ergo non ordinari ad illum, esset contra prouidentiam connaturaliter debitam tali naturæ. Responderi potest, finem dicere ordinem ad media, & licet illud bonum sit quoddam appetibile naturale, non tamen esse finem naturalem, quia media non sunt naturalia. Sed in hoc

Potest responderi

cernitur

Repugnantia damnatur. cernitur repugnantia: nam si bonum propter se appetibile est naturale, eo ipso postulat media consentanea eodem modo ipsi naturæ, id est, naturaliter appetibilia ab ipsa, & consequenter debita ex naturali exigentia, & recto ordine naturæ.

21. *Vera resolutio Non datur visionis beatæ naturalis appetitus.* Respondeo igitur, non dari in homine talē appetitum naturalem innatum, seu pondus naturæ, vt plane sentit D. Thomas, vbicunque distinguit duplicem vltimum finem hominis, naturalem, & supernaturalem, nam vnus ex alio sequitur, vt statim ostendam. Idemque sumitur ex eodem D. Thoma. quæst. 22. de Verit. artic. 7. Capreol. quæst. 1. Prologi, Caietan. 1. part. quæstio. 1. artic. 1. & quæst. 12. artic. 1. Ferrariens. 1. Contra gent. cap. 5. latius libr. 3. capit. 51. Medin. 1. 2. quæst. 3. art. 8. Et ratio à priori est, quia in homine non est potentia actiua, nec passiua naturalis ad visionem ipsam beatam, neque ad gratiam respectu cuius illa visio est finis cōnaturalis; appetitus autem naturalis sequitur ex potentia naturali, nam obedientialis non sufficit, est enim quasi potentia neutra. Quis enim dicat, naturam humanam habere appetitum ad vnionem hypostaticam, etiamsi habeat capacitatem obedientialem eius? Ergo eadem ratione non habet anima humana naturalem appetitum ad gratiam sanctificantem; ergo neque ad virtutes per se infusas, ergo nec ad actus earum, multoque minus ad actum visionis Dei, qui est supremus finis vltimus connaturalis gratiæ. *Confirmatio.* Confirmatur, quia non appetit homo naturaliter modum cognoscendi angelicum, scientiam per se infusam abstractiuam Dei, vel aliarum rerum: ergo minus appetet naturaliter modum cognoscendi diuinum, nec vt est per visionem beatam. Consequentia videtur à fortiori euidens. Antecedens autem patet, quia non minus repugnat animæ humanæ, angelico modo intelligere, quam corpori humano volare; sicut ergo corpus non appetit naturaliter volatum, ita nec anima angelicam intelligentiam.

22. *Ab inconuenienti explicatur.* Declaratur tandem ab inconuenienti illato, aut enim humana natura habet aliquem finem vltimum præter visionem beatam; atque adeò omnino naturalem, vel non habet illum. Si habet talem finem naturalem, profectò in illo sistit appetitus naturæ, quia natura non tendit vltra vltimum terminum suum. Et ideò non videntur mihi consequenter loqui Scotus, Soto, & alij, qui ponentes talem appetitum, admittunt illam distinctionem duplicis finis vltimi. Si autem non habet homo finem vltimum naturalem, præter visionem beatam, profectò creari non posset connaturaliter, nisi cum sufficiente ordinatione ad illum finem, vt mihi satis probant rationes factæ. Propter quas censeo, non satis consequenter loqui, qui ponentes illum appetitum, negant esse homini connaturaliter debitum creari propter illum finem: hoc autem concedere, censeo esse magnum inconueniens, & ideo talem appetitum, dari nego.

CAPVT II.

Vtrùm potuerit homo in statu puræ naturæ creari in ordine ad naturæ integritatem, & consequenter, an potuerit cum illa integritate creari.

1. *Prima opinio de integritate naturæ.* HÆc duo inter se sunt connexa, & ideò simul tractanda sunt ab integritate naturæ initiū sumendo. De qua tres possunt cogitari sententiæ. Prima est integritatem naturæ nihil aliud esse, nisi substantiam naturæ cum omnibus facultatibus corporis, & mentis sine vlla diminutione, vel in numero, vel in perfectione intensiua illarum, neque in aliqua alia conditione, quæ ex natura rei ex hominis essentia manet. Et consequenter non posse hominem in pura condi natura, quin statum etiam integræ naturæ recipiat. Ita opinatur Durand. in 2. distinct. 28. q. Vnde concludit, eo ipso, quod homo sine gratia, vel culpa, aut pœna creetur, in statu puræ naturæ cōstitui quod ad intrinsecam compositionem, & perfectionem naturæ spectat. Et suaderi hoc potest, quia omnis res in pura natura sua constituta necessario habet integritatem suæ naturæ; ergo & homo, nam est eadem ratio in illo, quæ in alijs. Antecedens patet inductione in angelis, cœlis, brutis, elementis, &c. Et ratio est, *Ratio eius.* quia natura pura in qualibet re includit essentiam, & facultates omnes naturæ debitas absque vllo defectu: ergo est integra natura. Quæ ratio etiam in homine locum habet, quia loquimur de homine adulto, & in perfecta ætate constituto, vt possit ratione vti; ille ergo in pura natura includit corpus integræ quantitatis cum omnibus membris, & organis, ac facultatibus externis, & internis sensuum, & cum sanitate, & viribus corporis, & ex parte animæ non recipit diminutionem, nec in substantia, nec in potentijs; ergo si homo habet puram naturam, necessario habet etiam integram naturam. Et confirmatur ex *Confirmatio* ipso nomine, quia si homo in puris naturalibus non habet integritatem naturæ: ergo habet naturam non integram: ergo diminutam, & quasi mancam, quia si est non integra, aliquid necessarium ad integritatem illi deest, & hoc est esse mancam, & diminutam; at hoc repugnat puræ naturæ, quia si natura est pura, habet omnia naturalia sine diminutione, & solum excludit ea, quæ supra naturam sunt: ergo.

Hæc opinio singularis est inter Theologos Catholicos, & simpliciter falsa, si rectè, & iuxta communem vsum, & sensum Theologorum terminis vtamur. 2. *Censura dictæ opinionis* Quod ideo aduerto, quia quæstio potest in vno sensu esse de re, & in alio de solo nomine. Ad quod explicandum suppono, statum integræ naturæ includere omnia, quæ status puræ naturæ, scilicet animam cum suis spiritualibus potentiis, & corpus integrum cum omnibus facultatibus sensitiuis, & *Integræ naturæ status omnia quæ statu puræ naturæ amplectitur.* earum naturalibus inclinationibus, cum dispositione corporis, & organorum ad liberum illorum vsum. Ex qua compositione humanæ naturæ nudè spectata oritur necessitate quadam naturali, illa difficultas in operatione virtutis, quæ ex rebellione inferioris appetitus, & ex corporis infirmitate nascitur, quā nos experimur, & de qua Apostolus conqueritur ad Roman. septimo. Igitur quæstio de nomine erit, an natura humana sic condita cum ista contrarietate, & repugnantia appetituum sit dicenda integra, propter integritatem, vt sic dicam, corporis, & animæ quoad vires omnes, & facultates connaturales, vel potius sit dicenda non integra propter imperfectionem illam connaturalem repugnantiæ appetituum carnis, & spiritus. In quæstione igitur de voce non est immorandum, nam constat naturam sic conditam posse vocari integram, id est, non monstrosam, neque imperfectam priuatiuè (vt sic rem explicem) id est per carentiam perfectionis debitæ naturæ, etiam si negatiuè sit imperfecta, id est, sine perfecto ordine, & concordia potentiarum, & appetituum, cuius natura illa est capax, licet non sit illi debita. Et hoc solum probat ratio, & fundamentum pro sententia Durandi propositum.

3. *Status integræ naturæ proprie in appetitu obtemperante rationi sitit.* Nihilominus tamen præter hunc statum consideratur in homine alius, in quo vltra omnes naturales facultates habeat homo quandam specialem perfectionem, quæ consistit in carentia fomitis, & effrænatæ concupiscentiæ, seu in perfecta subiectione appetitus sentientis ad rationalem, ita vt inferior appetitus contra superiorem moueri, aut rationem præuenire non permittatur. Et hic status vocatur propriè integræ naturæ secundum Theologorum vsum, vt constat ex Caietano, Conrado, Medina, & alijs in principio huius materiæ, & Soto libro primo de Natur. & Grat. capit. quinto. Nam quia humana na-

tura purè ſpectata, prout capite præcedenti propoſita eſt, quaſi diuiſa eſt in ſuis naturalibus affectibus ad diuerſa tendentibus, & quaſi manca ad rectè ambulandum in ſuis moribus, ideo quando in ſuis proprijs facultatibus internam pacem, & concordiam recipit, quaſi integrari cenſetur, & ita perfici, vt conuenienter in moribus progredi poſsit. Ac proinde vox illa, *ſtatus integræ naturæ*, accommodata viſa eſt ad illam perfectionem ſignificandam.

4\. *Primi parẽtes integræ naturæ ſtatum aſſecuti in conditione ſua*

De illo autem ſtatu ſupponimus, non ſolum eſſe poſsibilem, quod videtur per ſe notum, cum nullam inuoluat repugnantiam, ſed etiam datum eſſe primis parentibus in ſua creatione, vt Theologi ſtatim allegandi communiter ſentiunt cum D. Auguſtin. lib. 14. de Ciuit. cap. 10. & 17. & libr. 4. contra Iulian. capite 13. & alijs locis, quæ ſtatim referam. In quibus docet, primos Parentes non ſenſiſſe, nec ſentire potuiſſe motum libidinis ante peccatum, eamque perfectionem, (quod pertinet ad rationem ſtatus) ſemper conſeruaturos fuiſſe, ſi non peccarent. Idque aperte docet Concilium Trident. ſeſſ. 5. vbi in hoc ſenſu definit, concupiſcentiam ortam fuiſſe ex peccato, & ita exponit Paulum, qui interdum appellat concupiſcentiam peccatum, *Quia ex peccato eſt*, ait Concilium, *& ad peccatum inclinat*. Habetq́ hæc veritas fundamentum in Scriptura Eccleſiaſtic. 5. *Deus fecit hominem rectum*, quod de rectitudine remouente concupiſcentiam expoſuit Hieronymus lib. 1. contra Iouinian. & Sap. 2. dicitur, *Creauit Dominus hominem interminabilẽ*, Item de perfectione, ac virtute eius multa dicuntur Eccl. 17. Et Geneſ. 2. de eiſdem primis hominibus dicitur, non vidiſſe ſe eſſe nudos, donec peccarunt, non quia cæci eſſent, ſed *quia non tangebantur illo viſu*, vt rectè dixit Auguſt. lib. 9. Geneſ. ad liter. cap. 10. & lib. 11. cap. 31. & Gregor. lib. 26. Moral. cap. 12. alias 13. Ratio autem in primis eſt, quia voluit Deus perfectionem illam hominibus à ſe conditis conferre, & ita decuit ſapientiſsimum artificem, ſicut poſtea eandem perfectionem contulit humanitati Chriſti Domini, & B. Virgini in Conceptione ſua propter ſingulares eorũ dignitates, vt alibi dictum eſt.

Ex Patribus hoc late confirmat Coccius in Theſauri tom. 1. art. 3.

5\. *Sine præfata integritate potuit homo à Deo condi.*

Præterea ſuppoſita dicta vocis ſignificatione, non minus clarum eſt, potuiſſe Deum humanam naturã ſine illa integritate creare, vt cæteri Theologi affirmant, & Durand. ipſe non negat. Quia integritas naturæ dicto modo explicata eſt donum re ipſa diſtinctum ab eſſentia hominis, & ab omnibus phyſicis facultatibus eius: ergo potuit à Deo condi cum ſuis membris, & facultatibus omnibus naturalibus, ſine illo dono, quia nulla poteſt oſtendi repugnantia. Item nunc de facto creantur homines ſine illa integritate in pœnam culpæ: ergo etiam abſque culpa poſſet Deus hominem ſine illo dono creare. Probatur conſequentia, quia vel illud donum non eſt connaturale homini, nec ſuæ naturæ debitum, vel etiamſi ſit, Deus, vt ſupremus Dominus, poſſet hominem cum illo defectu creare, ſicut etiam poſſet cæcum, vel claudum condere.

6\. *De quæſtione ret.*

De homine igitur ſic condito ſine ſpeciali dono integritatis, duo interrogari poſſunt, quæ ad rem maxime ſpectant. Vnum eſt, an talis homo cenſeri poſſet integer, ſeu habere integritatem naturæ, ſaltem quoad vires ſufficientes ad ſeruandam conſtanter, & perſeueranter totam legem naturæ, & ad vitandum etiam collectiue omnem lapſum contra illam, ſaltẽ grauem, ſeu deliberatum. Et in hoc ſenſu loquitur aperte Durand. loco allegato, dum ait, hominem conditum in ſola natura ſine culpa, vel gratia habere naram integram, etiam ad dictum effectum ſeruandi conſtanter totam legem naturæ, ſuis naturalibus viribus, quod varijs rationibus ſuadere nititur. In hoc vero ſenſu reſolutio illa falſa eſt, vt bene notauit Hẽr. quod. 6. qu. 11. quia in homine ſic condito eſſet eadẽ repugnantia concupiſcentiæ quæ nunc eſt, cum qua non poteſt homo integre operari bonum ſine ſuperiori adiutorio, ergo talis homo non poteſt dici integer, ſeu in ſtatu naturæ integræ ſecundum illum reſpectum. Conſequẽtia nota eſt ex declaratione facta. Minor autem oſtendetur late in libro ſequenti, vbi ſoluemus rationes Durandi. Et de Maiori dicemus infra in hoc libro, eamq́ (vt exiſtimo) non negaret Durandus, quia illa repugnãtia appetituum tam intrinſece ſequitur ex naturalibus conditionibus eorum non impeditis, ſicut corruptibilitas ſequitur ex miſtione elementorum, vel ſicut fames, & ſitis ſequitur ex corpore humano mortali. In quæſtione igitur hoc ſenſu propoſita nulla ſupereſt difficultas, quæ ad hunc locum pertineat.

7\. *An innocẽs in pura naturæ cõditus*

Ex hac vero reſolutione ſequitur altera interrogatio magis huius loci propria, videlicet, an homo innocens ſine illo dono integritatis conditus, & aliàs etiam carens gratia, & ordinatione ad ſupernaturalem finem, cenſendus ſit creatus in ſtatu puræ naturæ, vel potius in ſtatu naturæ quaſi monſtroſæ? & è conuerſo, an homo habens dictam naturæ integritatem poſteriori modo explicatam poſsit vere dici habere puram naturam? quod eſt quærere, an illa integritas ſit humanæ conditioni naturalis, & ideo non excedat puram naturam? In qua quæſtione fuit ſecunda ſententia Michael Baij, qui inter alia, quæ de gratia docuit in quodam art. 26. ſic ait. *Integritas primæ conditionis non fuit indebita humanæ naturæ, ſed naturalis eius conditio.* In quibus verbis aperte ſentit, naturæ integritatem humanæ naturæ ſecundum ſe ſpectatæ debitam eſſe. Vnde vltima eiuſdem authoris propoſitio fuit *Falſa eſt Doctorum ſententia aſſerentium, primum hominem potuiſſe à Deo creari, & inſtitui ſine iuſtitia naturali* Per quam naturalem intelligit iuſtitiam non ſolum innocentiam à peccato, de hac enim nemo dixit, potuiſſe hominem ſine illa condi à Deo in prima inſtitutione, cum potius omnes doceant, non potuiſſe creari in ſtatu culpæ, vt ſupra dixi: intelligit ergo naturæ integritatem, ſine qua putat, non potuiſſe naturam humanam inſtitui, ſaltem ſecundum legem naturæ debitam. Fundamentum eius eſſe potuit, quia ſine dicta integritate non poſſet homo, aliàs carens etiam donis gratię, ſeruare legem naturalem, vel honeſte viuere: ergo non potuit naturali, & debito modo ſine illo dono creari. Probatur conſequentia, tum quia, cuicunq́ naturæ debetur illa integritas, quæ ad actum ſibi connaturalem præſtandum neceſſaria eſt: tum etiam quia alia neceſsitas illa peccandi, quæ ex tali defectu orietur, in Deum talis naturæ authorẽ refunderetur, quod eſſe non poteſt: ergo eſt debitum naturæ hominum, vt creetur cum integris viribus, quibus poſsit vincere peccatum, & ſeruare legem naturæ. Alias Deus deficeret in neceſſarijs, & illi tribueretur culpa, quia neceſsitatem illius cum natura contuliſſet: quia homo ſine integritate naturæ non habet vires ſufficientes ad vitandum peccata, ergo integritas hæc eſt debita ipſi naturæ. Vnde ob hanc cauſam dicitur homo læſus in naturalibus, quando illud donum amiſit. Confirmatur, quia hoc eſt medium neceſſarium ad beatitudinem hominis naturalem aſſequendam: ergo debetur tali naturæ.

Secunda opinio cum ſuo auctore & fundamento.

8\. *Tertia & vera opinio ſtatus integræ, diuerſus à pura naturæ donũ illo ſtatu & in hoc potuit etiam homo creari.*

Sed nihilominus eſt tertia, & vera ſententia, donũ ſpeciale integritatis naturæ non eſſe connaturale homini, ideoq́ & ſtatum hominis in natura integra diuerſum eſſe à ſtatu puræ naturæ, & in hoc ſtatu potuiſſe hominem ſine tali naturæ integritate creari. Prima pars mihi certa eſt, Prius verò, quam probetur, alia terminorum æquiuocatio auferenda eſt. Solet enim interdum vocari naturale quidquid homo habet ſimul cum natura, iuxta illud, *Eramus natura filij iræ*, & ſic dici poteſt integritas naturæ fuiſſe connaturalis Adamo, quia fuit illi concreata. At nunc non ita loquimur, quia hoc modo etiam gratia poteſt dici connaturalis Angelis, & primo homini, neq́ propriè loquendo, vocatur naturale, quidquid naturæ datur in inſtan-

in instanti creationis, nisi aliquo modo ex vi ipsius naturæ detur. Alio item modo solet dici naturale quidquid perficit naturam in ordine ad naturales actus, vel ad supplendum aliquem defectum naturalem. Quo sensu solet interdum integritas naturæ, seu originalis iustitia dici naturalis, vt notauit Vega libr. 2. in Trident. ca. 12. quia naturales quosdam defectus supplebat, & sanabat, quod facere potuisset sine eleuatione naturæ humanæ ad finem supernaturalem, vel ad proprium ordinem gratiæ, vt statim dicam. Et neque hoc modo hic sumitur illa vox, *Naturale*, sed quatenus tertio, ac proprijssimo modo naturale dicitur, quod ex principijs naturæ oritur, eive debetur secundum connaturalem ordinem, & prouidentiam, & hoc sensu dicimus, donum illud integrans naturam non fuisse naturale.

9. *Patres, & Scholastici passim nostram conclusionem docent.* Atque ita conclusio posita à Theologis communiter recipitur. D. Thom. 1. par. q. 95. art. 1. indicat rationem à posteriori, quia si illud donum naturale esset, post peccatum mansisset, quia peccatum non tollit naturalia dona, teste Dionys. cap. 4. de Diuin. nominib. Diuo Thoma. 1. 2. qu. 85. art. 6. & q. 89. art. 3. & 4. contra gent. capit. 52. vbi significat, esse doctrinam fidei. Idem sumitur ex eodem. 1. part. quæst. 100. artic. 1. & in 2. distinct. 20. q. 2. art. 3. & qu. 4. de Malo artic. 2. ad secundum. & q. 5. artic. 1. ad 13. Idem sentiunt Scot. in 2. distinct. 29. §. *Ad primum argumentum*, & Gabr. dist. 30. & ibi Durand. in d. 20. quæst. 5. Marsil in 2. quæstio. 18. Capreol. dist. 30 q. 1. art. 2. Caietan. Soto & omnes Thomistæ. Est que sententia Patrum, quos latè refert Bellarmin. libro 1. de statu primi hominis capit. 5. Interdum enim donum illud vocant *Cæleste donum*, vt Chrysostomus homilia 15. in Genes. aliquando vocant *gratiam*, vt Cyrill. 1. in Ioannem capite nono, & sumi potest ex Ambros. libr. de Paradis. capit. 5. & 14. Clarius ex Augustin. 4. contra Iulian. cap. vltimo dicente, *Gratia magna erat, quod terrenum, & animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vistitus gratia non habebat in nudo corpore, quod puderet, spoliatus gratia sensit, quod operire deberet.* Et 1. retract. c. 5. contrarios effectus naturales vocat. Tandem contraria sententia reprobata est à Pio V. & Gregor. 13. in Bulla contra Michaelem Baium.

10. *Ratiocinatione ex appetitu, & voluntate roboratur.* Ratione tandem declarari potest, quia potentiæ, ex quibus nascitur difficultas, & repugnantia sunt homini connaturales, voluntas nimirum, & sentiens appetitus, ex hominis enim essentia, quatenus ex spiritu, & carne constat, naturaliter dimanant, ideoque necessarium est, hominem in omni statu vtraque facultate præditum esse. Hæ autem potentiæ inclinationes habent naturales, ex quibus difficultas bene operandi, & repugnantia oritur, quam describit Apostolus Romanorum septimo, ergo repugnantia est tam connaturalis homini, sicut corporis corruptibilitas, vel sicut difficultas, & lassitudo in motu progressiuo, quæ ex corporis grauitate nascitur. Præterea homini naturale est, vt à sensu cognoscere incipiat; appetitusque sensitiuus hoc habet peculiare, quod naturaliter mouetur ab obiectis sensu perceptis, & ex natura rei nihil potest inueniri in homine, quod inclinationem eius tollat aut minuat, neque etiam per aliquid connaturale homini potest impediri appetitus inferior, ne superiorem præueniat, quia est naturale agens, & naturaliter immutatur: ergo donum impediens hos motus non potest esse naturale.

11. *Ampliatur adhuc duobus modis.* Declaratur præterea, quia duobus modis intelligi potest, appetitum fuisse frænatum, primò quia præueniebatur, ne obiecta illi occurrerent, quæ illum possent ad malum incitare, vel quia præsentato obiecto detinebatur, ne exiret in actum, donec voluntas vellet. Prior modus planè non cadit sub humanam prouidentiam, cum antecedat deliberationem, & cognitionem rationis, quæ incipere debet à sensibus. Et ideo Diuus Thomas prima parte quæstione nonagesima quarta, articulo quarto, ad quintum, & quæstione nonagesima septima, articulo secundo, ad quartum, agens de re simili, illam tribuit diuinæ prouidentiæ peculiari, quæ nulla probabili ratione dici potest debita naturæ; cum valde extraordinaria sit. Alter verò modus omnino est præter naturam, nam solùm esse potest, vel quia DEVS negat concursum appetitui, ne moueatur (quod difficilius est) quia infundit appetitui qualitatem aliquam, vel habitum, qui ipsum impediat, ne moueatur, donec ratio præcipiat. De quo habitu etiam controuertitur, an possibilis sit, vt in prima pare disputatur, & in tertia parte aliquid tetigimus tractando de Sanctificatione Beatæ Virginis: esto verò sit possibilis, sine dubio neque ex natura nascitur, vt per se constat, neque naturæ debitus esse potest: cùm modus ille operandi ex necessitate naturæ, stante sufficiente motione obiecti, naturalis sit. Est ergo donum illud supra naturam in sensu explicato. Et confirmatur, quia aliàs natura humana nunc esset monstrosa, quia careret perfectione debita suæ naturæ; consequens est falsum, quia Deus ordinariè non punit peccata tollendo proprietates naturales, vtique statuta lege, & ordinaria, ac vniuersali, iuxta sententiam Dionysij supra allegatam, & communiter receptam, de qua iterum in capite nono huius libri dicemus. Ergo concupiscentia hæc, & fomes, quem patimur, licet sit pœna peccati, non est aliquid monstrosum in humana natura, ergo nec opposita perfectio est illi debita. *Confirmatio.*

12. *Duæ aliæ conclusionis partes ratione probantur.* Atque hinc facile probantur aliæ duæ partes huius sententiæ, nimirum statum integræ naturæ diuersum esse à statu puræ naturæ, quia includit omnia, quæ ad naturam pertinent, & addit aliquid ei non debitum. Et hinc etiam fit, vt illi status ita sint separabiles, vt possit homo in statu puræ naturæ, & sine prædicta integritate creari, quia carentia illius integritatis præcisè spectata non est cõtra naturæ puritatem: cum non priuet illam aliqua perfectione connaturali, seu naturæ debita. Et illa ablata haberet homo in pura natura creatus duplicem appetitum sibi connaturalẽ, sine illis enim, vel nullo modo existere potest, vel non, nisi monstrosè, & præter naturam, vt ex dictis patet: potest autem Deus creare hominem sine tali defectu, vt per se constat, & sine dono superaddito, & naturæ non debito, quia hoc pendet ex sola liberalitate Dei; ergo homo sic conditus esset in pura, & non integra natura.

13. *Fundamenti oppositi solutio.* Ad fundamentum autem contrariæ sententiæ concesso primo antecedente, nimirum hominem destitutum naturæ integritate, non posse viribus suis totam naturæ legem sine lapsu seruare: negatur consequentia, videlicet donum integrans naturam esse naturæ debitum. Quia in physico rigore solum debentur naturę intrinsecę facultates cum generali cõcursu causæ primæ influentis in causas secundas, & cum illis iuxta exigentiam illarum, & generalis ordinis vniuersi. Quod autem in tali natura sic composita, nempe humana ex corpore, & spiritu cõstante, inde oriatur naturalis repugnantia inter facultates appetendi, quasi contrariè in suis motibus, naturalis hominis imperfectio est, quam non tenetur author naturæ tollere, vel impedire, & ideo non potest esse tali naturæ debitum, vt Deus illos motus impediat vel quod naturales inclinationes auferat, sed potius postulat ordo merè naturalis, vt generalem concursum illis appetitibus non deneget, suosque motus illos agere sinat. Sicut habere corpus corruptibile, & morti obnoxium, imperfectio quædam est, ita verò naturam consequens, vt status immortalitatis, quem homo habuit ante peccatum, non potuerit esse connaturalis, nec ex naturæ debito, sed potius ex liberalitate Dei præter debitum naturæ.

14. Vnde ad primam consequentiæ probationem responde-

Prima & secunda probationi satisfit.

spondetur, debitum quidem esse vnicuique naturæ principium, & concursum consentaneum actibus naturalibus, non tamen esse debitum, vt tollantur omnia impedimenta, quæ ex aliarum causarum communi cursu accidere possunt. Vnde ad alteram probationem respondetur, negando sequelam, nam licet ex illo intrinseco defectu naturæ contingat sequi peccatum, non potest Deo attribui, quia illa occasio merè naturalis est; consummatio autem culpæ semper est voluntaria, & libera proximo operanti, à Deo autem non est intenta, sed iustè permissa, quia non tenetur omnes defectus creaturarum supplere, aut impedire. Ideoque merito dixit Augustinus 1. Retract. capit. nono, licet ignorantia, & difficultas essent à principio in natura, non ideo Deum culpandum, sed laudandum fuisse. Eo vel maximè, quod homo sic institutus cum solis auxilijs naturæ debitis, interdum, ac sæpè posset honestè operari, licet non semper, vt libro sequenti dicam. Quia verò per donum integritatis, quando datur, natura ipsa iuuatur, & aptior redditur ad ipsas naturales actiones perficiendas, ideò homo quando tale donum semel acceptum peccando amisit, dicitur fuisse in naturalibus læsa, vt cum Beda Theologi loquuntur, & infra explicabimus.

15\. *Solutio breuis cōfirmationis.* Ad vltimam autem confirmationem, quæ attingit difficultatem, quomodo posset homo in puris naturalibus conditus naturalem beatitudinem assequi? non possumus hoc loco ex professo satisfacere, nam pertinet ad materiam de Beatitudine 1. 2. quæstione quinta, & ideo breuiter dico, integritatem naturæ non fuisse medium simpliciter necessarium ad naturalem beatitudinem consequendam. Nam in primis in anima separata posset beatitudo illa obtineri ab aliquibus, qui in hac vita non peccarent, vt maximè essent, qui ante vsum rationis decederent. Pro adultis verò in hac vita peccantibus posset Deus modum aliquem illi statui proportionatum, quo à culpa liberarentur, statuere, vt attigi in materia de Pœnitentia, & in discursu præsentis libri iterum occurret. Denique posset etiam Deus tunc iuuare homines ad non peccandum per moralia auxilia non attingentia supernaturalem ordinem. Quod si tunc ita se gereret DEVS cum humana natura, non proprie extraheret illam vltra statum puræ naturæ, quia neque ordinaret illam ad finem supernaturalem, neque propriam gratiam illi donaret, quia hæc non reputatur talis, nisi in ordine ad veram sanctitatem, & supernaturalem beatitudinem obtinendam, nec denique daret illi integritatem naturæ, vt dixi. Illa igitur esset quædam moralis prouidentia consentanea naturæ rationali, quæ mutabilis est non solum physicè, sed etiam moraliter. Neque posset dici illa prouidentia debita ex parte ipsius naturæ, sed solum veluti ex naturali misericordia Dei, quia talis natura esset indigens, & omnino diuinæ Sapientiæ, ac liberalitati consentaneum esset, vt illi prouideret. Atque hinc posset definiri alia quæstio de statu puræ naturæ in ordine ad auxilia gratiæ ad operationem honestam aliquando perficiendam: quæ pendet ex dicendis in libro sequenti, & ideo breuiter in sequenti capite illam expediemus, grauiorem disputationem in librum sequentem omittendo.

CAPVT III.

Vtrùm status innocentiæ, seu originalis iustitiæ vltra statum puræ, & integræ naturæ aliquid addat?

1\. *Varij modi assignandi discrimen* EXplicuimus, quomodo status integræ naturæ à statu puræ naturæ differat, nunc ad perfectam eiusdem status cognitionem, oportet de iustitia originali aliquid dicere, & illam cum integritate naturæ comparare. Suppono autem statum innocentiæ, & originalis iustitiæ iuxta vsitatam horum verborum significationem, eundem esse, vt mox declarabo. De comparatione autem illius ad statum integræ naturæ videtur esse aliqua controuersia inter Theologos. *Inter originalem iustitiam, & naturam integram.* Aliqui enim non distinguunt statum integræ naturæ ab statu innocentiæ, vel originalis iustitiæ, vt constat ex D. Thoma 1. 2. quæst. 109. art. 1. & 2. & Soto libro 1. de Natur. & grat. capit. 5. & 6. quem alij sequuntur. Alij verò distinguentes hos status dicunt, statum originalis iustitiæ solum addere vltra naturam integram, pactum, & promissionem Dei transfundendi in posteros donum illud integritatis naturæ, si primus homo, qui illud recipit, illud peccando non amitteret. Ita vt status ille dicatur integræ naturæ respectu cuiuscunque personæ cum ea perfectione conditæ, etiam si pro se tantum illud donum accipiat; originalis vero iustitia dicatur solum quando datur veluti pro toto genere, seu per originem transfundenda, si per primum recipientem non steterit. Sed hæc differentia parua est, & valde extrinseca, nam in ordine ad effectus priuilegium (vt sic dicam) idem est, & solum differt in ordine ad subiecta quibus conceditur; secundum quam duplicem habitudinem, seu considerationem, potest quidem integritas naturæ vocari personalis, si pro vna tantum persona detur, vt fuit in Beata Virgine, & potest dici originalis, si pro tota progenie concedatur, propriè autem non dicitur status naturæ, nisi quatenus pro ipsa specie aliquo modo confertur, saltem sub conditione non peccandi. Hoc autem modo etiam iustitia illa, quam originalem vocamus, posset concedi vni personæ pro ipsa tantum, vel simul pro posteritate, & ita nulla relinquitur distinctio, nisi in nomine. Aliter ergo Caietan. in dicto articulo 2. distinguit inter dictos status, quia iustitia originalis addit supra integritatem naturæ indefectibilem ordinem, & corporis sub anima, & inferioris appetitus sub superiori, quandiu superior est subditus Deo. Quod amplius non declarat. Duas tamen videtur in illis verbis includere conditiones status originalis iustitiæ, vna est, quia solum est datus sub illa conditione, vt solum duraret, quandiu voluntas seruaret debitam subiectionem ad Deum, & in hac non credo differre ab statu integræ naturæ, nam hæc etiam data est de facto sub eadem conditione, quantum ad durationem eius: de posibili autem posset Deus vtrumque statum donare sine tali limitatione. Altera conditio est, quod iustitia originalis includebat indefectibilem ordinem corporis sub anima, quam integritas naturæ non includit. Et differentia vera mihi videtur, longiori tamen declaratione indiget.

2\. *Primus innocentiæ modus.* Vt ergo rem totam explicem, aduerto in primis duobus modis posse aliquem statum dici innocentiæ, seu iustitiæ originalis, quos oportet distinguere, ne propter solam vocum ambiguitatem controuersia oriatur, vt illos distinxit Henric. quodlib. 6. quæst. 11. Primò enim innocentia, vt sic, tantum significat carentiam culpæ, & hoc modo omnis persona à Deo immediatè creata, in statu innocentiæ creatur, & quia talis innocentia ex tali origine, & emanatione à Deo prouenit, qui non potest esse auctor peccati, ideo innocentia illa dici potest originalis. In hac ergo significatione homo proxime creatus à Deo, siue in natura integra, siue in pura natura dici potest creatus in innocentia originali, & quamdiu non peccauerit, dici potest, in illa innocentia originali stare seu permanere. Eademque innocentia dici potest, quædam originalis iustitia non supernaturalis sed naturalis, quatenus rectus ordo, quem natura bene instituta ad suum habet authorem, quandam participationem, seu imaginem iustitiæ præ se fert. Iam vero altiori modo sumitur innocentia, seu iustitia originalis, à qua status innocentiæ, seu originalis iustitiæ denominatus est. *Alter excellens innocentiæ modus.* Per innocentiam enim intelligimus non

non solum carentiam culpæ præteritæ, vel præsentis, sed etiã futuræ, quantum est ex vi status, qui sub tali conditione, & perfectione consideratur, vt sit aptissimus ad innocentiam seruandam, & secum nullam culpam compatiatur, imo nec defectum aliquem ex his, qui nunc sunt effectus culpæ. Et hic status per antonomasiam vocatur status innocentiæ, vel etiam dicitur status iustitiæ originalis: iustitiæ quidem, vel quia innocentia est quædam iustitia, vt dixi, vel quia talis status semper supposuit supernaturalem iustitiam, vt mox dicemus: originalis autem, quia & in ipsa origine concreata fuit cum homine, & quia si homo in illo statu perseuerasset, iustitia illa per originem ad posteros dimanasset.

3. *Prima excellentia homini collata in statu innocentiæ est erroris immunitas.* Ad considerandum autem hunc statum in humana natura occasionem sumpserunt Theologi ex his, quæ Deus contulit primo homini à se condito, quæ in 1. p. latius considerantur, hic autem breuiter supponenda sunt, vt quæstio proposita intelligi, ac definiri possit. Dicimus ergo præter perfectiones spirituales supernaturalis ordinis, quas Deus primo homini à se creato contulit, & præter scientias naturales, vel alios habitus ordinis naturalis, quos infudit per accidens, seu præternaturalem modum productionis, quem postulant, quatuor proprietates alias, seu prærogatiuas illi contulisse. Prima est immunitas ab errore, seu deceptione, quandiu non peccaret. Hoc; non vt certum, sed vt probabilius asserimus cum D. Thoma. 1. part. q. 94. art. 4. vbi Caiet. & alij, & nonnulli ex Scholasticis in 2. distinct. 23. vbi Bonauent. qu. 2. Durand. q. 3. Estque clara sententia Augustini libr. 3. de Libr. arbit. cap. 18. vbi sic inquit, *Illa est enim peccati pœna iustißima, vt qui rectè facere, cum posset, noluit, amittat posse, cùm velit: nam sunt re vera omni peccanti animæ duo ista pœnalia ignorantia, & difficultas.* Idem sumitur ex eodem Augustino in Enchirid. cap. 24. Ratio verò reducenda est in dispositionem diuinæ prouidentiæ, quæ illum statum cum tanta perfectione cõstituere voluit, vt homo pœnale aliquid nõ pateretur, priùs quàm culpam aliquam committeret, error autem, & deceptio, imò & ignorantia eorum, quæ sciri debent, malum quoddam pœnale est.

4. *Excellentia 2. immunitas à peccato veniali, & incompatibilitas cum lethali.* Secunda prærogatiua sub eadem probabilitate est, immunitas à culpa veniali, & incompatibilitas cum mortali. Declaratur, quia ille status non tollebat possibilitatem peccandi mortaliter, vt est de fide certum, & effectus ostendit: non poterat tamen durare cum illo; quia per peccatum mortale amissus est, & per quodlibet aliud graue amitteretur, vt nunc supponimus, licet aliqui aliud senserint, quibus in 1. p. responsum, & satisfactum est. Sic ergo dicimus, statum illum fuisse incompatibilem cum peccato mortali. Per veniale autem non est verisimile, fuisse perdendum illum statum, & ideo probabilius credimus, statum illum fuisse immunem à culpa veniali, id est, non potuisse hominem sic conditum venialiter peccare, nisi prius peccando mortaliter statum illum amitteret. Quæ est sententia D. Tho. 1. 2. q. 89. ar. 3. vbi interpretes, & nonnulli Scholastici in 2. d. 21. Et sumitur ex August. 14. de Ciuit. capit. 10. & sequentibus vsque ad 17. Ratio verò propter dictam prouidentiam diuinam est, quia si homo peccasset venialiter, eo ipso esset dignus aliqua pœna; ergo vel omnino amitteret illum felicem statum præter solum peccatũ veniale, quod durissimum est, vel durante statu pœnalitatem aliquam esset luiturus, quod statui repugnat.

5. *Tertia excellentia immortalitas.* Tertia immunitas, est à morte, quia si homo illum statum non amitteret, non moreretur Et hæc est certa de fide, vt sensit August. epist. 105. & 106. & de Fide ad Pet. capit. 25. & fere in omnibus libris contra Pelagium, qui oppositum errorem docuit, contra quem dixit etiam Prosper lib. 1. de Vocat. gent. c. 7. *Inde tracta mortalitas, Inde multiplex corporis animique corruptio.* In Concilio Mileuit. & Arausf. damnatus est, & in Tridentino sess. 5. Quæ definiunt, mortem esse pœnam peccati, iuxta comminationem à Deo factam Genes. 2. Et ideo per peccatum introducta est mors in orbem terrarum, teste Paul. ad Roman. 5. & 1. Corinth. 15. Et explicatur optimè Sapient. 1. vbi hac ratione dicitur, *Deus mortem non fecit*, quia non fecit peccatum, per quod solum introduci potuit; ergo status hominis ante peccatum fuit à morte immunis; ergo hæc immunitas pertinuit ad statum innocentiæ, vt latius D. Thomas 1. p. qu. 97. art. 1. & alij Scholastici in 2. d. 21.

6. *Excellent. 4. non dolor non tristitia.* Qui etiam addunt, neque vestigium mortis (vt sic dicam) fuisse in illo statu, id est, neque dolorem, neque tristitiam, neque passionem aliquam ex his, quæ malum supponunt. Quæ est quarta prærogatiua illius status, non quidem tam certa, sicut præcedens; longe tamen probabilior, quã contraria, vt sumi potest ex Augustino locis citatis, & libr. 6. Genes. ad literam à cap. 19. & Bernard. serm. 1. de Annuntiat. & serm. ad milites templi cap. 11. Ratio autem est eadem, quia hæc omnia sunt mala pœnæ, quæ ex suaui Dei ordinatione in natura intellectuali supponunt culpam. Vnde Eccles. 7. omnes humanæ miseriæ peccato tribuuntur, illi autem affectus quacunque ratione affligentes animum, meritò inter humanas miserias computantur. De his autem immunitatibus, seu effectibus originalis iustitiæ, quomodo, & per quæ dona fierent, longa est disputatio, sed illa ad primam partem propriè pertinet, in præsenti autem loco sufficit, quod illi omnes effectus sine aliquo dono superante naturam fieri non poterant, vt per se ex sola ipsorum enarratione est manifestum, & ex dictis in duplici præcedenti capite sufficienter probari potest: nam quæ ibi dicta sunt cum proportione possunt in præsenti applicari.

7. *Multùm differt status iustitiæ originalis à statu puræ naturæ. Assertio 1.* His ergo positis, facile est positam quæstionem definire, dicendum enim est primò, statum iustitiæ originalis multum differre à statu puræ naturæ. Patet, tum quia includit integritatem naturæ, tum etiam quia omnes effectus, seu priuilegia numerata nullo modo possunt dici connaturalia homini; quia nec ex principijs naturæ oriuntur, neque sunt debita puræ naturæ, ac nudè spectatæ. Neque in hoc apparet difficultas. Solum inuenio Henricum dicta quæstione vndecima, qui æquiparare voluerit statum puræ naturæ, & statum iustitiæ originalis in mortis immunitate, quia homo in statu iustitiæ originalis non erat ita immortalis, vt non posset mori, sed ita vt posset non mori, non peccando, peccando autem fieri posset mortalis: hoc etiam est tribuendum homini in pura natura, quia non peccando posset non mori, neque moreretur, si non peccaret, quia posset pœnam incurrere sine culpa. Sed hoc non rectè dicitur, tum quia licet homo in pura natura existens non peccaret, posset mori, imò necessariò moreretur, nisi per aliquod donum, vel prouidentiam naturæ non debitam præseruaretur. Neque tunc mors esset pœna, sed esset defectus quidam naturalis, sicut fames, & sitis. Tum etiam quia, vt idem Henri. fatetur, homo relictus in pura natura, non ita posset conseruare innocentiam naturalem, quin aliquando grauiter caderet, & sic etiam non posset non mori ex vi naturæ, etiam si ad mortem necessarium esset peccatum. In statu autem iustitiæ originalis constitutus homo posset nunquam peccare per vires liberi arbitrij, teste Anselm. de casu Diaboli c. 2. & dicetur latius in sequentibus, & ita simpliciter posset non mori ex vi talis iustitiæ. Est ergo in his magna differentia inter vtrumque statum.

In pura natura homo erat subditus morti; quæ tunc defectus esset non pœna naturæ.

8. *Originalis iustitia status statum naturæ integræ claudit, & in quibusdam superat. Assertio 2. probatur 1 p.* Dico secundo. Status innocentiæ, seu originalis iustitiæ statum integræ naturæ includit, & illi aliqua priuilegia superaddit, & ita in ordine ad effectus physicos multum differunt; in ordine autem ad moralem potestatem bene operandi ferè nihil, aut parum differunt. Priorem partem docet Caieta. dicta q. 109. artic. 2. §. *Ad euidentiam*, quem moderni sequuntur:

Et est

Et est clara ex dictis. Constat enim integritatem naturæ, quæ in superioribus explicata est, esse separabilem ab his priuilegijs iustitiæ originalis, quæ in hoc capite proposuimus. Imò de facto Beatissima Virgo habuit illam integritatem naturæ per carentiam fomitis, & tamen non habuit omnia dicta priuilegia, nimirum ea, quæ pertinent ad immortalitatem, & ad impossibilitatem pœnarum corporalium: quod suo modo etiam in humanitate Christi Domini inuentum est. Et ratio est, quia isti effectus re ipsa distinguuntur, & ideo possunt separari. Vnde etiam ex priuilegijs originalis iustitiæ potest vnum, & non aliud communicari, iuxta dispositionem diuinę prouidentiæ: & ita potest quis constitui in statu inchoato, vel dimidiato iustitię originalis, sine complemento illius, quia nullam inuoluit repugnantiam, & potest habere congruentem rationem, vt in eisdem exemplis Christi, & Virginis videre licet: semper tamen originalis iustitia imò & singula priuilegia eius supponunt naturæ integritatem, non quia impossibile sit Deo, hæc priuilegia communicare sine integritate naturæ: sed quia hactenus factum non est, neque attento conuenienti rerum ordine videtur fieri posse consentaneè ad rerum naturas, & ideo dici potest suo modo impossibile secundum ordinariam legem. Et ita videbimus in sequentibus, neminem, qui non fuerit factus à fomite immunis, præseruatum esse ab omni culpa, etiam veniali, & consequenter nec à corporis mortalitate, & alijs imperfectionibus. Sic ergo constat, statum originalis iustitiæ supponere, seu includere statum integræ naturæ, addere verò prædicta priuilegia, & effectus eorum, quos constat esse physicè, & reipsa diuersos, à sola naturæ integritate, prout supra explicata est.

9. *Secunda assertionis pars probatur.* Posterior pars assertionis declaratur inprimis ex communi modo loquendi Theologorum, qui de statu naturæ integræ, & originalis iustitiæ, tanquam de vno, frequentius loquuntur, vt patet ex D. Thoma quæstione 109. Soto, & alijs allegatis. Quod quidem esse non potuit, quia non intellexerunt, illos effectus esse distinctos, & separabiles, sed quia vel considerarunt omnes esse necessarios ad perfectam naturæ integritatem, & ita illam confundunt cum originali iustitia, quod pertinebit tantum ad vsum vocum, vel quia in ordine ad potestatem moralem operandi bonum, eadem videtur esse ratio vtriusq; status, quod magis pertinet ad rem ipsam, & ideo amplius declarandum est. Nam inprimis sicut status naturæ integræ præcise spectatus non includit necessariò ordinem ad finem supernaturalem, ita neque status originalis iustitiæ: posset enim Deus omnia dicta priuilegia conferre homini non eleuato ad supernaturalem finem, vt per se notum videtur. Deinde sicut in natura integra non posset homo efficere supernaturales actus sine gratia superioris ordinis, ita neque in statu originalis iustitiæ, vt docent Theologi, D. Thomas suprà, & alij cum Magistro in 2. dist. 29. cap. 1. & in sequentibus videbimus.

10. *Moralis potestatis in vtroque statu adhuc quasi identitas declaratur.* Et eadem ratione sicut potest esse homo integer dicto modo sine gratia sanctificante, ita etiam posset esse in statu innocentiæ, seu originalis iustitiæ. Imò ita de facto fuisse censuerunt Theologi allegati capite quinto, decepti tamen sunt, quia si integritas naturæ sine gratia sanctificante communicata non est, vt ostendimus, multo minus originalis iustitia, cum hæc non detur sine integritate naturæ. Denique sicut homo in natura integra potest bene moraliter operari, cauendo omnia peccata, non solum mortalia, sed etiam venialia collectiuè, ita idem potest in originali iustitia. Quanquam in hoc potest constitui aliqua differentia, tum secundum maiorem, aut minorem facilitatem: nam hæc videtur esse maior in homine habente omnia priuilegia iustitiæ originalis, quia ex parte intellectus, & corporis est melius dispositus, vt ex dictis constat. Tum secundum quendam ordinem, quia homo in solo statu integræ naturæ existens posset prius venialiter peccare, quam mortaliter, quia nihil haberet, quod illum impediret præternaturaliter, & ex natura rei id non repugnat, & ita posset facilius peccare; homo vero in originali iustitia constitutus, non posset prius venialiter peccare, quam mortaliter, vt supponitur ex speciali dono, & ideo facilius etiam posset non inchoare peccatum. Propter hæc ergo dixi, esse inter hos status paruã, aut nullam differentiam quoad moralem potestatem, & ob eandem causam in sequentibus de illis, vt de vno loquemur, quia in ordine ad absolutam gratiæ necessitatem, eandem rationem induunt.

CAPVT IV.

Qualis sit gratiæ status, & quomodo cum alijs coniungi, vel ab eis separari possit?

Status gratiæ duobus modis accipitur. Primò largè quatenus naturæ addit solam ordinationem ad gratiam internam, seu ad finem eius per sufficientia media, diuina prouidentia præparata: nam hæc ordinatio gratia quædam est, & supernaturale beneficium ratione finis supernaturalis. Est autem gratia extrinseca tantum, quia per se nihil formaliter in homine ponit, licet radix omnis gratiæ intrinseeæ dici possit. Alio autem modo magis proprio dicitur status gratiæ ille, qui per intrinsecam formam inhærentem personæ, & sanctificantem illam constituitur. Priori modo improprijssimè dicitur ille status gratiæ, quia secundum illum loquendi modum diceretur esse in statu gratiæ, etiam homo ille, qui est in peccato, si ordinatus est ad supernaturalem finem, quod tamen non est in vsu, quia status solum dicit extrinsecam ordinationem generalem Dei, & non petit intrinsecam formam, vel perfectionem personæ, quæ ad bene operandum vires præbeat. Proprius autem gratiæ status intrinsecam formam requirit; quam per antonomasiam gratiam sanctificantem appellamus, cum donis, quæ illam consequuntur, de quibus postea dicemus: sed licet hoc verum sit, nihilominus illa duo membra quasi per analogiam distinguimus, vt proposita quęstio plenè possit explicari. 1. *Duo gratiæ status extrinsecus, & intrinsecus.*

Comparando igitur priorem modum status ad alios supra numeratos, inprimis inueniemus, cum omnibus coniungi posse, præterquam cum natura omnino pura. Dixi, omnino puram, quia potest esse pura ab integritate, & à iustitia originali, & donis supernaturalibus gratiæ, & à culpa, & nihilominus esse ordinata ad finem supernaturalem per alia media, seu auxilia diuinitus præparata, licet nondum sint collata, quia in hoc nulla est repugnantia. De facto autem nunquam ita inuenta est, vt ex dictis facile cõstare potest, & magis ex sequentibus patebit. At verò in alijs omnibus statibus humanæ naturæ inueniri potest hæc eleuatio, & de facto inuenitur in statu viæ. Quia & homo in natura integra ordinatus fuit ad illum finem, & post lapsum non amisit illam habitudinem, & ideo medium redemptionis, quo posset, non obstante communi lapsu, finem illum consequi, Deus illi misericorditer prouidit. Et inde est, vt dicebam, vt homo lapsus, etiam dum iacet sub peccato, illum statum retineat, quia semper potest comparare gratiam, quamdiu in hac vita durat. Deinde manifestum ex dictis est, puram naturam separabilem esse ab hoc statu, quia potuit ad supernaturalem finem non ordinari, vt satis in cap. 3. probatum est. An verò idem dicendum sit de natura integra, vel in originali iustitia constituta videndum superest. 2. *Impropriùs status cum statu puræ omnino naturæ compatibilis non est, bene tamen cum statu viæ.*

In hoc enim puncto aliam inuenio Michaelis Baij propositionem, ordine 21. in qua sic inquit. *Humanæ naturæ exaltatio, & sublimatio in consortium diuinæ naturæ* 3.

Prima sententia affirmãs statum gratiæ debitum statui naturæ integræ.

turæ debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis. Vbi manifeste sentit, naturæ integræ debitum esse statum gratiæ, ac proinde non potuisse ab illo, saltem secundum legem ordinariam, separari. Fundamentum autem, quo ductus fuerit, apud ipsum non legi, quia nec eius opera videre potui, nec ab alijs refertur. Quare suspicor, authorem illum sensisse, gratiam esse humanæ naturæ debitam, si per aliquod peccatum non impediatur. Vnde per integritatem primæ conditionis nihil aliud intellexisse videtur, quàm naturæ innocentiam, cui sensit esse connaturalem eleuationem ad diuinæ naturæ consortium. Potest etiam pro hac opinione adduci D. Thom. 1. p. qu. 95. artic. 1. vbi probat, hominem primum fuisse in gratia creatum, quia per gratiam subdebatur superior voluntas Deo, & inferior appetitus superiori, in qua subiectione integritas naturæ consistit. Nam hinc sequitur, integritatem illam fuisse effectum gratiæ, ac subinde non posse ab illa separari. Est tamen discrimen, quia iuxta hanc sententiam Diui Thomæ non erit gratia debita integritati naturæ, vt Baius dicebat, sed potius integritas erit debita gratiæ in ipsa naturæ institutione eidem collatæ. Vtroq; autem modo sequi videtur, statum integræ naturæ non esse separabilem à statu gratiæ.

4. *Opposita & vera sententia.*

Nihilominus contraria sententia omnino vera, & certa est, quæ sumitur ex Doctoribus præcedenti capite allegatis, præsertimque ex Caietano & modernis in 1. 2. quæstion. 109. in princip. & ex Alense, & alijs, quos statim referam. Ad illam igitur explicandam statuo in primis, statum integræ naturæ, vel originalis iustitiæ, vt supra explicatus est, per se non ordinare, vel subleuare hominem vltra naturalem finem, sed solum addere donum liberaliter datum vltra totum naturæ debitum, conferens rectitudinẽ quandam in ordine ad honestatem, & consummatam perfectionem naturalem. Hæc assertio communis est apud authores allegatos, & statim referendos & quoad vtramque partem facile potest ex dictis ꝓbari. Ratio ergo prioris partis est, quia per hoc donũ solum subuenitur illi imperfectioni, & infirmitati, quæ nascitur ex naturali inclinatione appetitus sentientis, & ex naturali modo cognoscendi hominis, incipiendo à sensibilibus obiectis, quæ naturaliter mouent sentientem appetitum, & ex alijs corporis defectibus, sed tota hæc imperfectio potest impediri, sanari, ac componi sine ordinatione hominis ad finem supernaturalem: ergo integritas naturæ per se, ac præcise spectata non includit illam ordinationem. In hoc ergo conuenit status naturæ integræ præcise sumptus cum statu puræ naturæ, quod vterque includit debitum ordinem ad Deum, vel finem naturalem, neuterq; eorum ordinationem hominis ad vlteriorem finem requirit.

5. *Status gratiæ intrinsecam habitudinẽ ad Deũ dicit, secus natura integra.*

Et hinc infertur, statum integræ naturæ distinctũ esse à proprio statu gratiæ, & separabilem ab illo. Probatur, quia status gratiæ intrinsece includit habitudinem ad Deum, vt supernaturalem finem: imo & proportionem intrinsecam connaturalem ad visionem eius: sed status naturæ integræ per se non postulat illam habitudinem, nedum intrinsecam proportionem: ergo non requirit statum gratiæ. Vnde etiam constat, esse separabilem ab illo, quia est inferioris ordinis, & non est, vnde habeat talem connexionem cum statu superioris ordinis.

Separatio eorum.

Adde statum gratiæ posse separari ab statu integræ naturæ, vt patet in hominibus iustis, qui sunt in hoc statu naturæ lapsæ. Eademque, vel maiori ratione potuisset Deus si voluisset, creare hominem innocentem, & in statu gratiæ, & sine integritate naturæ, id est, cum fomite, & concupiscentia naturali, non pœnali, quia perfectio gratiæ per se non requirit illam integritatem, tum quia est diuersi ordinis, & rationis, tum quia in homine ex Adamo genito sine illa inuenitur. Nec etiam imperfectio fomitis necessario supponit culpam aut carentiam gratiæ, sed, vt naturalis proprietas, relinqui à principio posset in homine iusto. Totum ergo hoc pendet ex libera Dei voluntate, ac dispositione, ergo à fortiori è contrario separari potest status naturæ integræ à statu gratiæ.

6. *Quid non vere nonnulli senserint?*

Quin potius de facto separatum fuisse in Adamo in initio suæ creationis multi Theologi docuerunt, vt Alens. 2. part. quæst. 91. memb. 1. art. 3. & 4. p qu. 4. memb. 7. art. 3. ad argumenta, Altisiodor. lib. 2. summæ cap. 3. qu. 2. Bonauent. in 2. dist. 29. art. 2. qu. 2. & ibi Scot. & Marsil. in 2. q. 16. art. 6. Hugo autem Vict. lib. 1. de Sacrament. par. 6. cap. 17. in fine, rem dubiam esse censet, etiam de toto tempore illius status ante peccatum Adæ, licet in cap. 10. aperte dixisset, Adam in primo statu habuisse charitatem. Quod est omnino certum, vt supra dixi. *Verius.* Vnde etiam multo probabilius est, à principio fuisse coniunctos illos status naturæ integræ, & gratiæ, quia nulla est necessaria mora, & quia hoc magis decet diuinam liberalitatẽ, & quia ipsa integritas naturę propter faciliorem gratię custodiam data est, & quia omnia, quæ Scriptura dicit de creatione primi hominis magis huic parti fauent, vt tradit D. Thom. 1. p. qu. 95. vbi de hoc latius. Et ita etiam sentiunt Hieron. l. 1. contra Iouin. Aug. 4. de Ciuitat. cap. 11. & 27. & l. de Correption. & grat. cap. 10.

7. *Dupliciter lapso Baio respondetur.*

Ad fundamentum autem, quod Baium insinuare diximus, respõdemus inprimis falsum esse naturam integram vltra naturalem perfectionem humanæ naturæ nihil addere, nisi carentiam culpæ, seu innocentiam, hanc enim habere potest etiam pura natura: integra vero addit speciale donum continens inferiorem appetitum sub superiori, vt declaratum est. Deinde dico, falsum etiam esse, naturæ humanæ innocenti, siue integræ, siue non integræ, deberi sublimationem in consortium diuinæ naturæ: nam hæc est mera gratia longe altioris ordinis, quæ mere gratis, & vltra omne naturæ debitum data est, & ideo nec naturalis dici potest, nec habere connexionem connaturalitatis, vt sic dicam, cum ipsa natura, quãtumcunq; intra suum ordinem immaculata, seu perfecta sit. Ad D. Thomam capite sequente respondebimus.

CAPVT V.

An status gratiæ, & originalis iustitiæ per eandem formam constituantur, ac subinde quomodo separari possint?

1. *Dubitandi ratio sumitur ex Diuo Thoma.*

HVic quęstioni occasionem nobis præbuit Diuus Thomas supra allegatus in 1. p. q. 95. artic. 1. vbi sentit rectitudinem status originalis iustitiæ fuisse gratiæ sanctificantis effectum. Nam hæc gratia est forma propriũ gratiæ statũ formaliter conferens, ergo vna est, eademq; forma vtrumque illum statum constituens, quomodo ergo poterunt inter se separari, cum forma non possit suo adæquato effectu carere? Quam difficultatem attingens Soto lib. 1. de Natura, & gratia cap. 5. in eam inclinat sententiam, quæ affirmat, gratiam nõ distingui à iustitia originali, ac subinde ipsammet gratiam sanctificantem formaliter contulisse primo homini integritatem naturæ. Ex quo plane sequitur, eandem esse vtriusque status formam, solumq; differre, quia gratia quando dabat naturæ integritatem, erat *robustior, & fortior* (vt ait) quã nunc sit, quãdo solum confert sanctitatem sine integritate.

2. *Impugnatur Soto.*

Hæc vero sententia (nisi fortasse abutatur vocibus in significatione neq; visitata, neq; ab authore suo declarata) intelligi sane non potest: quia effectus formalis formæ, neq; impeditur, neque variatur, manẽte eadem forma informante subiectum. Cum ergo

gratia nunc sit in nobis, totumq́ suum formalem effectum nobis conferat, & non det integritatem, profecto nunquam potuit illam formaliter dare. Neque verba illa *robustior*, aut *fortior*, possunt aliquid significare formaliter existens in gratia primi hominis, ratione cuius potuerit formaliter conferre illum effectum. Nā in simplici qualitate, qualis est gratia sanctificans, intelligi non potest alius vigor, nisi intensio, neq́ aliud robur intrinsecum, nisi quod nascitur ex maiori intensione, & radicatione in subiecto, sola autem maior intensio non sufficit ad illum effectum formalem, vt constat. Eo vel maxime quod gratia sæpe intēsior est in homine nunc lapso, quam fuerit in primo homine ante peccatum, iuxta illud, *Ego veni, vt vitam habeant, & abundantius habeant.* Declaratur tandem, quia vel loquimur de gratia prout præcise est in essentia animæ, & sic impossibile est, vt formaliter det integritatem: nam hæc integritas formaliter est in potentijs, seu ad illas pertinet: gratia vero, vt sic spectata, totū suum formalem effectum habet in sola animæ essentia, quia ibi inhæret, & consequenter totā entitatem suā ibi habet collocatam. Vel loquimur de gratia, prout includit habitus infusos operatiuos, & ab illa manantes, & sic etiam integritatem dare non potest, etiam si illi habitus in potentijs sint. Quia illi habitus solum eleuant potētias ad nouum genus operationum superantium totum ordinē naturæ. Et inde est, vt nunc etiam in nobis tales habitus, licet interdum sint valde intensi, formaliter non diminuant appetitus passionem, vt nunc suppono: ergo multo minus poterunt formaliter dare naturæ integritatem.

3.

Gratia status est basis, cui aliquid addit integra natura status, qui declaratur, & probatur.

Vera igitur sententia est, statum gratiæ secundum legem Dei ordinariam comparari ad statum innocētiæ, seu integræ naturæ, tanquam fundamentum ei⁹, statum vero innocentiæ formaliter aliquid addere vltra statum gratiæ, quod per se, ac formaliter in hoc non includitur, nec per dona gratiæ sanctificantis cōfertur. Hanc sententiam sumo ex D. Thoma 1. p. qu. 100. articul. 1. ad 2. & 1. 2. quæst. 109. artic. 2. & Caietan. 1. p. q. 95. art. 1. vbi hoc modo intelligit D. Thom. ibi, qui in eodem sensu exponendus est, vbicunque de hac materia loquitur, vt in 1. p. q. 97. & 1. 2. q. 83. & in 2. dist. 32. Et declaratur breuiter, nam licet integritas naturæ formaliter consistat in aliqua perfectione quam gratia formaliter non confert, nihilominus Deus non dedit perfectionem illam alicui homini, nisi iusto, & sibi grato, vt inductione constat, iuxta superius dicta, tam in primis parentibus, quam in Christi humanitate, & B. Virgine. Non legimus enim nec credimus donum illud communicatum esse alteri homini viatori, omnes autem illi cum dono illo sanctificantem acceperunt: ergo signum est, ex lege ordinaria, seu definita Dei prouidentia hæc duo habere aliquam connexionem inter se: ergo oportet intelligere, gratiam esse aliquo modo fundamentum alterius status, seu perfectionis. Probatur hæc vltima consequentia: primo, quia recta naturæ constitutio postulat, vt prima eius institutio, & ordinatio sit in finem vltimum, & supremum, talis autem ordinatio respectu finis supernaturalis, propter quem natura humana instituta est, per gratiā perficitur, & intrinsece constituitur: ergo inter omnes perfectiones superantes naturam, quas Deus homini contulit in sua creatione. gratia fuit tanquam fundamentum cæterarum.

Confirmatio

Confirmatur nam iuxta doctrinam Augustini, & D. Thomæ in statu innocentiæ hic ordo constitutus est, vt pars inferior esset perfecte subiecta superiori, & superior Deo, ita vt non posset inferior insurgere contra superiorē, nisi hæc auerteretur à Deo: ergo primum fundamentū illius status, & à quo omnia pendebant, erat perfecta conuersio, & subiectio ad Deum: hæc a. fit per gratiam: ergo illa erat fundamentum reliquorum. Deniq́ illa integritas data non est tanquam debita naturæ: ergo data est, vt gratiæ inseruiret, & naturam illi perfecte obedientem redderet: ergo.

4.

Originalis iustitiæ gratia congruitatis non necessitatis fundamentum est.

Vnde obiter intelligitur, non dici gratiam fundamentum originalis iustitiæ, quantum ad propriam perfectionem suam, vel quia talis perfectio physice resultet ex gratia, vel quia ei connaturaliter debeatur. Nam licet vtrumque horum de habitibus per se infusis sentiri possit probabiliter, non vero de illa naturæ perfectione, quia est diuersi ordinis, solumq́ ob indigentiam subiecti simul data est cum gratia. Et ideo in angelis non habuit locum, quamuis in eis gratia cum omnibus proprietatibus sibi connaturalibus perfecta fuerit. Dicitur ergo fundamentū originalis iustitiæ, vel integritatis naturæ, quia secundū conuenientem ordinem supernaturalis prouidentiæ diuinæ illo modo dari debuit, vt satis explicatum manet. Vnde gratia respectu originalis iustitiæ dici potest fundamentum non necessitatis, sed congruitatis. Nam licet humana natura non esset per gratiam ad consortium diuinæ naturæ sublimata, nec subiecta Deo, vt fini supernaturali: nihilominus esse posset recte ordinata, & subiecta Deo, vt authori, & fini naturali, quæ subordinatio satis esset, vt naturæ integritas, & immunitas à corporis defectibus ei addi posset. Nunc vero quia ad vlteriorem finē creata est, debuit primo coniungi per gratiam, vt huic tanquam primo fundamento omnis alia perfectio adderetur.

5.

2 Assertionis pars probatur.

Atque hinc facile patet altera pars assertionis, nimirum, statum innocentiæ addidisse perfectionem formaliter distinctam à gratia, quod satis etiā probāt quæ contra Sotum diximus. Ab effectu etiam id patet, & optime declaratur, quia in nobis est gratia sine illa perfectione, quam addebat originalis iustitia, quia nimirum fundamentum interdum esse potest sine superaddita perfectione. Id autem in nobis contingit, non quia dona Dei sint cum pœnitentia, sed quia illa est iusta pœna originalis peccati, Deus enim non, nisi innocentibus perfectionem illam cōmunicare, iustissime decreuit.

6.

Soluitur ratio dubitandi cum altera quæst.

Ex quo facile expeditur ratio dubitandi supra tacta, & resoluitur alia quæstio, quæ solet fuse tractari, & videtur esse de nomine, an iustitia originalis includeret formaliter gratiam. Duobus enim modis potest accipi originalis iustitia. Primo, vt includebat totam rectitudinem hominis, & in se, quoad omnes potentias, & partes suas, & in ordine ad Deum, vt finem vltimum cuiuscunq́ ordinis, & hoc modo sine dubio iustitia includebat gratiam, tanquam basim, & radicem omnium illorum bonorum. Alio vero modo sumi potest iustitia originalis præcise pro illa integritate, seu perfectione, quam addebat vltra gratiam, & sic clarū est, non includere illam formaliter, sed fundari in illa, ex ordinatione diuina potius, quā ex intrinseca rei natura. Vnde fit consequens, idē esse dicendū de omnibus donis, & virtutibus per se infusis, quæ gratiam sanctificantē consequuntur tanquā proprietates eius, eleuantes potentias hominis ad finem, & actus superioris ordinis, quam eleuationem vt dixi, status naturæ integræ per se, & intrinsece nō requirit: ergo nec iustitia originalis formaliter includit hos habitus, vel eorum aliquem Et hoc modo loquuti sumus de hac iustitia capite præcedenti, & loquemur in sequentibus, sicut etiam videtur loqui Diuus Thomas, quoties declarat, quid possit natura integra absque gratia. Et idem sentit Caietanus, prima parte, qu. 95. art. 1.

7.

Iustitia originalis latius, non stricte appellatur gratia.

Iam vero solum erit de nomine quæstio, an iustitia originalis dicenda sit gratia, nec ne? Vnde dicendum est breuiter, hoc donum per se non esse gratiam simpliciter dictam, prout dicit ordinem ad gloriam, seu supernaturalem sanctificationem, latius vero posse dici gratiam, id est, gratuitum donum non debitum naturæ. An vero hoc donum consisteret in aliquo habitu per accidens infuso, vel in qualitate

tate aliqua inhærente habente virtutem præternaturalem continendi appetitum, vel solum in speciali protectione Dei, vel multa ex his includeret in 1. parte, tractatu de Statu innocentium, dictum est.

8. *Conuenientia puræ, & integræ naturæ status.*

Vnde tandem infero, homines in statu integræ, vel puræ naturæ conuenire in necessitate, & indigentia gratiæ ad efficiendos actus supernaturales, non solum collectiue, sed etiam distributiue, id est, quoad singulos, quia in neutro statu includit vires supernaturales, nec per se postulat principium intrinsecum supernaturalium actuum, nec auxilium, aut prouidentiam ordinis supernaturalis. Vlterius etiam conueniunt illi duo status in æqualitate virium per se ad efficiendos quoscunque actus bonos ordinis naturalis, quia facultates intrinsecæ, & per se, seu physicè requisitæ ad huiusmodi actus, sunt eædem in vtroque statu. Nam integritas naturæ non addit nouam naturalem facultatem, sed ad summum facilitatem vtendi facultate naturali, & ablationem aliquorum impedimentorum. Ex quo nõ sequitur augmentum potestatis per se, & quasi physice in operando, sed tantum sequitur maior potestas per accidens per ablationem impedimentorũ, quę moraliter esse potest absolute maior ad constantius, & perseuerantius operandum, vt in sequ. libro latius explicabitur.

9. *Quæstio & pars affirmãs proponitur.*

Vnde occurrebat statim hîc quæstio, an saltem gratia adiuuans ad bene operandum moraliter, sit necessario coniuncta cum statu iustitiæ originalis, seu integræ naturæ. Theologi enim, qui docent naturam intellectualem, eo ipso, quod libera est, & pręuia cogitatione honesta, & congrua indiget ad recte operandum, indigere auxilio speciali diuinæ gratiæ ad singulas operationes honestas recte efficiendas: si consentaneè ad naturalem conditionem talis naturæ, & ad perfectionem diuinæ prouidentiæ loqui velint: fateri profecto debent, non potuisse naturam humanam, siue integram, siue integritate carentem creari modo connaturali, nisi sub prouidentia gratiæ auxiliantis, etiamsi talis gratia in sua substantia, & gradu supernaturalis non sit. Quia non potuit Deus, iuxta debitum prouidentiæ modum, hominem creare omni auxilio necessario ad bene operandum destitutum: si ergo tale auxilium est vera gratia, necessitate quadam debiti connaturalis connexa est creatio talis naturæ cum prouidentia gratiæ: ergo non potuit in dictis statibus creari sine alicuius gratiæ adiectione, seu prouisione.

10. *Negatiua pars quæstionẽ soluit.*

Ego vero fundamentum illud falsum esse censeo, ideoque absolute assero, potuisse naturam humanam creari seclusa speciali prouidentia alicuius propriæ gratiæ. Maxime vero in natura integra, quia sufficiens principium est ad operandum multo tempore honeste, sine peccato, cum communi cursu naturæ sic institutæ, & cum concursu primæ causæ. Nam seclusa integritate specialior prouidentia Dei esset necessaria ad constanter honestè operandum, tamen etiam illa non mereretur propriam gratiæ appellationem, vt capite sequenti attingam, & in sequenti libro latius dicetur, ibi enim fundamenta, & principia vtriusque sententię expendenda sunt, & ideo nunc longiori huius puncti disputatione supersedeo.

CAPVT VI.

Quis, & qualis sit status hominis in natura lapsa?

1. *Homo à lethali culpa duntaxat lapsus denominatur.*

SVpponimus, hominem non denominari lapsum, nisi ab aliqua culpa, seu peccato, quia sola culpa aufert innocentiam ab homine, & constituit illum in quodam deteriori statu, quam in prima sua conditione habuerit, & ideo per solam culpam tolli dicitur. Imo non quælibet culpa appellatur simpliciter lapsus hominis, seu constituit illum in statu naturæ lapsæ, sed talem esse oportet, vt per illam auertatur à Deo vltimo fine suo, indignusque ipsius amicitia, ac æterna beatitudine fiat, quod facit solum peccatum mortale. Veniale enim, sicut non est peccatum, nisi secundum quid, ita non esset sufficiens ad hunc statum naturæ lapsæ constituendum: status ergo naturæ lapsæ idem est, quod status ex peccato contractus.

2. *Natura lapsa [illegible] in homine [illegible] in hom[illegible] qui tam i[illegible]ditus fuisset in quouis statu ex prædictis.*

Vnde fit, hunc statum non tantum in homine ordinato ad finem supernaturalem, vel prius creato in iustitia, seu integritate naturæ, sed etiam in homine creato in puris naturalibus inueniri posse, quia peccare posset, vt per se constat. Tunc autem homo lapsus post statum puræ naturæ non differret à seipso in amissione alicuius doni superantis naturam, sed tantum in additione culpæ, & obliquitatis rectæ rationis, vt capite sequenti declarabimus. Posset etiam alia conditio in eo notari, quod ille lapsus hominis in pura natura constituti esset personalis tantum, non capitalis, seu totius naturæ, quia hoc requirit aliquẽ statum vltra exigentiam naturæ. Quin potius hæc proprietas etiam in homine constituto in natura integra, siue ordinato, siue non ordinato ad finem supernaturalem, inueniri posset. Denique posset reperiri in vna, vel altera persona humana, & non in alijs. Quia si solum conderetur homo vt priuata persona, lapsus eius esset personalis tantum, sicut in angelis vniuscuiusque lapsus personalis tantum fuit. In hoc ergo differt lapsus Adami ab illo, quem in tali homine considerare possumus, quia lapsus Adæ non tantum fuit personalis, sed etiam capitalis, quia fuit in illo non tantum vt in persona priuata, sed etiam vt in capite totius naturæ, ita constituto ex speciali ordinatione diuina, & ideo lapsus eius fuit lapsus totius humanæ naturæ. Atque hoc modo sumitur in hac materia, quoties de homine lapso sermo est.

3. *Lapsus totius humanæ naturæ quis dicatur.*

Præterea considerandum est, hominem constitutum in natura lapsa hoc posteriori modo, & prout de facto talis status introductus est, dupliciter spectari posse, primo secundum illum statum, in quo relictus est ex vi peccati originalis, vel solius, vel cum alijs personalibus culpis: secundo vt iam est sanatus per gratiam. Nam sicut supra distinximus statum gratiæ, ita hic distinguere possumus statum naturæ lapsæ. Duobus enim modis dicitur esse homo in tali statu, primo quia secundum præsentem iustitiam est in statu peccati, siue actualis, siue habitualis, vel originalis: secundo, quia propter peccatum præcedens caret originali iustitia, & integritate naturæ, licet fortasse secundum præsentem iustitiam sit in statu gratiæ, & hæc posterior acceptio est maxime vsitata, & in sequentibus illa frequẽter vtemur, distinguendo hominem lapsum in peccatorem, & iustum, hæc enim distinctio locum non haberet, si status naturæ lapsæ semper includeret statum peccati, vel culpæ in homine permanentis. Non ergo illum includit, sed defectum integritatis naturæ, qui ex culpa aliquo modo propria præcesserit.

Omisso ergo pro nunc statu naturæ lapsæ iam re- 4.

paratæ

Orbatus fuit Adam, & posteri ob lapsum omnibus prærogatiuis status originalis iustitia, & gratia etiam.

paratæ per gratiam, de quo postea late dicendum est, de ipso statu naturæ lapsæ secundum se vnum est certum, nimirum ex vi huius lapsus, tam primum hominem, quam eius posteros omnes mansisse priuatos omnibus donis status iustitiæ originalis, quæ supra enumerauimus, & à fortiori gratia, & sanctitate, quantum erat ex vi originis. Quod est de fide certum & definitum in concilijs Mileuitan. & Arausican. ac præsertim in Tridentin. sesion. 5. & latius traditur a Doctoribus in materia de peccato originali, & maxime videri potest Augustinus libris Contr. Pelagian. & libro decimo tertio de Ciuitat. capite decimo tertio, & decimo quarto, & libro decimo quarto, capite decimo, & sequentibus. Prosper libro primo de Vocation. gent. capite septimo. Fulgentius libro de Incarnation. & grat. capite decimo tertio. Diuus Thomas 1. 2. quæstione octuagesima prima, & sequentibus, & ibi interpretes omnes, & alij Scholastici cum Magistro in 2. distinctione decima octaua, trigesima & cæt.

5. *Peccato originis non Adamus sed tantum fide priuatus.*

Estque valde notandum hoc peccatum originis, non solum sanctitate, sed etiam fide posteros Adæ priuasse; sic enim concipiuntur nunc ex vi originis, qui ex Adamo ordinario modo generantur, vt nunc tanquam certum supponimus, & colligitur ex eisdem Concilijs. An vero ipse Adam fidem etiam peccando perdiderit, nec refert, nec pertinet ad hunc locum. Fulgentius autem supra simpliciter affirmat. Et Prosper contr. Collation. capite decimo nono, & vigesimo primo & alij, quos refert Pereira libro sexto, in Genes. disputatione de Decept. Adæ, putant habuisse actum fidei contrarium. Quod tamen in Scriptura non legitur, nec ex ea colligitur, & potius in Paulo legimus Adam non fuisse seductum prima ad Timotheum secundo, & de sola Eua id affirmatur 2. Corinthiorum vndecimo. De cuius deceptione adhuc dubitari potest, an fuerit per propriam infidelitatem, sed in prima parte remittimus. Et id de ipso Adam probabiliter credimus, quoad suam personam non fuisse priuatum fide propter peccatum, quia non peccauit errando contra fidem, & per alia peccata actualia non amittitur fides semel habita, quoad posteros vero totam gratiam, ipsamq; fidem amisit, vel potius, ne ipsis infunderetur, obicem posuit.

6. *Comparatio status lapsæ cũ statu puræ naturæ.*

Ex his ergo facile declarari potest, quomodo hic status naturæ lapsæ ad reliquos eiusdem naturæ status comparetur. Et primo, si comparetur cum statu puræ naturæ, constat ex dictis non differre in pœnali aliqua priuatione intrinseca, seu alicuius boni intrinseci, quia peccatum non diminuit bonum mere naturale per se, & intrinsece, sed per accidens, vel impediendo bonum aliquod iuuans naturam, vel prauum habitum inducendo, iuxta doctrinam D. Thomæ, 1. 2. quæstione octuagesima quinta, articulo primo, & secundo, & Alensis secunda parte, quæstione nonagesima quinta, & aliorum doctorum in 2. distinctione trigesima tertia, & trigesima quinta. Et ratio clara est, quia peccatum non potest intrinsece immutare, augere, vel minuere naturales vires animæ, vt capite sequenti magis declarabo. Igitur in statu puræ naturæ peccatum actuale, quamdiu duraret, per se impediret rectam operationem, & hominem à Deo auerteret, postquam vero cessaret, relinqueret voluntatem moraliter auersam à Deo, non tamen impediret boni operationem, sed ad summum posset nonnullam difficultatem afferre circa aliquod bonum, generando habitum inclinantem ad contrarium malũ, vel quantũ in se erat, morale impedimentum apponendo diuinis beneficijs, si quæ fortasse liberaliter in eo statu conferrentur, quæ omnia ex dicendis in capite sequenti declarabuntur amplius.

7. *Gratiæ, & naturæ lapsæ statu comparantur.*

Secundo est etiam facilis comparatio, si status naturæ lapsæ ad statum gratiæ comparetur. Nam si natura sumatur, & spectetur, vt iacens, & durans in peccato, in quod lapsa est, & comparetur ad proprium & intrinsecum statum gratię, sic formaliter opponitur illi, nec potest simul esse cum illo, vt infra tractabitur, & sic dicitur homo nunc concipi, & nasci in statu naturæ lapsæ, id est, peccati. Si vero comparetur ad statum gratiæ late sumptum pro extrinseca ordinatione ad finem supernaturalem, sic status naturæ lapsæ non repugnat cum tali statu, vt patet in eodem infante genito in natura lapsa, qui nihilominus nascitur in statu ordinationis ad gratiam, & gloriam. Et ratio est, quia homo non priuatur propter peccatum medijs de se sufficientibus ad gratiam & gloriam consequendam, neque talis pœna imposita est à Deo pro lapsu naturæ secundum ordinariam legem, licet de potentia absoluta imponi potuerit. Vnde vlterius, si natura dicatur lapsa præcise propter defectum integritatis ex peccato contractum, sic non repugnat status naturæ lapsæ cum statu gratiæ, etiam intrinseco, & proprio, sic enim puer baptizatus in statu quidem gratiæ constitutus est, & nihilominus simul esse dicitur in statu naturæ lapsæ, quia licet sit sanatus quoad infirmitatem culpæ, non est redintegratus (vt sic dicam) quoad læsionem naturæ. Et ratio propria est, quia status naturæ lapsę hoc posteriori modo sumptus, non est status culpæ, sed fomitis, & pœnæ contractæ ex culpa, & ideo non repugnat esse simul cum statu gratiæ. Quapropter status naturæ lapsæ, sicut & integræ, recte in duos subdiuidi potest, videlicet in statum naturæ lapsæ sanatæ per gratiam, vel iacentis sub lapsu, vt bene notauit Molina in Concord. quæstione 14. articulo 13. disp. 3.

8. *Integra naturæ status lapsæ comparatur. Et quid de potentia absoluta dicendum.*

Tertio intelligitur ex dictis, quomodo comparetur status naturæ lapsæ ad naturam integram, seu in iustitia originali constitutam. Dicendum est enim, inprimis de potestate absoluta, potuisse integritatẽ naturæ manere quoad compositionem potentiarum inter se amissa innocentia, & recto ordine voluntatis ad Deum. Eademque ratione potuisse manere in homine lapso omnia priuilegia originalis iustitiæ, non manente formali ratione iustitiæ, quatenus per peccatum corrumpitur. Probatur, quia nulla est repugnantia. Nam illa læsio naturæ vel priuilegiorum amissio non sequitur ex peccato formaliter, imo nec proprie effectiue, vt per se constat, sed sequitur, vt pœna digna talis culpæ: non cogitur autem Deus talem pœnam imponere, & multo minus cogitur statim illam exequi: ergo posset conseruare illa dona, non obstante culpa.

9. *De ordinaria lege natura integra & lapsa status nunquam simul fuere.*

Addimus vero vlterius, de facto, & secundum legem ordinariam in natura lapsa nunquam statum illum permansisse. Quæ sententia sumitur ex Diuo Augustino libro de Correption. & grat. capite 11. D. Thoma 1. parte, quæstione 100. articulo primo & secundo. Probatur, quia amissa gratia amittitur status ille secundum ordinariam legem, sed per naturæ lapsum amissa est gratia, vt constat: ergo amittitur etiam status naturæ integræ, & originalis iustitiæ. Maior constat ex dictis, quia ostensum est, gratiam fuisse fundamentum iustitiæ originalis, & integritatis naturæ; ablato autem fundamento, ruunt reliqua, quæ super illud ædificata sunt. Vnde quoad integritatem naturæ est optima congruentia, quia qui deserit Deũ peccando, & non obediendo ei, iuste deseritur, vt caro, & portio inferior spiritui, ac parti superiori non obędiat: sed natura peccando amittit rectum ordinem ad Deum, neq; illi perfecte subijcitur: merito ergo amittit integritatem, & perfectam subiectionem sui appetitus inferioris ad superiorem, & ad rationẽ. Et inde etiam extenditur congruentia ad originalem iustitiam, tum quia hęc supponit naturæ integritatem, vt dixi, & ideo hac amissa, etiam illa perditur, tum etiam quia per peccatum fit homo reus pœnæ, & doloris, quæ repugnant cum statu originalis iustitiæ, vt etiam declaratum est.

Contra

Contra hoc vero est vulgaris obiectio, quia Eua peccando non statim amisit originalem iustitiam: imo in illa iam lapsa mansit naturæ integritas, & originalis iustitia. Probatur, quia illa peccauit priusquam Adam: & tamen in illo tempore intermedio inter suum, & peccatum Adæ non sensit concupiscentiam, nec erubuit, quod nuda esset, nec aperti sūt oculi eius, vt suam nuditatem videret: ergo signum est permansisse tunc in naturæ integritate. Et similiter non sensit calorem, vel frigus: vel aliam alterationem carnis passibilis: ergo signum est, etiam retinuisse iustitiam originalem, quia hi sunt effectus proprij talis doni, & status. Antecedens patet, quia si sensisset huiusmodi nouos effectus, euidenter agnouisset suum lapsum, & deceptionem, & non esset vltra progressa ad inuitandum virum. Propter hoc Abulens. in cap. 3. Genes. quæst. 6. & 7. & Catherin. opusc. de Peccat. origin. censent, personalem lapsum potuisse simul esse, & fuisse cum donis integræ naturę, & iustitiæ originalis seclusa gratia. Idem in re tenet Caietan. prima parte, quæst. 95. articulo 1. licet alijs verbis. Dixit enim Euam peccando ante Adam non statim amisisse iustitiam simpliciter, id est, totaliter, amisisse autem quoad aliquid. Quod non amplius explicat, significat autem amisisse quasi iure, & debito, quia statim metuit illam amittere, de facto tamen non statim illi ablatam esse, donec Adam peccauit.

11\. *Negatiua responsio.* Nihilominus magis placet sententia proposita, & consentaneè ad illam respondeo, Euam statim, ac peccauit, amisisse originalem iustitiam, & naturæ integritatem, ac subinde statim habuisse naturam læsam, sicut & lapsam. *Ad singula respondetur in forma.* Ad argumentum autem respondeo, non oportuisse, vt statim sentiret inordinatos motus naturæ lapsæ, quia non semper homo illos sentit aut experitur, quia vel non semper eorum occasiones sese offerunt, vel non vacat his attendere. Deinde dico, verisimile esse habuisse statim Euam aliquos motus appetitus sentientis magis inordinatos, quam integritas naturæ permitteret. Potuit enim statim sentire, & fortasse sensit voluptatem maiorem in aspectu cibi, maioremque illius concupiscentiam, prȩsertim quia iam per internam superbiā similitudinem Dei, & scientiam boni, & mali inordinate desiderauerat, nam hęc ipsa animi affectio appetitum etiam inferiorem magis inclinabat. Non tamen aduertebat Eua, hunc motum esse effectum lapsæ naturæ, quia vel quibus donis antea esset prædita, vel vnde illi motus prouenirent, ignorabat, vel certe quia de hoc non cogitauit, neque reflexe (vt sic dicam) ad motus attendit, vt eorum radicem inuestigaret. Et ob eandem causam potuit facile non erubescere, nec videre nuditatem suam prius, quam vir caderet, quia interiectum tempus breue fuit, & in eo solum de marito inuitando, & inducendo ad esum cibi cogitabat. Et optimum argumentum est, nam statim experiri potuit, se esse deceptam à serpente, quia nullam scientiam boni, vel mali per esum cibi adepta est, & tamen id non considerauit, sed solum ad virum se conuertit, & de illo inuitando sollicita fuit.

CAPVT VII.

Vtrùm homo in statu naturæ lapsæ careat libertate, quam in sua pura natura haberet?

1\. *Quæstio explicatur quæ contra hæreticos procedit duntaxat.* QVæstiones in hoc, & sequenti capite tractandæ ad explicandas vires liberi arbitrij in homine lapso necessariæ sunt, quod in libro secundo fuse tractaturi sumus, & ideo in præsenti illas præmittimus. Potest autem voluntas hominis lapsi comparari, & ad voluntatem hominis in statu innocentiæ, seu integræ naturæ, & ad statum puræ naturæ. Item potest fieri comparatio, vel in absoluta libertate, vel in viribus, & perfectione eius: & hanc quidem posteriorem quæstionem cum Catholicis tractabimus, hic solum priorem cum hæreticis disputamus. Et ideo addidi in titulo quæstionis, an homo nunc careat libertate, quam in pura natura haberet: quia non inquiro de illa, quam in statu naturæ integræ natura habuit, id est, de perfecto statu libertatis sine vllo corporis grauamine, vel impedimento concupiscentiæ. Sic enim certum est ex dictis, & ex fidei principijs, hominem lapsum carere illis prærogatiuis (vt sic dicam) & viribus libertatis, quas in statu innocentiæ haberet, ac subinde vires liberi arbitrij ad operandum bonum debilitatas esse plurimum in humana natura per lapsum Adæ, & originale peccatum. *Error Pelag.* Solus enim Pelagius, & eius sectatores, qui peccatum originale negarunt, & Adamum in pura natura creatum esse asserunt, consequenter etiam dixerunt, nullo modo fuisse debilitatas in posteris Adæ vires ad operandum bonum, vt capite 12. dicam, & constat ex Augustino lib. de Natur. & grat. cap. 19. vbi errorem illum impugnans ex illo Psalm. 40. *Domine miserere mei, sana animam meam, quia peccaui tibi*, ait, *Quid sanatur, si nihil est vulneratum, nihil sauciatum, nihil debilitatum, atque vitiatum?* Et hic error Pelagij damnatus est in Concil. Arausic. cap. 1. Trid. sess. 5. decreto de Peccat. origin. Valent. cap. 6. sequiturque ex principio fidei, quod peccatum originale transfunditur ad posteros, per illud enim peccatum natura infirmior facta est, & consequenter imbecillior, vt rectè dixit Chrys. homil. 30. ad Popul. iuxta verbum Christi Matth. 9. *Non est opus valentibus medico, sed malè habentibus*, quod explicans addit, *non veni vocare iustos, sed peccatores*. Solum ergo superest quæstio de substantia, seu indifferentia libertatis, an manserit in homine lapso, saltem secundum intrinsecam rationem, secundum quam est naturalis homini, esset que in homine in pura natura.

2\. *Nouissimorū hæreticorum error, & prima eius mēs.* In hoc ergo puncto valde errant huius temporis hæretici. Nam Lutherani dicunt, per peccatum Adæ non solum diminutam fuisse, sed etiam omnino perditam naturalem hominis libertatem, præsertim ad operandum bonum. Quem errorem Caluinus, & alij sequuti sunt, vt late refert Bellarminus lib. 1. de statu primi hominis in principio, & latius in Præfat. ad libros de Gratia, & libero arbitrio. Duobus autem modis hæc sententia intelligi posset. Prior erit, si supponatur humana natura ex vi suæ essentiæ, & facultatum naturalium non habere libertatem, recepisse autem illam per dona status innocentiæ, & ideo amittendo illa dona per peccatum, etiam libertatem amisisse. Iuxta quam intelligentiam non sequeretur, hominem per peccatum factum esse deterioris conditionis quoad libertatem, quam esset in natura pura, sed potius redijsse ad naturalem conditionem, quam ex se haberet, si per iustitiam non fuisset in paradiso immutatus. Veruntamen non est hic sensus hæreticorum, vt ex his plane constat, quæ idem author refert, & supra attigimus: nam illi potius sentiunt hominem in sua creatione in pura natura fuisse conditum, vnde cum dicant, fuisse tunc liberum, aperte concedunt libertatem esse proprietatem naturalem hominis non lapsi. *Exploditur.* Deinde illa positio in illo sensu repugnantiam inuoluit. Quî enim fieri potest, vt animal natura sua non liberum, per dona superaddita fiat liberum? Profecto non minus id repugnat, quam animal natura sua irrationale fieri ratione vtens per dona superaddita, vel quam brutum eleuari ad libere operandum. Et præterea contra suppositionem illam superest tota disputatio pro naturali, & intrinseca hominis libertate, quæ hic tractanda non est sed supponenda, tanquam omnibus nota.

3\. *Mens secunda secundi erroris ab hæreticis intenta improbatur.* Alius igitur modus asserendi errorem illum, & fortasse ab hæreticis intentus est, hominem natura sua esse liberum, & ita fuisse conditum, & peccando ami-

amisisse arbitrij libertatem naturalem. Iuxta quam propositionem aperte sequitur, in natura lapsa, non solum esse debiliores vires, quam in pura natura, sed etiam nullas esse ad opera humana, seu moralia efficienda, ne dum bona, quia sine libertate nullum est morale opus, neque homini imputari potest quidquid facit. Hic autem error damnatus est in Concilio Tridentin. sess. 6. capit. 5. & est non solum contra Sacram Scripturam, Patres omnes, & experientiam, & contra omnia, quibus libertas naturalis arbitrij ostendi solet, sed etiam contra euidentem rationem naturalem, qua facile ostendi potest, illam mutationem, vel transformationem, seu metamorphosim hominis per peccatum esse impossibilem. Quia duobus modis potest intelligi, hominem peccando amisisse liberum arbitrium, scilicet ab intrinseco, vel ab extrinseco.

4. *Primus modus amittendi libertatē impugnatur.*

Prior modus erit, si quis fingat, ipsas potentias hominis fuisse ita per peccatum intrinsece mutatas, vel debilitatas, seu impeditas, vt nec benè, nec liberè operari valeant. Quod sensisse Lutherum refert Stapleton. l. 2. de Corrupt. nat. cap. 3. Veruntamen talis immutatio potentiarum intelligi non potest, cum illæ naturaliter dimanent ab anima. Nisi quis forte asserat hominem peccando factum esse amentem ex aliqua læsione phantasiæ. Nam in anima secundum se non potest intelligi talis mutatio, quia nec substātia animæ, nec voluntas, nec intellectus diminui possunt in entitatibus suis, quæ indiuisibiles sunt, vt est per se clarum, & iterum statim ostendetur. Idemque est de potentiis sensuum internorum & externorum, si secundum suas substantias considerentur. Si ergo supponemus, homines post peccatum habere integros sensus, & organa illorum apta, & recte disposita ad suas operationes præstandas sine vlla læsione interna in organorum dispositione, & sine impedimēto extrinseco, intelligi non potest, quin talis homo lapsus ratione vtatur, sicut illa vti posset in pura natura, quia habet eandem virtutem connaturalem. Vnde consequenter fit, vt etiam vtatur libertate, quia hæc intrinsece sequitur ex vsu rationis, quatenus naturalis est homini: ergo non potuit homo intrinsece ita mutari, vt hanc libertatem amitteret, nisi per dementiam ex læsione organorum sensuū prouenientem, hanc autem fingere in homine lapso satis magna dementia esset, indigens magis sensu, & experientia, quam rationis discursu.

5. *Secundus errandi modus in tollenda libertate eiusq; appendices.*

Ab extrinseco autem posset amitti hæc libertas, si Deus statuisset, non relinquere hominem in manu consilij sui, nec præbere concursum aptum ad vsum libertatis, sed motionem ita impellentem, vt necessitatem illi inferat ad singulos actus. Et hoc videntur sentire Caluinus, & qui eum sequuntur. Nam hinc eo progrediuntur, vt Deum faciant omnium peccatorum authorem, & alia proferant absurda. Et ideo in hoc errore refutando immorari nunc non oportet, nam postea disputando de efficacia gratiæ id præstabimus, quantum pro præsenti materia necessarium est, & in opusc. de Auxilijs satis multa de hoc puncto diximus. Hic solum animaduertendum occurrit, etiam supposito illo errore, quod Deus ab extrinseco necessitatem inferret humanæ voluntati in singulis actibus illius, non recte dici, humanam naturam lapsam pati hanc necessitatem ratione peccati, aut in hoc esse deterioris conditionis, quam in puris naturalibus esset: quia eandem necessitatem extrinsecam in illa subitura esset. Probatur, quia si vera esset talis necessitas, ex efficacia diuinæ voluntatis, & ex dependentia voluntatis humanæ in omnibus actibus suis à motione diuinæ voluntatis proueniret, at hæc necessitas eadem esset in puris naturalibus, quia esset eadem dependentia: ergo.

Notabile.

6. *Libertas arbitrij per pec-*

Quocirca sicut fingi non potest, quod talis dependentia voluntatis humanæ à diuina in operando sit pœnalis, sed naturalis, & necessaria, etiam in statu integræ naturæ: ita cogitari non potest, quod ex hac parte amissa sit libertas arbitrij per peccatum. Vnde non solum respectu puræ naturæ, verum etiam nec respectu naturæ integræ inuenitur talis mutatio in natura lapsa. Fortasse tamen hæretici in hoc constituunt discrimen, quod licet in omni statu voluntas humana ex necessitate operetur propter diuinam motionem, nihilominus si esset pura, vel integra, semper determinaretur ex necessitate ad bonum. Per lapsum autem meruit necessitari semper ad peccandum, nisi propter Christum interdum necessitetur ad bonum. Sed neque mihi constat hanc fuisse mentem hæreticorum, neque aliud confert ad eorum excusationem. Nam præter errorem contra libertatem arbitrij, & contra Dei bonitatem, conuinci potest contradictionis, & falsitatis. Quia iuxta illum errorem voluntas humana in omni statu operatur cum necessitate ex motione Dei: ergo voluntas etiam Adami sic mota est, vt peccaret: ergo non ratione peccati necessitatem illam passa est, sed vt peccaret, cum adhuc esset innocens, mota est à Deo ad peccandum ex necessitate. Ergo falso fingitur & inconstanter, illam necessitatem ad malū esse pœnam peccati. Quod autem talis necessitas non sequatur ex dependentia voluntatis humanæ à diuina, & quod talis motio repugnet diuinæ sapientiæ, & bonitati, etiam in pœnā peccati, in sequentibus ostendetur, nam de hoc puncto plura in c. 17. dicemus.

cat. deperditur *Refutatio.*

7. *Quid in errorem hæreticos induxerit non apparet.*

Neque video, quid potuerit hos hæreticos in hunc errorem inducere, nisi spiritus contradicendi, & inducendi homines in desperationem virtutis. Nam alioqui error ille repugnat omni rationi naturali, ac morali philosophiæ: & non habet fundamentum, nec vestigium eius in Scriptura, sed potius illi euidēter repugnat. Nam de mutatione facta in natura humana per communem lapsum eius solum legimus Ecclesiastes 7. *Deus fecit hominem rectum, ipse autem se immiscuit multis quæstionibus*. Et ad Roman. 5. & 8. legimus, mortem introductam esse per peccatum, & idē de concupiscentia sumimus ex 6. & 7. ad Romanos. Ex his autem nulla apparenti ratione potest colligi amissio libertatis, vt per se patet, & Concilia, ac Patres docuerunt. Nihil ergo video, quod pro illo errore posset ita apparenter induci, vt speciali responsione indigeat.

8. *Obiectio ex Patribus.*

Posset tamen quis obijcere aliquos Patres dicentes per peccatum amisisse hominem similitudinem ad Deum, ratione cuius dicitur factus ad imaginem eius: nam hæc imago maxime in libertate arbitrij consistit: ergo amisit homo libertatem arbitrij. Primam propositionem affirmat Augustinus 6. Genes. ad liter. cap. 27. & 28. & lib. 83. qu. 67. & lib. contra Adimant. cap. 5. & Origen. hom. 1. in Genes. Posteriorem autem propositionem tradidit Damascenus lib. 2. cap. 12. & Bernard. tract. de libero arbitrio. Vnde Augustinus sæpe indicat, per peccatum Adæ amissam fuisse libertatem, nam lib. de Nat. & grat cap. 65. tractans locum Hieron. l. 2. contra Iouin. dicentis, Deū nos condidisse liberi arbitrij compotes, vt neque ad virtutem, neq; ad vitia necessitate trahamur, exponit Augustinus Hieronymum loqui de libero arbitr. quale fuit in homine à Deo condito, non quale relictum est per peccatum. Et in lib. Proposit. epistol. ad Rom. cap. 17. *Liberum (inquit) arbitrium perfecte fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium, vt non peccemus, sed tantum vt peccare nolimus*. Et lib. 14. de Ciuit. cap. 11. *Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, quando vitijs, peccatisq; non seruit. Tale datum est à Deo, quod amissum, nisi à quo potuit dari, non potest reddi*. Et est sententia 52. apud Prosperum. Quin etiam ad 5. obiectionem Vincent. dixit. *Liberum arbitrium libertatem, quam libertate perdidit, nisi Christo liberante, non recipit*. Multa etiam in hanc sententiam habet Fulgētius libro de Incarnat. & grat. capite decimo nono dicens. *Ex quo primus homo voluntarie naturam suam vitiauit,*

tiauit, & oppreßit infirmitas, nisi diuinæ gratiæ medicamento præuentum in vnoquoque homine sanetur, atque adiuuetur indesinenter liberum arbitrium, est quidem liberum, non tamen sanum, &c. Statim autem exponit esse liberum à iustitia, id est, carens illa, vnde inquit. *Quanto magis à bonitate, rectitudine, sanitate, iustitiaq; liberum, tanto magis malitiæ, peruersitatis, infirmitatis, atq; iniquitatis mortifera seruitute captiuum.* Et cætera, quæ in eãdem sententiam late prosequitur.

9. *Responsio.* Sed quod ad Origenem attinet, facile concedi posset in illa sententia errasse, hunc enim errorem in eo notauit Epiphanius in epistol. ad Ioannem Hierosolymitan. Episcopum, Augustinus autem ipse se explicuit libro primo Retract. capite vigesimo sexto, non ita id esse accipiendum, *quasi totum amiserit homo, quod haberet imaginis Dei*, quod magis explicans libro secundo, capite vigesimo quarto ait. *Non sic accipiendum est, quasi in eo* (vtique in homine) *nulla* (supple, imago) *remanserit, sed quod tam deformis, vt reformatione opus haberet.* Et ita sicut non amisit imaginem, ita nec liberum arbitrium, licet vires, & robur eius amiserit Et ita etiam posset exponi Origenes loco citato, nam verba eius sunt. *Ad huius* (id est, Verbi diuini) *imaginem factus est homo, & propterea Saluator noster, qui est imago Dei, misericordia motus pro homine, qui ad eius similitudinem factus fuerat, videns eum deposita sua imagine, maligni imaginem induisse, ipse imagine hominis assumpta, venit ad eum, &cat.* Dici enim potest homo *deposuisse imaginem Dei*, non quia illam destruxerit, sed quia illam deformauit.

10. Addi etiam potest, à multis distingui imaginem à similitudine: nam ad imaginem dicitur homo factus ratione intellectualis naturæ, & conuenientiæ cum Deo in gradu intellectuali, & consequenter in ratione, & libertate, vt communiter Patres exponunt. Similitudo autem refertur ad gratiam, per quam imago ipsa efficitur Deo similior, vt sensit Magister in 2. distinctione decima sexta & sumitur ex Dionysio 2. capite de Ecclesiastica Hierarchia in principio dicente, *Hoc omnes conamur, vt per gratiam similes Deo efficiamur.* Et Author libri de Ecclesiastic. dogma. capit. vltimo hoc significauit, cum dixit, *Similitudinem in moribus inueniri.* Sic ergo dici potest amisisse similitudinem Dei, quia gratiam amisit, & consequenter imaginem deformasse, priuando illam diuina forma, & aliis donis, quæ illam comitabantur. Ex quo habemus, hominem non amisisse libertatem, quam in pura natura haberet, sed amisisse supernaturales vires eius, quibus etiam in pura natura careret. Et hoc est, quod vno verbo dixit Prosper libro primo de Vocat. gent. capite septimo. *Cum homo spoliaretur, non voluntate, sed voluntatis sanitate priuatus est*: idem fere l. contr. Collat. c. 19.

11. *Solutio omnium Patrum.* Augustini autem sententia de libero arbitrio hominis post lapsum tam est clara, & sæpe ab ipso repetita, & solicite obseruata, vt impudentissimum sit, propter vnum, aut aliud verbum eius, illam velle obruere, ac peruertere. Id constat ex toto libro de Gratia, & liber. arbitrio, Epistola quadragesima sexta, & quadragesima septima, vt alia loca omittam. Cum ergo dicitur liberum arbitrium hominis lapsi ante gratiam non esse liberum, æquiuocatio est in voce, *liberum.* Aliquando enim opponitur seruituti, & hoc modo dicitur liberum arbitrium hominis lapsi non esse liberum sine gratia, quia est seruus peccati, vt loquitur Augustinus in vltimo loco. Et de eadem potest intelligi Prosper, & apertius Fulgentius. Hinc etiam liberum interdum opponitur necessitati peccandi, non in singulis actibus, sed absolute, & disiunctim, seu confuse, & hoc modo dicitur homo lapsus gratia destitutus, non esse liber vt nunquam peccet, & de hac necessitate loquitur Augustinus in prioribus locis: illa vero necessitas non excludit propriam libertatem indifferentiæ, quæ opponitur determinationi ad vnum in singulis actibus definitè sumptis, vt dicemus late in libro secundo. Hæc autem libertas indifferentiæ est, quæ constituit liberum arbitrium, vere liberum pro singulis actibus; & de hac nunquam Augustinus, vel alij Patres dixerunt, esse per peccatum amissam. Vnde Bernardus libro de Gratia, & libero arbitrio distinguens propriam libertatem à necessitate, & libertatem à seruitute peccati, dicit Christum venisse, vt nobis conferret hanc posteriorem libertatem, quam amiseramus peccando, non priorem, quæ per peccatum non amittitur, nec amitti potest: *Manet enim* (inquit) *libertas voluntatis, vbi est captiuitas mentis, tam plena quidem in malis, quam & in bonis, sed in bonis ordinatior.* Et infra: *Siue Dei simus, siue diaboli, non tamen similiter desinimus esse nostri. Manet enim libertas arbitrij, per quam manet, & causa meriti.* In sermone autem octuagesimo primo in Cantic. latius declarat, cum libertate naturali, quæ post peccatum mansit, contractam esse quandam necessitatem peccandi, nisi gratia subueniat, quia corpus, quod corrumpitur, aggrauat animam, &cæt. Et de hac necessitate loquitur, vt dixi, Augustinus. Sæpe etiam dicitur homo amisisse libertatem ad amandum super omnia Deum, & alia supernaturalis iustitiæ opera facienda, quia nimirum amisit ipsam iustitiam, quæ est principium talium operum, & factus est indignus omnibus donis eius, sine quibus illam operari non potest. Et ideo in eo statu non est liber ad tales actus, quia est impotens. Hæc autem libertas recuperatur per gratiam Christi quæ dat potestatem bene operandi, vt in discursu materiæ videbimus. Et hæc nunc sufficiant contra hæreticos.

CAPVT VIII.

Vtrum in statu naturæ lapsæ homo sit intrinsecè debilior ad operandum bonum, quàm esset in statu puræ naturæ?

SEquitur controuersia cum Catholicis, in qua fuit sententia Gregorij, naturam lapsam per peccatum factam esse magis propensam ad malum, debilioremque ad bonum, etiam morale, & naturæ consentaneum, quam esset in pura natura. Ita tenet Gregorius in 2. distinctione 30. quæstione 1. articulo secundo ad 3. Fundatur præcipue in illa communi sententia Theologorum, quam acceperunt ex Ambrosio libro septimo in Lucam, Augustino libro de Natura, & gratia capite septimo, Beda in capite decimo Lucæ, qui circa parabolam de illo, qui descendebat ab Hierusalem in Ierico, dicunt naturam humanam per peccatum fuisse spoliatam gratuitis, & vulneratam in naturalibus, quod non esset verum, nisi in viribus ipsis aliqua diminutio facta esset. Videturque hæc opinio originem ducere ex alia eiusdem authoris, & aliorum quorundam dicentium per originale peccatum imprimi homini quandam morbidam qualitatem. Nam si hoc verum est, mirum non erit, quod qualitas illa possit ad malum inclinare, & boni operationem difficiliorem reddere. Videtur autem interdum Augustinus ita loqui de languore, & mala qualitate hominis lapsi, vt patet ex libro 1. de Nuptijs capite 26. & lib. 6. contr. Iulianum cap. 7. 1. *Prima sententia.*

Hanc opinionem aliqui moderni Theologi tentant defendere, non quidem ex illo principio morbidæ qualitatis, sed ex alio. Asserunt n. humanæ naturæ vires ad bonũ morale, & naturale præstandum debiliores esse in natura lapsa, quam esset in pura natura, so- 2. *Recentiorũ sententia.*

ra, solum quia nunc est auersa à Deo, & verè in peccato, quod non haberet in pura natura. Ita tenet nouissime P. Didac. Aluar. in opere de Auxilijs libr. 6. disp. 45. & 47. dicitq; quamplurimos Thomistas illam sententiam docere, licet eos non referat. Tribuit etiam S. Thomæ 1. 2. quæst. 85. art. 1. quia dicit, naturalem inclinationem hominis ad bonum rationis, humanæ naturæ proportionatum, minui per peccatum. Probat primo ex Concilijs Arausic. & Trident. dicentibus, hominem per peccatum originale secundum animam, & corpus fuisse in deterius commutatum. Et ex Patribus asserentibus, fuisse non tantum gratuitis priuatum, sed etiam in naturalibus vulneratum. Quæ ait non intelligi sufficienter per comparationem ad vires hominis, quas habebat in statu innocentiæ ratione iustitiæ originalis, sed intelligenda necessario esse etiam comparatione puræ naturæ & virium eius, quia alias nullum vulnus in se suscepisset humana natura per peccatum, nec homo relictus esset semiuiuus, quia in pura natura nullum esset vulnus, nec homo in eo statu constitutus dici posset semiuiuus relictus, licet concupiscentiæ rebellionem haberet.

3. *Probatur 2. præfata sententia.* Secundo probat, quia peccatum diminuit naturalem inclinationem hominis ad bonum rationis, humanæ naturæ proportionatum: ergo idem fecit peccatum originale in nobis: ergo in hoc statu sunt vires arbitrij debiliores, quam in pura natura. Antecedens est D. Thomæ dicta qu. 85. artic. 1. & 2 & commune Theologorum ibi, & in 2. dist. 24. & 35. & videtur experientia hoc constare. Consequentia probatur, quia peccatum originale est verum peccatum, & ita non est minor ratio de illo, quam de alijs. *Declaratur consecutio.* Possumusque consecutionem illam ita declarare, quia si homo conditus in puris naturalibus postea peccaret debilior fieret post peccatum ad operandum bonum morale: quam antea fuisset, iuxta dictum axioma: sed ita homo nascitur nunc in peccato originali, sicut ille homo maneret tunc in peccato habituali, transacto áctuali: ergo.

4. *3. Probatio.* Tertio probat, quia per originale peccatum auersa est natura humana à suo vltimo fine, non tantum supernaturali, sed etiam naturali: ergo facta est debilior ad bene operandum. Antecedens probatur, quia homo ad supernaturalem gratiæ finem ordinatus, non potest auerti à Deo, vt fine gratiæ, seu supernaturali, quin auertatur consequenter ab eodem, vt est finis naturalis: nam oppositū inuoluit repugnantiam. Consequentia vero probatur, quia præcipua bonitas moralium operum pendet ex vltimo fine, tanquam à prima regula bene operandi, & ideo necesse est, vt voluntas auersa à tali fine debilior facta sit ad bene operandum, sicut intellectus male instructus circa prima principia, & quasi auersus ab illis, minus bene dispositus est ad discurrendum circa verum. Quarto probat inductione, quia homo in puris naturalibus posset diligere Deum, vt authorem, super omnia, saltem aliquo actu, vel momento, & vincere quamcunq; tentationem grauem modico tempore: homo autem lapsus hæc non potest: ergo signū est debiliorem esse factum.

5. *Communis & vera sententia.* Nihilominus communis, & vera sententia est, naturales vires hominis, vel liberi arbitrij quoad gradum, seu perfectionem, quam in statu puræ naturæ haberent, non fuisse diminutas in natura lapsa ex vi solius peccati originalis: sed solum quoad robur, & integritatem, quam à iustitia originali accipiebant. Hæc sine dubio est sententia D Thomæ, & communis antiquorum Theologorum, vt statim declarabo. Eam vero distinctius, quam cæteri explicauerunt Conradus, & Caiet 1. 2. q 85. art. 3 & q 109. art. 2. §. *Secundum dubium*, quos sequutus est Soto lib. 1. de Nat & grat. c. 13. & Medin. 1. 2. qu. 85. ar. 3. §. *Secundo infertur*, qui eam sumit ex D. Thoma ibi, additq; hanc esse veram, diuinamq; Theologiam, quam docent vniuersi Theologi Eandem optime docet Marsilius in 2. qu. 18. art. 1. Idem tenet Gregorius de Valent. 2 tom. disp. 6. quæstione 15. puncto 1. qui addit Scotum in 2. distinctione 29. quæst. vnic. in fine, & distinctione 33. quæstione 1. Gabriel in 2. distinctione 35. articulo 3. dubio 3. Durandus in 2. distinctione 20. quæstione 5. capite 2. & distinct. 30. quæst. 1. ar. 1. Isti autem authores in tantum hanc docent sententiam, in quantum dicunt, corruptionem, seu læsionem factam per peccatum originis in humana natura, tam quoad supernaturalia, quam quoad naturalia, non esse factam per ablationem alicuius perfectionis naturalis, nec per inductionem alicuius vitiosæ qualitatis, sed per ablationem donorum, quæ tam ad eleuandam dictā naturam ad supernaturalia, quam ad roborandam, & componendam illam in naturalibus diuinitus illi erant superaddita. Ex hoc enim principio satis clare infertur, vires, quas homo haberet in pura natura, non fuisse per peccatum diminutas. Et idem sentiunt Cardinalis Bellarminus libro 4. de Stat. primi hominis cap. 5. Albert. Pighi, controuers. 1. Vega libr. 2. in Trident. cap. 6. & 11. & lib. 3. in Triden. cap. 11. Ruard. art. 2. contra Luther. Driedo libro 1. de Grat. & liber. arbitr. cap. 3. p. 4. & tract 4. cap. 1. Episcopus Lucensis, Ferd. Vellozillo in aduertent. Theolog. qu. 9. ad 1. tom. D. Chrysost. 5.

Atque eodem modo sine dubio est hæc sententia D. Thomæ: nam 1. part. quæstion. 95. articul. 1. ait, naturalia mansisse in homine integra post peccatum, & in hoc æquiparat hominem angelis lapsis, de quibus dixit Dionysius capite 4. de Diuinis nominibus in eis naturalia mansisse integra post peccatum. Respódent, non dicere D. Thomam, naturalia mansisse integra quoad omnia, sed cum moderatione, scilicet, *quoad bonum primum naturæ, quod est esse, viuere, & intelligere.* Ita enim exponit Dionysium idem D. Thomas 1. 2. quæstion. 85. articul. 1. ad 1. At vero Diuus Thomas in citato loco 1. parte expresse loquitur de bono illo, quod consistebat in perfecta subiectione corporis ad animam, & inferioris appetitus ad superiorem, probatque non fuisse naturalem, quia alias permansisset post peccatum, iuxta sententiam Dionysij: ergo intelligit illam de omni bono naturæ. Idemque argumentum fieri potest de quocunque bono, in quo dicitur, natura humana diminuta per peccatum nimirum inferendo, non esse naturæ debitum, nam si fuisset, permansisset, iuxta regulam Dionysij. Et potest hic sensus illius regulæ confirmari; quia iuxta vsitatum loquendi modum in doctrina tradenda, indefinita loquutio sine vlla exceptione æquiualet vniuersali: alioqui ambiguus esset sermo, & voluntarijs tergiuersationibus expositus: Dionysius autem absolute dixit, naturalia mansisse integra post peccatum: ergo intellexit, tam de ipsa natura, quam de omnibus quę intrinsece fluunt ab ipsa natura, seu naturali vinculo sunt illi connexa. Et ita illud axioma intellexerunt, & sequuti sunt Scholastici communiter. Et pręterea non est maior ratio de vita ipsa, & vi intelligendi, quam de quacunque alia vi naturaliter operandi, vt in discursu monstrabimus. Nec Diuus Thomas aliam declarationem adhibuit in illa solutione ad 1. nam se remittit ad illud primum bonum naturæ, de quo in corpore articuli loquutus fuerat, sub quo dicit includi *principia naturæ, & proprietates, & potentias animæ, & alia huiusmodi.* Et præterea in eodem articulo primo, secundo & tertio declarat, corruptionem naturæ solum factam esse per ablationem donorum dantium naturæ integritatem, quam ex se non haberet, sicut mortalitas corporis etiam inducta est per solam iustitiæ originalis amissionem, & quæstione octuagesima septima, articulo septimo dicit hominem amisisse iustitiam originalem, *& suæ naturæ fuisse relictum.* Quid quæso, est, relictum esse suæ naturæ, nisi relictum esse cum omnibus viribus,

viribus, & perfectionibus, quas seclusa iustitia originali, humana natura ex se, seu ex naturali conditione postulat, & habere potest? Hæc autem omnia, & sola sunt, quæ homo in pura natura posset habere: ergo ex sententia D. Thom. in hoc est æqualitas inter hominem lapsum, & purum.

7. *Ex Concilio & PP. probatur assertio.* Vnde vlterius potest hæc veritas ex Concilijs, & Patribus eodem argumentandi modo probari. Vbique enim mutationem in Adamo, & in naturæ integritate per peccatum factam, & ad nos simul cum culpa per originem transfusam, positam fuisse docent in amissione illius doni naturæ humanæ, vltra omnem perfectionem ei debitam, additi, quo bene in se constituta, & ordinata, recte, ac constanter bonum posset operari. Ita exponit mutationem illam, seu vulnerationem naturæ, Concilium Tridentinum sessione quinta in decret. de Peccato originali dicens. *Primum hominem Adam, cum mandatum Domini in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, & iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.* Et inde concludit, incurrisse iram, & indignationem Dei, mortem, & captiuitatem sub potestate dæmonis, ac denique hoc modo *secundum corpus, & animam in deterius commutatum fuisse.* Tota ergo illa commutatio posita fuit in amissione sanctitatis, & iustitiæ, & perfectionum, quæ ab illis proueniebant, quibus omnibus etiam homo in puris naturalibus caruisset. Et hac ratione dixit optime Chrysostomus homilia de Cruce Domini, tomo tertio, hominem peccando priuatum esse donis, quibus antea ornatus fuerat, & relictum esse nudum. Vnde exponendo illud, *Adam vbi es?* ait, *Non quod ignoraret Deus, sed quia post persuasionem diaboli, qui ei promiserat Deitatem, & inuenit nuditatem, dicit ei, vbi es? Hoc est, de qua dignitate ad quale dedecus deductus es? Quia manducasti de ligno scientiæ boni, & mali, remansisti homo*, vtique nudus, seu nudatus propter præuaricationem, vt statim subiungit. Et sic etiam homilia decima sexta in Genes. *Cognouerunt*, ait, *quod nudi essent. Nudati propter peccatum supernæ gratiæ amictu, & sensibilis suæ spoliationis sensum acceperunt.* Idem homilia decima septima late. Et Ambrosius libro secundo de Iacob, & vita beat. capite quinto dixit, fuisse Adam spoliatum, atque ita fuisse nudum inuentum. Idem libro de Elia, & ieiun. capite quarto, & de Isaac, & anima capite quinto. Augustinus libro nono Genes. ad liter. capite decimo, & libro vndecimo capite trigesimo primo, vbi etiam per ablationem, & desertionem diuinæ gratiæ explicat defectum lapsæ naturæ. Et Prosper contra Collat. capite decimo nono. *Natura humana* (inquit) *in prima præuaricatione nec substantiam amisit, nec voluntatem, sed lumen, & decorem virtutum quibus fraude inuidentis exuta est.*

8. *Ratio cōclusionis.* Tandem probatur hæc sententia ratione. Prima sit, quia intrinseca diminutio perfectionis, aut virium alicuius rei, vel naturæ, aut potentiæ solum potest duobus modis fieri. Vnus est per subtractionem alicuius realis, ac physicæ perfectionis talis naturæ, siue illa sit ablatio integra alicuius qualitatis, siue remissio, siue nimia intensio per quam ægritudo fiat, seu similis conuenientis dispositionis aut temperamenti dissolutio. Alter modus esse potest per additionem alicuius habitus, vel qualitatis disconuenientis naturæ, inclinantis illam ad malum eius, vel quid simile: in homine autem lapso, neutrum horum reperitur, comparatione facta ad hominem in puris naturalibus: ergo nullo modo habet diminutas vires ad bene operandum, magis, quam essent in homine puro. Maior traditur à Diuo Thoma prima parte, quæstione quadragesima octaua, articulo quarto, in corp. & ad 3. & 1. 2. quæstione octuagesima quinta, articulo primo & secundo, vbi duobus tantum modis ait, posse peccatum diminuere bonum naturæ, scilicet, per subtractionem, & per appositionem. Et per se videtur euidens, non posse vltra hos modos alium realis mutationis cogitari, quia sunt immediate oppositi, cum omnis mutatio, aut positiua, aut priuatiua, seu ablatiua necessario futura sit. Vnde fit aliquem ex illis necessarium esse, vt vires minuantur, quia intelligi non potest, vt natura vires amittat, vel in totum, vel in partem, sine aliqua sui mutatione. Et ideo merito docuerunt Concilia, Adamum peccando in deterius fuisse commutatum, vt Concilium Tridentinum sessione quinta dixit. Deinde quia vires illæ reales sunt, & physicæ: nam est realis potestas operandi, vel resistendi contrario, ideo diminutio illarum etiam fieri debet per mutationem physicam, & realem: ergo per subtractionem, vel alicuius rei, vel realis modi, vt intensionis vel realis proportionis, ac perfectionis: ergo sine aliqua huiusmodi mutatione non potest intelligi diminutio virium bene operandi.

Probantur iam singulæ partes minoris propositionis. Et primo per peccatum non esse factam in homine diminutionem per subtractionem alicuius perfectionis, quæ in puris naturalibus in eo inuenitur, facile ostendi potest. Quia nec substantia animæ, nec intellectus, nec voluntas, nec aliæ facultates naturales per subtractionem diminui possunt in seipsis, quia indiuisibiles sunt, & remitti nō possunt. Nec etiam fieri potest in aliqua forma intrinsece eis inhærente, quia in puris naturalibus nulla talis forma est in substantia animæ, vel eius potentijs, nam de intellectu dixit Aristoteles, esse tanquam tabulam rasam, & idem est cum proportione de cæteris. Et ideo licet ab homine propter peccatum subtractæ fuerint multæ formæ accidentales perficientes, & ornantes animam, & potentias eius, illa subtractio non fuit diminutio in his, quæ ad statum puræ naturæ, sed ad statum gratiæ, & innocentiæ pertinerent. Deinde neque corpus in suo temperamento, aut organis sensuum, vel aliarum virium naturalium ex vi solius peccati originalis alterationem aliquam passum est, per quam vires eius ad aliquid operandum diminutæ fuerint, vel immutatæ in debita proportione, & dispositione accommodata ad operandum eo modo, quo pura natura postulat. Quia licet corpus hominis factum mortale sit, & consequenter etiam suo modo alterabile sit effectum, tamen ipsum peccatum per se non habet vim ad talem alterationem in corpore efficiendam, vt est per se notum, & statim in simili puncto declarabitur. 9. *Diminutio in natura humana per peccatum in aliqua natu rali perfecti one facta nō fuit.*

10. *Deus neque etiam nequam spiritus relatam diminutionē fecit.* Nec probabiliter cogitari potest, Deum ipsum, vel per se, vel per angelos malos talem mutationem in Adamo in pœnam peccati effecisse, & quotidie facere in hominibus ex Adamo nascentibus, hoc enim nec in Scriptura, nec in doctrina Ecclesiæ habet fundamentum, nec ratione aliqua probabili ostendi potest: & ideo nec ab aliquo assertum scio, & si temere dicatur, contemnendum est. Vnde hic est verus sensus illius axiomatis, quod naturalia manserūt integra post peccatum, vtiq; quoad omnes naturales facultates, perfectiones, dispositiones, ac proprietates corporis, & animæ, quas natura humana spectata in sua pura essentia continet formaliter, vel per naturalem emanationem ab illa profluunt, vel tanquam præuiæ dispositiones tali naturæ conuenientes necessario supponuntur, & per generalem cursum causarum cum diuino concursu fieri solent. Nam hæc etiam Deus lege ordinaria non immutat propter peccatum originale, sed *solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super iustos, & iniustos.* Constat igitur in natura lapsa non fuisse diminutas vires naturales ad operandum bonum per subtractionem alicuius physicæ, seu realis perfectio-

perfectionis, quæ ad puram naturam pertineat.

11. *Qualitas facultates naturales minuens addita minime est.*

Deinde probatur altera pars Minoris, nimirum, diminutionem hanc non esse factam per additionẽ alicuius qualitatis, vel entitatis positiuæ, quia nec fingi potest qualis sit, nec vnde proueniat, seu quam habeat causam efficientem extra Deum. Quia nec ex natura intrinsece nascitur, vt discursus in præcedenti puncto factus probat. Neque peccatum illud actuale, quod fuit in Adamo, potest esse causa physica talis qualitatis, quia iam præterijt, & nunquam habuit illam virtutem, vt per se constat. Neque etiam nascitur ex peccato originali, prout existit in vnoquoque homine, quia illud peccatum non est res positiua, sed mera priuatio. Vnde illa opinio de qualitate morbida, vt impossibilis, incredibilisque, ac sine fundamento ficta, antiquata est, & ab omnibus relicta. Quia si illa qualitas credebatur esse ipsum peccatum originale, talis opinatio necessario faciebat Deum authorem peccati, præter alia absurda, quæ inde inferri facile possunt. Si vero fingatur vt pœna peccati, effectio illius nulli causæ creatæ attribui potest, vt dixi: nihil enim est, vel extra hominem, vel in homine, quod possit esse principium efficiens illam positiuam entitatem, quam nunc impugnamus. Neque etiam ipsi Deo attribui potest, tum quia nullo fundamento Scripturæ, vel Patrum hoc nititur, tum etiam quia non solet Deus propter alia peccata tales qualitates infundere: tum denique, quia talis effectus non est consentaneus diuinæ Sapientiæ, & bonitati. Probatur hoc vltimum, quia talis qualitas non posset esse, nisi prauus habitus inclinans ad malum (quid enim aliud excogitari potest?) infundere autem huiusmodi habitus, non est bonitatis Dei, qui *intentator malorum est*. Et hic possunt applicari testimonia Sanctorum dicentium, Deum non operari positiue, & directe ad hominum obdurationem, seu excæcationem, sed tantum permissiue, negando aliqua dona sua, vt in libro secundo de Auxilijs late tractaui. Denique propter hanc causam dixerunt Theologi supra allegati, hominem lapsum, & constitutum in pura natura solum differre, vt nudum, & spoliatum, seu per modum negationis, & priuationis, quia in re ipsa eandem naturam vterque habet, & sub carentia eorundem donorum gratuitorum, sed hæc carentia in pura natura fuisset mera, & perpetua negatio, in natura vero lapsa est priuatio donorũ, quæ aliquando habuit hæc natura in suo capite.

12. *Obiectio.*

Ad hanc rationem responderi potest, iuxta fundamentum prioris sententiæ, vires hominis lapsi fuisse diminutas non tantum per subtractionem donorũ, sed etiam per additionem quandam, non alicuius rei physicæ; sed per additionem ipsiusmet peccati quoad culpam, quia ipsum peccatum per se sufficit difficiliorem reddere operationem virtutis, & ita diminuit vires ad operandum bonum, & vitandum malum, impedimentum quoddam apponendo. Sed hoc facile improbatur, primo, quia peccatum originale nihil positiuum est, sed mera priuatio, quoad formalem rationem culpæ, vt constat ex Diuo Thoma 1. 2. quæstione 82. articulo tertio, & ex ijs, quæ ibi tractantur, ergo additio talis culpæ non est additio alicuius rei, sed potius ablatio. Nec etiam illa priuatio potest formaliter diminuere naturales vires operandi, quia nihil naturale subtrahit, sed tantum gratiam, & iustitiam, ergo propter solam additionem talis culpæ non potuerunt diminui vires naturales magis, quam futuræ essent in pura natura.

Soluitur 1.

Soluitur 2. Secundo, peccatum originale in sola auersione à Deo consistit, & non addit conuersionem ad bonum cõmutabile, sicut peccatum actuale, vt expresse tradit D. Thomas q. 5. de Malo art. 2. & q. 24. de Veri. art. 12. ad 2. & suo loco ostendendum est. Ergo per se, ac formaliter non auget difficultatem bene operandi intra ordinem naturæ, quia nec minuit inclinationem ad bonum honestum, cum non minuat potentias ipsas in se, nec auget inclinationem ad contrarium, quia hæc non augetur, nisi per conuersionem positiuam ad aliquod bonum inferius, & commutabile. Vnde etiam de peccato actuali dixit D. Thomas supra dicta quæstione 85. non minuere bonum naturæ per solam priuationem, sed addendo aliquam inclinationem virtuti contrariam, quando, scilicet, aliquem habitum inducit. Et similiter peccatum omissionis, si esset purum, non minueret bonum naturæ quoad vires operandi, sed in tantum minuit, in quãtum includit aliquem actum, qui male afficit potentiam: ergo peccatum originale, quod nec actum in nobis includit, nec voluntatem conuertit ad creaturas magis, quam ex natura sua esset, non potest per se solum minuere vires naturales, aut difficiliorem reddere operationem virtutis, quam in pura natura futura esset.

Denique peccatum etiam mortale actuale, si nihil positiuum post se relinqueret, non redderet difficiliorem operationem virtutis. Explicatur in exemplo supra posito de homine creato in puris naturalibus, & postea semel tantum peccante mortaliter. 13. *Exemplo declaratur, & probatur.* Nam si transacto illo peccato, nullum habitum in voluntate, vel in appetitu, nullamve prauam dispositionem positiuam relinqueret, neque in intellectu, vel phantasia aliquam speciem, vel memoriam peccati præteriti, quæ posset postea affectum excitare, nullo modo per illud peccatum semel commissum, naturæ bonum quoad vires operandi bonum naturale minueretur, vel difficilius redderetur, quia peccatum præteritum, si nullam prauam dispositionem reliquit, non potest obstare aliquid, neque impedimentum apponere. Nec satis est, quod relinquat maculam, vel reatum, vel auersionem habitualem. Nã hæc omnia moralia tantum sunt, per quandam habitudinem rationis, seu moralem ad peccatum cõmissum, & non retractatum, illa autem moralitas nõ minuit physicas vires operandi, nec impedimentum aut difficultatem per se potest afferre, quia neque est actiua, neq; inclinat aliquo modo ad opus, dum habitum, vel dispositionem realem post se non relinquit.

Vltimo argumentor in hunc modum, quia omnis difficultas interna bene operandi ex peccato originali suborta, prouenit, vel ex ignorantia intellectus, vel ex concupiscentia fomitis, vel ex corporis mortalitate, seu corruptibilitate, sed hæc tria non sunt maiora in natura lapsa, quam essent in pura natura, licet diuersam originem in hoc statu habeant, quam in illo. 14. *Altera ratione proposita conclusio probatur.* Ergo nec difficultas bene operandi est maior, sed solum erit ex diuersa radice, & sub distincta ratione. Maior clara est ex doctrina D. Thomæ, 1. 2. quæstione octuagesima quinta, articulo tertio, & ex præsenti discursu magis constabit. Minor probatur quoad singulas partes, & primo de ignorantia, quia per peccatum originale nulla ignorantia prauæ dispositionis in nos transfunditur, sed sola ignorantia negationis, & priuationis, quatenus nascitur sine fide, & sine vllo habitu per se, vel per accidens infuso, & sine vlla specie, vel principio cognoscendi præter nudam potentiam intelligendi, eandem autem ignorantiam, vel nescientiam haberet homo creatus in puris naturalibus: ergo in hoc est æqualitas. Eademque considerari potest ex parte sensuum, vel obiectorum, quatenus ex illis cognitionẽ, & scientiam sumimus: nam in vtroque statu esset eadem sensuum dispositio, idemque obiectorum sensibilium influxus: ergo in his omnibus non est maior causa ignorationis, vel erroris in vno statu, quàm in alio. Secundo de concupiscentia idem facile probatur, quia nunc per peccatum originale solum ablati sunt omnes habitus, & omnia Dei auxilia, quibus appetitus sensitiuus, vel continebatur, ne rationem præueniret, vel confortabatur per maiorem inclinationem

tionem ad bonum honestum additam potentiæ per habitus virtutum, & donorum, sine quibus nunc cõcipimur: ipsa vero facultas appetitus, siue irascibilis, siue concupiscibilis in se immutata non est, nec intẽsior, aut remissior facta, neque illi sunt additi aliqui habitus praui, vel augentes inclinationem ad sensibilia, vt probant rationes supra generaliter factæ de additione positiua: & supponunt omnes Theologi supra allegati, & specialiter D. Thomas quæst. 4. de Malo artic. 2. præsertim ad 4. At vero in pura natura idem esset appetitus sensitiuus, eademq; carentia donorum omnium, ac subinde eadem inclinatio ad sẽsibilia obiecta, idemq; modus naturaliter operandi, & præueniendi rationem per motionem talium obiectorum, à quibus humana cognitio in vtroque statu incipit: ergo neque ex hac parte maior esse potest difficultas in vtroque statu, neq; maior rebellio carnis ad spiritum, si respectu eiusdem personæ habentis eandem complexionem, seu idem temperamentum fiat comparatio, & nulla in vtroq; supponatur consuetudo, vel æqualis. Denique idem fieri potest discursus de corporis mortalitate, vel passibilitate. Nã hæc sine dubio non est maior in lapsa natura, quam esset in pura: quia in vtroque statu est eadem compositio corporis humani ex inferiori materia contrarijs qualitatibus affecta, & ex partibus Etherogenijs, & interno calore agente in humidum, &c. ex quibus mortalitas, & passibilitas corporis proueniunt: & in neutro statu habet, vel maiorem causam corruptionis, vel maiorem resistentiam, aut defensionem à contrarijs. Ergo ex nullo istorum capitum potest esse maior difficultas, vel minor facultas operandi bonũ in statu naturæ lapsæ, quam in puris naturalibus inueniretur.

15. *Euasio.* Dicet aliquis, non solum ex his capitibus prouenire difficultatem operandi studiose, sed etiam ex intrinseco defectu ipsius voluntatis, vt libera est. Dicit enim Concilium Arausic. capit. 1. animæ libertatem læsam fuisse in homine per peccatum primi parentis, & damnat dicentes illæsam permansisse, & capit. 25. dicitur, *liberum arbitrium fuisse viribus attenuatum, & inclinatum.* Quod etiam tradit Tridentinum sess. 6. cap. 1. Igitur ipsa læsio liberi arbitrij per se sufficit ad minuendas vires bene operandi: licet in alijs tribus nõ sit maior læsio, quam esset in pura natura. *Præcluditur.* Sed contra hoc est, quia præter formalem culpam, quæ inest animæ, quod ad vires operandi attinet, non magis fuit per peccatum vulnerata voluntas, quam intellectus, vel appetitus, proportione seruata per comparationem ad vniuscuiusque facultatis obiectum, & actus: omnes enim vulneratæ fuerunt per solam subtractionem originalis iustitiæ, iuxta doctrinam D. Thom. 1. 2. quæstion. 85. articulo 3. & probant rationes supra factæ. Quocirca libertas voluntatis non aliter læsa est intrinsece circa boni operationem: nisi quia fuit priuata charitate, & virtutibus inclinantibus ad bonũ: ex parte item intellectus diminuta est libertas, quasi in radice, quatenus mens hominis priuata est sapientiâ, & prudentia, ex accidenti autem læsa est libertas ex parte concupiscentiæ, quæ sibi relicta, & ablato freno iustitiæ, difficiliorem multo reddidit vsum libertatis ad resistẽdum malo, & sequendum bonum.

Læsio libertatis respectu naturæ integræ & nõ puræ naturæ. Tota autem hæc læsio libertatis est per comparationem ad naturam integram, & iustitia vestitam, non vero per comparationem ad naturam puram, & nudam. Eandem enim carentiam perfectionis haberet illa natura in intellectu, & voluntate, & eandem effrænatam concupiscentiam, quam nunc habet lapsa natura. Ergo neq; propter illam læsionem libertatis potest esse discrimen inter vtrumq; statũ. Quod amplius respondendo ad argumenta aliarum opinionũ, confirmabitur.

16. *Ficta super-additur qualitas.* Igitur ad Gregorij fundamentum quatenus in secunda opinione repetitur, statim respondebimus: quatenus vero innititur in positione morbidæ qualitatis, vel alicuius habitus praui superadditi potentijs animi, iam responsum est, fictam esse, & improbabilem opinionem illam, nec Diuus Augustinus in locis ibi allegatis aliquid de tali qualitate docuit, sed ipsam originalem culpam animi vitium appellat, & interdum ipsam potentiarum deordinationem vocat animi infirmitatem, & effrænem concupiscentiam, ac motus eius, noxiam qualitatem, & languorem animi appellat, vt constat ex libro decimoquarto de Ciuit. cap. 19.

Ad fundamenta vero secundæ opinionis dico imprimis, immerito sententiam illam tribui Diuo Thomæ, cum non solum ex alijs locis, quę allegauimus, sed etiam ex illo eodem, in quo pro illa opinione citatur, contrarium facile ostendi possit. Nam inprimis in illo articulo primo, quæstione octuagesima quinta, 1. 2. non tractat in particulari de peccato originali sed in genere de peccato quærit, an diminuat bonum naturæ? Distinguit autem triplex bonum naturæ, quæ sunt, natura ipsa, & proprietates, quibus constituitur: inclinatio ad virtutem, & donum iustitię originalis, quatenus perficiebat naturam. Et de primo negat diminui per aliquod peccatum, de vltimo affirmat tolli omnino per peccatum primi parentis. De medio verò, seu inclinatione virtutis ait, diminui per peccatum, quod statim explicat de peccato actuali, dicens, *per actus enim humanos fit inclinatio ad similes actus, &c.* quæ ratio solum in peccato actuali locum habet. Neque enim peccatum originale aliquem actum humanum includit, neque aliquis dicet, peccatum originale inducere inclinationem ad similes actus, vt inque peccato actuali Adæ. cum nec filij Adæ illum actum, vel similes exerceant, neque habitum aliquem per peccatum originale acquirant. 17. *D. Thomæ inique opposita opinio tribuitur.*

Imo nec de peccato actuali vtcunque spectato, D. Thomas loquitur, sed quatenus potest inducere habitum ad similes actus inclinantem, vt ex citatis verbis constat; & aperte ipse declarat in solutione ad 3. dicens, per peccatum diminui bonum naturæ quatenus per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic operante, *vt supra* (inquit) *dictum est cum de generatione habituum ageretur.* Et apertissime in solution. ad 4. dicit *peccatum diminuere bonum naturæ formaliter, in quantum pertinet ad ordinationem actus sed quantum ad inordinationem agentis* (inquit) *oportet dicere, quod talis inordinatio causatur per hoc, quod in actibus animæ est aliquid actiuum, & aliquid passiuum, &c.* Non potest autem dici, in peccato originali esse aliquid actiuum, cum sit mera priuatio quasi habitualis, ergo non potest diminuere bonum naturæ, quantum ad inordinationem agentis, illud minus potens, vel habile reddendo ad naturale bonum operandũ. Et eodem modo explicat hanc diminutionem in articulo secundo, & in tertio, vbi in solutione ad primũ specialiter, ait, malitiam, quæ numeratur inter vulnera ex peccato inducta, *Non sumi pro ipso peccato* (vtique formaliter) *sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum secundum quod dicitur Genes. 6. Proni sunt sensus hominum ad malum ab adolescentia sua* Quæ pronitas non est, nisi concupiscentiæ, vel etiam voluntatis, prout natura sua inclinatur etiam ad sequendum appetitum, quæ inclinatio pronior relicta est per peccatum non per additionem, sed per subtractionem, vt supra dictum est; & in eodem art. D. Thom. docet, dicens, in tantum naturam esse vulneratam, in quantum fuit iustitia destituta, nam *ipsa* (inquit) *destitutio vulneratio dicitur naturæ.* 18. *Angelicus Doctor amplius explicatur.*

Et per hæc verba Diui Thomæ satisfit primæ probationi ex Concilijs, & Patribus desumptæ, quatenus dicunt, fuisse hominem vulneratum, etiam in naturalibus, & debiliorem factum in corpore, & animo: vtrumque enim est verum ratione illius destitutionis, seu ablationis iustitiæ, quam dixit Diuus Thomas esse vulnerationem naturæ. Et ratio metapho- 19. *Concilia & Patres explicantur l'qui de destitutione iustitiæ originalis.*

metaphoræ est clara ex dictis: nam iustitia originalis pacem, & vnionem inter appetitus hominis constituebat, quæ vnio per peccatum dissoluta est, ablata iustitia, & ita factum est vulnus in natura, sicut fit in corpore per dissolutionem continui. Atque eodem modo fuit læsus homo in naturalibus, non quia donum amissum fuerat naturale, sed quia naturalem defectum auferebat, seu illi subueniebat. Item eodẽ modo fuit liberum arbitrium læsum, vel extenuatũ, & totus homo secundum corpus, & animam in deterius commutatus, quia in vtraque parte, & potentijs eius vulneratus est.

20. *Metaphoricæ locutiones explicantur, vulneratus, semiuiuus, &c.* Ad instantiam autem, quæ fiebat, quia in pura natura non esset vulnus, nec homo esset semiuiuus relictus, respondetur de his vocibus metaphoricis ita loquendum esse, sicut Theologi loquuntur de illis, *nudus*, vel *nudatus*, *priuatus*, vel *non habens*. Nam homo in statu puræ naturæ eandem carentiam indumenti iustitiæ, quam habet nunc homo lapsus, haberet, ac subinde eandem nuditatem: quia vero in statu puræ naturæ illam semper habuisset, non diceretur nudatus, sed nudus, nunc autem dicitur nudatus, quia fuit aliquando vestitus. Et similiter nunc dicitur priuatus, tum propter eandem rationem, tum etiam, quia censetur habere proximam capacitatem illius iustitiæ iuxta diuinæ prouidentiæ institutionem: in pura vero natura solum dici posset carere, vel non habere iustitiam, quasi per simplicem negationem, & remotam capacitatem. *Quid vulnus & vulneratio.* Sic etiam tunc eandem quidem dissolutionem, seu diuisionem inter appetitus haberet, illa vero non habuisset rationem vulneris, quia nunquam habuit contrariam vnionem, & quasi copulationem: vulnus autem dicit proprie relationem ad præcedentem vnionem. Nam significat terminum vulnerationis, vulneratio autem non fit, nisi per actionem, qua dissoluuntur, quæ prius vnita fuerant. Et eadem ratio est de metaphora semiuiui. Nam propter vulnera dicitur homo sauciatus, *& semiuiuus relictus*, quia etiam vox illa, *relictus*, declarat, prius habuisse hominem pleniorem, & saniorem vitam, quam per culpam, & subsequentia vulnera ita perdidit, vt semiuiuus relictus esse dicatur, quod nõ haberet locum in homine creato in puris naturalibus quia nec in illo præcessisset illa vitæ perfectio, neque peccatum ex vi illius status. Quod manifeste constat in corporis mortalitate, quæ certe non est maior in natura lapsa, quam in pura, & tamen nunc habet rationem vulneris, & ratione illius potest dici homo semiuiuus relictus, etiam in corporali vita, quia vt dixit Gregorius, vita sub tali corruptionis onere mors est potius dicenda, quam vita: in pura autem natura, nec haberet rationem vulneris, nec dici posset homo propter inflictas plagas semiuiuus esse relictus, sed esse creatus semiuiuus, vel quid simile.

21. *Satisfit secundæ probationi.* Ad secundam probationem iam dictum est, peccatum actuale minuere bonum naturæ, etiam puræ, per additionem praui habitus, vel dispositionis, & non alio modo, & inde potius conuinci, peccatum originale solum, seu per seipsum non posse talem diminutionem efficere, & ita est, declaratione ibi facta recte perpensa, vt iam illam etiam expendimus, contrarium concluditur. *Probationi tertiæ respondetur.* Ad tertiam probationem dico inprimis, valde probabile esse, peccatum originale contractum ex Adamo, sicut non conuertit hominẽ ad bonum commutabile, iuxta sententiam D. Thomæ, ita nec auertere à bono incommutabili, vt est finis naturalis, quia hæc auersio non potest fieri per puram priuationem, sed per contrariam conuersionẽ. Et ita non procedit argumentum, quia dicitur peccatum originale solum auertere à Deo fine supernaturali, & ita non minuere naturalia, quantum ad id, quod ex se habent, sed solum quoad perfectionem, quæ ex conuersione ad Deum finem supernaturalem & dona gratuita, quæ ratione illius dabantur, illis adiungebatur. Vt vero ab hac disputatione nunc ab strahamus, dato Antecedenti, scilicet, quod peccatum originale auertat etiam à fine naturali, negatur consequentia, quia illa auersio non est aliqua forma physica, nec priuatio realis alicuius perfectionis, cõnaturalis naturæ, sed est vel quædam relatio ad præcedentem actum prauum, vel moralis quædam habitudo, & quasi denominatio ab illo, quæ moralitas licet hominem reddat inuisum Deo, & odio dignum, non tamen auget, vel minuit per se inclinationem ad bonum, vel malum, sed solum quatenus habitum, vel realem aliquam dispositionem relinquit, vt satis explicatum est. *Deinde respondetur.* Ad vltimam probationem negatur antecedens, quia in eo assumitur quod probandum erat: vnde dicimus, vel in vtroque statu posse hominem actum dilectionis elicere, & graui tentationi ad breue tempus resistere, vel in neutro posse: quid autẽ horum verius sit, in sequenti libro disputabitur. *Tandem respond. iur.*

CAPVT IX.

Vtrùm in statu naturæ lapsæ debilior sit homo ad bonum operandum, quam in pura natura, saltem ob causas extrinsecas?

PRæter intrinsecas vires, quibus homo indiget ad bene operandum in quocunque statu naturæ, requirit etiam auxilium aliquod extrinsecum, saltem ex eo, quod causa creata, & finita est, ideoque ex eo capite potest fieri per peccatum debilior ad operandũ, licet intrinsece non minuatur. 1. *Duo extern. auxilij modi, de quibus inquiri potest explicantur.* Potestque illud auxiliũ duplex cogitari, vnum per se influens cum homine in opus eius, aliud per accidens, tanquam remouens prohibens. Prius necessarium est homini, saltem ex eo capite, quod causa secunda, & particularis est, quæ non potest sine influxu aliarum causarum, & præsertim primæ operari, & quatenus est causa indifferens, & libera, censetur peculiari modo indigere hoc auxilio, vt videbimus. Posterior autem modus esse etiam potest, vel necessarius, vel vtilis, quia causa finita, & libera potest multis rebus extrinsecis impediri, & ideo si impedimenta extrinseca multiplicentur vel minuantur causæ remouentes illa, potest ex hoc capite fieri homo debilior ad operandum, etiam si interna vires eius diminutæ non sint. Videndum igitur superest, an aliquo ex his duobus modis homo in statu naturæ lapsæ deterioris conditionis factus sit, quam in statu puræ naturæ esset futurus. 2.

Recentiori opinio refertur. Circa priorem modum moderni quidam opinantur, hominem lapsum esse impotentiorem ad operãdum bonum, quam esset in puris naturalibus, nõ per intrinsecum augmentum, vel diminutionem alicuius facultatis naturalis, vel additionem alicuius qualitatis, quæ non esset in homine in pura natura constituto: sed per mutationem moralem in ordine ad prouidentiam Dei, sine qua non potest homo bonum aliquod libere operari. Explicaturque in hunc modum, quia in neutro statu potest homo aliquid bene operari sine præueniente cogitatione accommodata ad bene operandum, quæ cum præcedat voluntatem, non potest esse libera, neque est in potestate hominis, & ideo ab extrinseco per diuinam prouidentiã prouenire debet. Hæc igitur cogitatio esset debita naturæ puræ per modum prouidentiæ, vel concursus naturalis, vel saltem non esset indebita, sed esset beneficium consonum innocenti naturæ: & ideo ex hac parte homo in pura natura esset absolute potens ad aliquod morale bonum operandum. In statu autem naturæ lapsæ censent sic opinantes esse in hoc debiliorem factum.

Ratio est, quia talis cogitatio congrua per peccatum sit homini indebita: imo ex vi peccati debitum est homini, vt tali cogitatione priuetur, & de facto priuaretur illa in pœnam peccati, nisi per gratiam redemptio- 3. *Fundamentum rationis.*

demptionis obtineretur; ergo ex hac parte impotentior est ad operandum bonum homo lapsus, quam purus. Antecedens patet, quia homo lapsus ex vi primi peccati constitutus esset in termino damnationis, nisi repararetur per Christum, sed damnatus in pœnam peccati priuatus manet omni cogitatione congrua ad honestè operandum; ergo & homo lapsus ex vi talis status caret cogitatione necessaria ad operandum bonum, & ex hac parte est impotentior. Potestque hoc confirmari ex Augustino libro Propositionum in epistola ad Roman. vbi in 18. dicit: *Liberum arbitrium perfectum fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium, vt non peccemus.* Clarius Fulgentius libro de Incarnatione, & gratia capite 13. *Peccans ille qui sine peccandi necessitate creatus est, in eo, quod animæ sanitatem delinquendo perdidit, etiam cogitandi, quæ ad Deum pertinent, amisit protinus facultatem.* Et infra. *Expoliatus vestimento fidei, carnaliumque concupiscentiarum vulneribus sauciatus sic iacuit oppressus ditione peccati, vt nullatenus aliquod bonæ voluntatis initium habere potuisset, nisi hoc Deo gratis donante, sumpsisset.* Idemque videtur sumi posse ex Prospero libro primo de Vocatio. gentium cap. 7.

4. Opposita sententia vera. Nihilominus dicendum est, hominem in natura lapsa non minus habilem esse ad bene operandum, cogitandum, & iudicandum de agendis ex parte diuinæ prouidentiæ generalis, & naturæ consentaneæ, quam esset in statu puræ naturæ, si in eo conderetur. Ita sentiunt communiter Theologi capite præcedenti allegati, dum indistinctè de vtroque statu loquuntur, & quidquid in vno admittunt, alteri tribuunt. Significat D. Thomas. 1. 2. tota quæstione 109. Clarius verò in 2 distinctione 28. quæstione. 1. articulo 1. & 5. & ibi Ægidius dubio primo, quæstione 1. post secundum articulum, & Gabriel articulo secundo, conclus. 1. Medin. 1. 2. quæstione 109. articulo 1. conclus. 1. Valentia disputatione 8. quæstione 1. punct. 2. in vltima parte eius, Bellarmin. libr. 3. de gratia, & libero arbitrio cap. primo, & secundo. Stapleton. libro secundo de Iustification. cap. vltim. & alij, quos libro sequenti referemus. In quibus aduerto duo. Vnum est, nullum eorum facere differētiam inter hominem lapsum, & conditum in pura natura; sed omne id, quod est possibile per naturæ vires homini non lapso in pura natura, putant esse possibile homini lapso: metiuntur enim facultatem naturalem hominis lapsi ex facultate naturali hominis in pura natura conditi. Aliud est, nullum eorum differentiam constituere inter facultatem internam hominis secundum se spectatam, vel vt subest prouidentiæ Dei; sed quidquid potest homo per intrinsecam facultatem, simpliciter dicunt posse, supponentes nō deesse possibilitatem ex parte prouidentiæ Dei.

Duo notanda.

5. Authoritas vindicatur. Possumus prætereà ex Patribus multa congerere, in quibus nō aliter loquūtur de homine lapso, quam natura rationalis secundum se spectata exigat, sed illos omitto, tum quia à dictis authoribus, præsertim Bellarmino, Staplet. & Valent. latè referuntur, tum quia in sequentem librum propriam de hac re disputationem reseruamus, vbi inquirimus, quid illud sit, quod homo in vtroque illo statu naturaliter possit? hîc enim solùm generatim tractamus, an idem possit? quidquid illud sit. Solum noto verba Prosperi dicto libro primo de Vocatione gentium ca. 7. vbi post explicatum miserum statum hominis lapsi, subdit. *Quia etsi fuit, qui naturali intellectu conatus sit vitijs reluctari, huius tantum temporis vitam steriliter ornauit, ad veras autem virtutes, æternamque beatitudinem non profecit.* In quibus verbis solùm pondero illa, *naturali intellectu*, nam apertè supponunt, honesta cogitatione, seu iudicio morali id posse hominem lapsum, quod homo purus per naturalem potest, ac denique aliquid posse, licet parum. Idem sumi potest ex Augustino, vt respondendo ad argumenta, dicam. Item testimonia præcedenti puncto adducta hoc etiam confirmant.

Ratione probatur hæc sententia, quia si facultas intrinseca hominis lapsi, & puri ad moralia opera eadem est, etiam ex parte Dei modus prouidentiæ est æqualis, ac subinde facultas quasi proxima, & vt subest prouidentiæ Dei, erit æqualis. Posterior consequentia euidens est. Prior vero probatur, quia Deus non punit peccatum, etiam originale, negando homini prouidentiam naturalem. Nam illud axioma Theologorum supra positum, naturalia mansisse integra post peccatum, non magis verum est de naturalibus intrinsecis ex parte hominis, quàm de naturalibus, seu connaturalibus ex parte diuinæ prouidentiæ; quia hæc seruant inter se proportionem, neque Deus propter peccatum relinquit naturam sine concursu proportionato, ac debito tali naturæ. Et confirmatur primò: nam licet peccatum de se sit dignum tali, vel tali pœna, tamen de facto non omnis naturæ incommoditas possibilis est pœna peccati, sed hoc pendet ex lege Dei, eiusque voluntate libera taxante talem, vel talem pœnam pro culpa. Posset enim Deus iustè in nihilum redigere peccatorem, vel illum morte afficere statim, ac peccat, vel priuare vsu rationis, vel habitu fidei, etiam si peccatum non sit illi contrarium, sed tantum demeritorium eius; & tamen secundum legem ordinariam non sunt hæ pœnæ correspondentes peccatis, quia Deus illas non taxauit. At verò non potest cum fundamento affirmari, statuisse Deum pro pœna originalis peccati, vt homo nunquam habere possit cogitationem honestam, & congruam ad bene operandum naturaliter; ergo id asserendum non est, neque est credibile. At verò seclusa hac pœna, in reliquis omnibus est æqualitas inter hominem lapsum, & purum, quoad facultatem operandi, de qua tractamus, & quoad Dei influxum, vt authores etiam contrariæ sententiæ supponūt, & videtur per se notum; ergo simpliciter sunt æquales.

6. Nostra ratio.

Prima confirmatio posita ratione.

7. Amplius fulcitur ratio facta. Minor principalis rationis, in qua vis eius consistit, patet primò, quia talis pœna in Scriptura habet fundamentum, nec in Concilijs, aut Patribus explicatur, neque (quem ego viderim) ab aliquo Theologorum antiquorum docetur; ergo non potest cum fundamento asseri. Ea enim, quæ pendent ex libera Dei dispositione, & ex effectibus non possunt inuestigari, non possunt sine graui authoritate affirmari. Præsertim quod talis pœna valde aliena videtur ab ordinatione diuinæ prouidentiæ, & à statu, in quo homines lapsi generantur. Quamuis enim per originale peccatum reatum æternæ damnationis incurrerint, non tamen nascuntur damnati; ergo ex vi peccati originalis non nascuntur obstinati in malo; ergo nec ex vi peccati originalis incurrunt pœnam priuationis communis prouidentiæ, & naturalis adiutorij necessarij ad habendam honestam cogitationem, ita congruam ad honestè operandum, sicut illam habere possent in statu purorum naturalium, si in eo creati fuissent. Et confirmatur, quia aliàs sequitur infantes, qui sine baptismo, seu in peccato originali decedunt, ita futuros esse obstinatos in malo, vt nunquam possint habere honestas operationes, nec cogitationem cōgruam ad illas. Probatur sequela, quia nullo illi modo participant redemptionem Christi; ergo luunt omnem pœnam peccati originalis absque vlla remissione; sed priuatio omnis boni honesti, & concursus congrui ad illud cogitandum, & exequendum est pœna originalis peccati, vt illa sententia dicit; ergo illi infantes sunt omnino priuati tali cōcursu, & habent impossibilitatem talis cognitionis, & operationis honestæ. Consequens autem est per se incredibile, & videtur contra bonitatem Dei, quia cum illi infantes non patiantur pœnam ignis iuxta probabiliorem sententiam, nec viuant in aliorum damnatorum societate, & tormētis, nihil esse videtur, quod possit eorum voluntatem ita prauè disponere, vt incapax sit honestæ motionis, & cogitationis congruæ ad illam

Confirmatur ex incommodo.

ad illam habendam. Vnde non videtur possibilis illa obstinatio, nisi ex speciali prouidentia, & industria ex parte Dei, quod à diuina bonitate planè videtur alienum. Quæ ratio etiam nunc in viatoribus habet non paruam vim, vt in sequenti libro latius dicam.

8. Atque hæc assertio magis confirmabitur respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ. Negamus enim priuationem cogitationis congruæ esse pœnam inflictam; & impositam propter originale peccatum. Aliud enim est, peccatum illud de se potuisse esse dignum illo nocumento; aliud verò est de facto esse pœnam inflictam, seu designatam pro illa culpa. Nam primum solum dicit potentiam, quæ latius patet, & fortasse totum id cadit sub grauitatem peccati originalis, quæ illud solùm constituit capax talis pœnæ. Secundum autem dicit actum, scilicet, quod de facto omnis homo incurrat talem pœnam, nisi propter Christum remittatur: & hoc censeo esse falsum, & sine fundamento assertum, & alienum à recto ordine prouidentiæ Dei, vt probaui. Vnde multo magis falsum censeo, quod in probatione dicitur, hominem ex vi peccati originalis nasci in termino damnationis, nisi per Christum eripiatur: nascitur enim in reatu damnationis, non proprio statu, seu termino; nec per redemptionem Christi liberantur homines à termino damnationis, si iam in illo sunt constituti, sed liberantur à reatu, & à via, qua ad talem terminum peruenitur. Quod si propositio non sit absoluta, sed tantum conditionalis, scilicet; quod homines ex vi peccati originalis constituerentur in termino damnationis, nisi per Christum redimerentur. Dicimus inprimis, hoc parum referre ad causam; quia per illam conditionalem non explicatur præsens prouidentia, sed quæ fuisset, si aliter res instituerentur. De facto ergo homo lapsus non nascitur in termino damnationis, sed in statu viæ, & ideò ex vi peccati originalis non incurrit illam pœnam, quæ magis pertinet ad terminum vltimum rigorosæ damnationis, quam ad statum viæ.

Secundo confirmatur oppositum fundamentum destruendo.

Falsa probatio reijcitur.

Euasio.

1. Cõfutatio.

9. Deinde dico, assertionem illam conditionalem non posse, nisi diuinando affirmari, nullo enim fundamento nititur. Nam licet Deus decreuisset non redimere homines per Christum, posset illos, licet lapsos, creare in statu viæ, & non in termino damnationis, & prouidere illis aliud genus remedij, quo possent ab illo statu liberari. Et licet nullum daret medium ad expellendũ originale peccatum, & recuperandum statum gratiæ, posset illos in hoc mundo multiplicare, & conseruare, & secundum naturam viuerent, & tunc non negaret illis concursum ad bene operandum, vel congruè de honesta operatione cogitandum. Neque hoc esset contra reatum originalis peccati, neque aliquam remissionem pœnæ illi debitæ contineret, vt in infantibus decedentibus in peccato originali explicaui, & ad sapientiam, & bonitatem Dei pertinere ostendi. Vnde vltimo addo, si mente cogitemus diuinam institutionem, & ordinationem circa humanum genus, vt conditum in Adamo in innocentiæ statu sub tali lege, & pacto, vt illum pro se, & posteris conseruare posset, vel amittere, dicendum esse, ante absolutam præscientiam peccati Adami, & ex vi illius prouidentiæ, & institutionis nihil decreuisse Deum circa modum puniendi genus humanum, si in parente suo cecidisset, præter id, quod in Genesi legimus. *In quocunque die comederis ex eo, morte morieris*, sub qua pœna includitur priuatio iustitiæ originalis quoad omnes immunitates eius, & felicis status, ac loci, quem tunc homo possidebat, vt rei probauit euentus. Quidquid autem vltra hoc dicitur de pœna definita, & statuta ratione illius lapsus, gratis, & sine fundamento dicitur.

2. Confutatio euasionis.

10. Ex quo vlterius ad hoc magis explicandum distinguere possumus in mente, & prouidentia diuina circa genus humanum quendam veluti ordinem per signa rationis, vt est frequens apud Theologos. Prius enim secundũ rationem intelligimus, voluisse Deum creare homines in primo parente cum talibus donis, tali pacto, & præcepto sub promissione, & comminatione conditionali, si perseuerasset, vel caderet, & neutrum horum intelligitur præuisum absolutè ante illud decretum, etiamsi sub conditione præuideretur. In secundo ergo signo intelligimus præscientiam peccati, & in tertio decretum redemptionis. Dico ergo in illo primo signo nondum disposuisse Deum de hominibus, si in statum peccati inciderent, quod procreandi essent in statu termini, seu damnationis desperatæ, & vltimæ; sed vel statuisse potius, vt procrearentur viatores, vel saltem pro illo signo neutrum statuisse. Quod enim in illo signo non decreuerit Deus, vt si homines caderent, eo ipso nascerentur in termino damnationis, certissimum est. Nam si esset id decretum, non potuisset mutari; at de facto non ita creantur; ergo non fuit contrarium dispositum, seu positiuè decretum in illo signo; ergo necessario dicendum est, vel in illo signo nihil de hoc decreuisse Deum, vel si quid decreuit, statuisse potius, vt, non obstante peccato, crearentur homines viatores, licet de modo illis prouidendi pro tali statu nihil in illo signo definitum intelligamus vsque ad decretum redemptionis.

Signis rationis explicatur posita doctrina.

Ex his autem duobus verisimilius est, statuisse iam Deum in illo signo, vt in omni euentu homines in hoc mundo pro aliquo tempore versarentur viatores, siue caderent, siue non. Tum quia hoc est magis consentaneum conditioni humanæ naturæ, quæ non adhæret immobiliter suis electionibus, sed facile mutatur. Tum quia in omni euentu, siue innocentiæ, siue lapsus producendi erant homines via, & ordine naturali, vt in hoc mundo crescerent, & multiplicarentur, illique præessent, eoque fruerentur pro tempore consentaneo statui, in quo permanerent. Ita enim futurum erat ex vi primi decreti, etiam in statu innocentiæ, si duraret: idem ergo cum proportione credendum est, fuisse decretum pro statu peccati originalis, si eueniret, quia est eadem ratio, & quia generalis ratio prouidentiæ diuinæ circa totum vniuersum id postulat. 11.

Vnde vlterius ex hoc discursu concludimus, quod licet Deus post præuisum originale peccatum statuisset non redimere homines per Christum, vel omnino illos non restituere ad felicitatem supernaturalem, neque ad gratiam, nihilominus (quantum cogitari potest) non crearet illos destitutos debita, & conuenienti prouidentia naturali, neque hoc esset debitum originali peccato; sed potius illos relinqueret in hoc mundo tanquam viatores in ordine ad conseruationem, & propagationem naturæ, & ad comparandam in hoc mundo Dei cognitionem, & virtutem, & consequenter ad obtinendum post mortem, saltem in anima separata, aliquem statum naturalem, vel felicem in suo ordine, & gradu, vel saltem carentem speciali dolore, & pœna sensus, si noua peccata non committerent. Ergo ex vi talis prouidentiæ non priuaret illos omni cogitatione honesta, nec obduraret illos, vel quasi obstinatos in malo illos crearet. Nam hoc nullo modo consentaneum est humanæ conditioni, neque est pœna imposita propter originale peccatum, nec diuinæ prouidentiæ consentanea. Ergo nunc de facto quoad naturalia seruat Deus cum homine illum prouidentiæ modum, ac subinde ex parte diuinæ prouidentiæ naturalis ita potens est homo lapsus in moralibus operibus, sicut esset in statu puræ naturæ. 12.

Neque contra hoc obstat aliquid locus ex Augustino citatus ex proposit. 18. ad Romanos, nam post illa verba, *In nobis ante gratiam non est liberum arbitrium, vt non peccemus*, addit, *sed tantum vt peccare nolimus*, vbi desiderium aliquod, seu affectum non peccandi tribuit homini ante gratiam, licet efficaciam, & potestatem non peccandi homo lapsus non habeat 13.

ante

ante gratiam, nec per illum affectum illam posit emereri. At ille affectus non peccandi honestus est, & ex cogitatione prauitatis peccati, vel honestatis virtutis procedit, & quando procedit, cogitatio talis cõgrua est; ergo intellexit Augustinus talem etiam cogitationem haberi posse ante gratiam. Quod autem Augustinus ait, ante gratiam non esse hominem lapsum liberum ad non peccandum, non ideo dictum est, quia homo nunc sit minus liber, quam esset in puris naturalibus, sed quia est impotens sine gratia ad exequendam illam libertatem, non peccando simpliciter, & omnino, quam impotentiam haberet homo, etiam in puris naturalibus; gratia verò dat hanc potestatem, & ideo dicitur quasi restituere illi libertatem. Ad Fulgentium autem respondeo, loqui de facultate cogitandi *ea, quæ ad Deum pertinent*, id est, quæ ad veram pietatem erga Deum, & sanctitatem spectant, talis enim cogitatio sine gratia haberi non potest. Signum autem huius sensus est, tùm quia non loquitur solùm de cogitatione congrua, sed absolutè de cogitatione sufficiente eorũ, quæ ad Deum pertinent: tum quia statim addit: *Oblitus est enim manducare panem suum, & spoliatus vestimento fidei, &c. vt nullatenus bonæ voluntatis initium habere potuisset, nisi hoc gratis, Deo donante, sumpsisset.* Constat enim secundum modum loquendi Sanctorum, bonam voluntatem simpliciter non dici, nec fieri, nisi per veram sanctitatem; & initium bonæ voluntatis idem esse, quod initium salutis, quod supernaturale est, vt infra videbimus. Denique ita concludit. *Et ideo à iustitia factus est alienus, qui sponte dominio est iniquitatis addictus.* De qua re latius in seq. lib. dicturi sumus.

14. *Obstantia externè duo.* Superest dicendum de alio modo difficultatis prouenientis ex causis extrinsecè impedientibus facultatem bene operandi, vel non remouentibus causas, aut occasiones malè operandi. Et in his causis potest magna varietas cogitari, quæ ad duo capita reuocatur, quæ sunt mundus, & dæmon: tres enim numerari solent hostes animæ; ex quibus isti duo sunt; tertius verò est concupiscentia, quæ ad internas hominis vires pertinet: rectè igitur omnia extrinseca impedimenta ad illa duo capita reducuntur. Sub mundo autem comprehenduntur & praui homines, & mala eorum consilia, vel exempla, & cætera obiecta sensibilia concupiscentiam excitantia. *Mundi milites.* De hoc autem toto capite nihil est, quod dicamus, nam ex illo præcisè spectato, & secluso alio de infestatione dæmonis, nulla differentia potest inter statum puræ naturæ, & lapsæ cum fundamento constitui. Nam in puris etiam naturalibus futuri essent praui homines, eorumque praua consilia, & exempla. An verò in hoc statu maior fuerit morum corruptio, maiorve Dei ignoratio, quam futura in statu purorum naturalium, nullus potest, nisi diuinando affirmare. Quia nec reuelatum est, nec probabili coniectura potest definiri, cum ostensum sit, in pura natura futuram esse tantam pronitatem ad malum, tantamque internam infirmitatem, quantam nunc in lapsa natura experimur.

15. *In quo superat lapsa puram naturam.* Quin potius si consideremus paternam traditionem, quæ in hoc statu naturæ lapsæ melior, & sapientior esse potuit, quam in statu puræ naturæ, ex ea parte minor esse debuit cæcitas, & corruptio in hoc statu naturæ lapsę, quam in pura natura. Nam in prę senti statu Adam etiam post peccatum maiorem habuit Dei, & moralium virtutum cognitionem, quàm si in puris naturalibus conditus fuisset, & ideo melius potuit filios instruere in Dei cognitione, & moribus, quàm si fuisset in pura natura conditus, etiam si in illa nondum peccasset; ergo ex hac parte aliquod maius auxilium habuit natura humana, vt non tam facilè deprauaretur, quam habuisset in illo statu, in quo primus homo in puris naturalibus conderetur, & ab eo sic creato cæteri procrearentur. Quocirca si non obstante Adami instructione, atque etiam eius vita honesta, & iusta post lapsum, & pœnitentiam posteri facilè declinauerunt, vnusquisque in viam suam, & ferè omnes excæcati sunt, multò faciliùs, & generalius credendum est, id fuisse in pura natura euenturum. Ex hoc ergo capite, vel non est differentia, vel si aliqua est, in natura pura esset maior quædam facilitas peccandi. Est autem valde notandum, *Notandum.* quod si quæ maior occasio, vel facultas bene operandi, ex hac parte inueniri potuit in hoc statu, non proueniat ex natura, sed ex reliquijs gratiæ, vel gratuitorum donorum, quæ post peccatum in natura lapsa relictæ fuere, vt fuit cognitio Dei, & virtutum communicata Adamo, & memoria promissionum, & communicationum Dei, & prioris status, & præteriti lapsus, quæ in eo mansit, & vocatio ad pœnitentiam, & virtutem, quæ illi postea data est, & promissio Christi cum spe redemptionis eius, quæ omnia per traditionem ad posteros dimanarunt. Et ita persistendo præcisè in naturalibus nullum inter hos status discrimen in hac parte inuenitur.

De altero verò capite, quod dæmonum impugnationem continet, vnum est certum, nimirum hominem per lapsum præter amissionem gratiæ, & iustitiæ, peculiarem dæmonis seruitutem contraxisse, & sub eius captiuitate, & potestate speciali titulo redactum esse. 16. *Homo peccato torquentis dæmonis captiuus factus.* Ita de Adamo definit Concilium Trident. sess. 6. cap. 5. dicens, *Cum morte incurrisse captiuitatem sub eius potestate, qui mortis habebat imperium, hoc est, diaboli.* Et de omnibus Adæ posteris ait sess. 6. cap. 1. *Seruierant peccato sub potestate diaboli, ac mortis.* Hoc autem intelligi potest de dæmone, vel vt tortore, vel vt tentatore, & sub vtraque ratione est intelligendum; nam ita videtur esse à Concilio intellectum. Nam homo peccando factus est reus æternæ pœnæ, ac subinde sub iure dæmonis constitutus, vt si in hac vita culpam non expiauerit, sub eius potestate in æternum permaneat, & puniatur. Ex hoc autem præciso respectu non contraxit homo nouum impedimentum ad bene operandum in hac vita, neque propensionem aliquam, aut incentiuum mali, quia reatus pœnæ neutrum ex his effectibus inducit. Neque etiam ad hoc refert, quod executor illius pœnæ futurus sit dæmon, vt per se constat.

Præter hoc verò seruitutis genus, fuit etiam homo obnoxius persecutioni, & tentationibus dæmonis in hac vita. 17. *Aliud seruitutis genus cum obientatione.* Nam licet permissio tentandi hominem nõ sit dæmoni facta ratione peccati, antea enim illum tentauit: nihilominus quia illum tentando vicit, ius quoddam, vel potius licentiam obtinuit liberius tentandi illum, & homo in pœnam iustam, quoad hoc, etiam potestati dæmonis traditus, seu permissus est. Atque ex hoc capite verisimile est, difficiliorem esse homini lapso bonam operationem, etiam moralem, & naturalis ordinis, quam si esset innocens, & in puris naturalibus. Hæc autem comparatio, si attentè res consideretur, neque cum sufficienti fundamento, neque cum debita proportione fieri potest, quis enim dicere potest, si homo crearetur in puris naturalibus, an pugnaturus esset cum dæmone, vel dæmon permittendus esset illum tentare? Nam hoc prouidentiæ genus videtur esse superioris ordinis, & ad puram naturam non pertinere. Eademq; ratione incertum est, si in illo statu Deus illam pugnam permitteret, quale adiutorium proportionatum daturus esset homini, non solum omnino liberaliter, sed etiam ex titulo naturalis prouidentiæ creaturæ rationali in tali statu, & discrimine constitutæ consentaneæ. Vnde proportione seruata, fortasse nulla est etiam in hoc differentia: si tamen aliqua est, illa magis est ex modo prouidentiæ pertinentis, ad ordinem supernaturalem, & & ad gratiam, & iustitiam Dei in illo ordine operantis, quæ ex sola statuum differentia oritur, ideoq; nihil ad præsentem disputationem conducit.

Finis Prolegomeni quarti.



INDEX CAPITVM PROLEGOMENI QVINTI.

¶ De varijs erroribus diuinæ gratiæ contrarijs.

PROLE-

PROLEGOMENON V.

DE VARIIS ERRORIBVS DIVINÆ GRATIÆ CONTRARIIS.

CAPVT PRIMVM.

De Iudæorum errore circa veram Christi iustitiam, & gratiam.

1. *Prolegomeni partitio.* Xplicatis statibus humanæ naturæ, quorum cognitio ad intelligendam gratiæ necessitatem in præsenti statu visa est necessaria, nūc notitiam præcipuorum errorum, qui contra gratiam Dei, & Christi fuerunt, præmittere opportunum iudicaui, vt facilior pareatur via ad Scripturas, & testimonia Conciliorum, & Patrum intelligenda, quæ sunt huius materiæ fundamenta. Tria ergo videntur esse errorum capita circa gratiam diuinam, nimirum Iudæi, Pelagiani, quibus Semipelagianos, tanquam Pelagianorum reliquias adiungo, & Lutherani, sub quibus comprehēdimus omnes huius temporis sectarios, eisque antiquos hæreticos Manichæos, & similes, qui arbitrij libertatem, ac subinde gratiæ fundamentum negarunt, coniungimus. De his ergo tribus capitibus sigillatim dicemus; posteà verò scripta canonica, vel ecclesiastica, quæ contra illos authoritatem habent, proponemus.

2. *Primus Iudæorum error.* Iudæos igitur non solum in sua duritia perseuerantes, sed etiam in Christum iam credentes, de illius gratia malè sensisse ex Actis Apostolorum, & epistolis Pauli manifestum est. Notauitque Tertullianus contra Iudæos in princip. & Augustinus epistola 95. dicens, de Iudæis dictum esse, *Ignorantes Dei iustitiam, & suam volentes statuere, iustitiæ Dei non sunt subiecti. Quia per legem iustificari se arbitrabantur, sufficiente sibi ad eam custodiendam libero arbitrio, hoc est, iustitia sua prolata ex natura humana, non donata ex gratia diuina, propter quod iustitia Dei dicitur.* & similia habet sermone 13. de Verb. Apost. capit. 4. Duo autem præcipui errores in eis distingui solent, vnus fuit, gratiam Christi ad salutem non sufficere sine legis veteris obseruatione. Quem errorem etiam alijs Christianis ex gentibus conuersis persuadere cœperunt, primum Antiochiæ, deinde in Galatia, & alijs fortasse locis. Qui autem ita sentiebant ante Concilium Apostolorum Actor. 15. non erant hæretici, quia nondum erat veritas satis declarata, & ab Ecclesia definita. *1. Concilium* Qui verò post illud Concilium in eadem sententia pertinaces fuerunt, in hæresim lapsi sunt. Cuius defensorem præcipuum fuisse Cherintum hæreticum Hebræum, eumque maximè excitasse turbas contra Petrum, & Paulum pro defendenda obseruantia legis veteris (de quibus Actor. 15. & 21.) author est Epiphan. contra hæres. 24.

3. Ad impugnandum autem errorem hunc principaliter scripsit Paulus epistolam ad Galat. vt in initio expositionis eius Hieronymus, & Augustinus, & post illos reliqui expositores adnotarunt, & ex initio eiusdem epistolæ satis constat. *Impugnatur à Paul. ad Galat. 1.* *Miror* (ait) *quod sic tam citò transferimini ab eo, qui vos vocauit in gratiam Christi, &c.* Erat enim error ille gratiæ Christi contrarius, quia Cherintus, & alij prædicabant, fidem Christi cum tota lege Euangelica non sufficere ad salutem, sed necessariam esse circumcisionem cum alijs veteris legis obseruantijs, eo quod putarent legem perpetuam esse, eiusque opera per se, & sine Christo potuisse iustificare. Inde enim inferebant, etiam post Christi aduentum illam efficaciam, & necessitatem obtinuisse, quia non ex Christo, nec propter Christum, sed ex se, & ex libertate operantis illam habebant. Paulus autem è contrariò demonstrat, legem illam per se salutem non contulisse, nec potuisse homines iustificare, neque ad hoc fuisse datam, sed propter transgressionem, vt sub illa tanquam sub pædagogo continerentur homines, donec veniret semen, qui est Christus. Atque in hoc sensu distinguit sæpe ibi Paulus fidem à lege, dicens in capit. 2. *Non iustificari homines ex operibus legis, sed per fidem Iesu Christi,* & cap. 3. *ex fide iustificat gentes Deus.* Per *fidem* enim non tam actum credendi, quam doctrinam fidei Euangelicæ creditam, & obseruatam intelligit. *Ad Gal. 2. & 3 quid per fidem intelligatur.* Et ideo ait in eodem cap. 3. *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur, conclusi in eam fidem, quæ reuelanda erat.* Fides enim, quæ reuelatur, non est, nisi doctrina, seu verbum fidei, vt idem Paulus ait ad Roman. 10 quod etiam in cap. 1. vocat *Euangelium,* dicitque esse *virtutem in salutem omni credenti.* *Ad Rom. 10 & 1.*

4. *Apostolus ad Galatas cum de lege loquitur: de Mosaica cum de fide, de lege Euāg. credita, & obseruata intelligitur.* Hoc ergo maximè est præ oculis habendum in hac materia, vt intelligamus, quoties in illa epistola Paulus distinguit legē à fide, non de omni lege, nec de solo actu credēdi loq. Nam per legē, solum legem veterem intelligit, & ita cum excludit necessitatem operum legis, solum loquitur de proprijs operibus legis veteris, prout ab illa necessitatem aliquam, vel specialem obligationem habebant. Per fidem autem intelligit totam Euangelicam doctrinam, & illam dicit iustificare, non vt creditam solum, sed vt creditam, & obseruatam, seu opere completam. Et vtrumque satis explicuit in c. 5. eiusdem epistol. ad Gal. dicens: *Qui in lege iustificamini à gratia excidistis; nos enim spiritu ex fide spem iustitiæ expectamus. Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur.* Et infra. *Vos in libertatem vocati estis fratres,* vtique à iugo legis veteris, vt declarat subiungendo, *Tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per charitatem seruite inuicem.* Si ergo scopus illius epistolæ prę oculis habeatur, non erit dificile vti in vero sensu testimonijs eius in hac materia, quod nunc nobis propositum est.

5. *Iudæorum alter error.* Alter Iudæorum error fuit, gratiam Euangelij non esse communem omnibus gentibus, sed specialiter datam esse Iudæis propter legis veteris obseruationem. Ideoq́; gentes non esse Iudæis in Christi Ecclesia æquiparandos, sed hos esse illis præferendos. Ita colligitur clare ex discursu Pauli in epistola ad Rom. vt ibi expositores, & Patres notant, & singulariter Augustinus in expositione inchoata illius epistolæ, in cuius initio sic ait. *In epistola, quam Paulus Apostolus scripsit ad Romanos, quantum ex eius textu intelligi potest, quæstionem habet talem, vtrùm Iudæis solis Euangelium Domini nostri Iesu Christi venerit propter merita operum legis, an vero nullis operum meritis præcedentibus, omnibus gentibus venerit iustificatio fidei, quæ est in Christo Iesu.*

6. *In quo distinguantur prædicti errores. Ratio dubitandi.* Quæri verò non immeritò potest, an hic error sit distinctus à præcedenti, non enim parum hinc pendet intelligentia vtriusque epistolæ ad Romanos, & ad Galat. quæ in hac materia de Gratia maximè necessaria est. Videri autem potest, non esse distinctos errores, sed vnum, quia non potuerunt aliqui Iudæi asserere, gentes non esse ad gratiam Euangelij admittendas, etiamsi circumcidi vellent, & cum effectu prius circumciderentur. Quia quilibet gentiles poterant fieri proselyti, si vellent, & ab ipsis Iudæis non solum admittebantur, sed etiam inducebantur, vt ex Matth. 23. constat. Deinde etiam erat certum, illos proselytos seruantes legem numerari inter filios Abrahæ, & ideo ad illos etiam pertinere promissiones Abrahæ factas; ergo negare non poterant, gentiles circuncisos admittendos esse ad Euangelium; ergo solum potuit esse controuersia, an gentiles essent capaces gratię Euangelicæ absque circuncisione, vel solum mediante illa. Et in hoc errarũt illi, contra quos scripsit Paulus in epist. ad Galat. ergo non potuit esse alius error, quem impugnat in epistola ad Romanos. Quia Iudæi, qui insultabant contra gentiles, & negabant illis esse communicandam gratiam Euangelij, necessario id intelligebant de gentibus in præputio manentibus, nam si circunciderentur, iam illos inter Iudæos computabant. Et hoc videtur sensisse Hieronymus in Præfatione epistolæ ad Galatas, cum dicit, eandem esse vtriusque epistolæ materiam, & in vtraque antiquæ legis cessationem, & nouæ introductionem specialiter contineri, solumque differre, quod in epist. ad Roman. *altiori sensu, & profundioribus Paulus vsus est argumentis.*

7. *Errorum illorum conuenientia.* In hoc puncto dicendum breuiter est, errores illos parum quidem in re ipsa differre quoad ea, quæ in ipsis vel negantur, vel affirmantur, nihilominus verò multum distare, vel in fundamentis, vel etiam in primaria vtriusque erroris intentione, & assertione. Declaratur: nam probabilius videtur, vt discursus factus ostendit, nullos Iudæorum in Christum credentium absolutè, & simpliciter dixisse, non esse concedendam gentibus salutem, aut gratiam Euangelij, aut vocationem ad Christi Ecclesiam, sed tantum sub ea conditione, *nisi circumcidantur*, vel (quod idem est) *si in præputio maneant.* Quod quidem de primo errore manifestum est ex Actor. 15. & 21. & epistol. ad Galat. in quibus locis præcipuè fit illius mentio. De hoc verò posteriori constare potest ex Actor. 10. & 11. nam cum in priori capite narrasset Lucas visionem Petri, & initium prædicationis Euangelij ad Gentes in Cornelio, & qui cum eo audiebant à Petro verbum Dei, quando Petro, adhuc loquente, *cecidit Spiritus Sanctus super eos*, additur, *Et obstupuerunt ex circunsione fideles, qui venerant cum Petro, quia & in nationes gratia Spiritus Sancti effusa est.* Existimabant ergo Iudæi etiam Christiani, & fideles vsque ad illud tempus, gratiam Christi non fuisse communicandam gentibus, vtique in præputio manentibus. Vnde additur cap. 11. cum Petrus ascendisset Hierosolymam, eosdem, qui ex circuncisione erant, aduersus illum disceptasse dicentes: *Quare introisti ad viros præputium habentes, & manducasti cum illis.* Non ergo scandalum patiebantur in hoc, quod ad homines ex gentibus natos accederet, sed *ad præputium habentes*, si enim circunciderentur, non scandalizarentur. Atque ita vtrique Iudæi putabant, sine circuncisione non posse gentiles saluari, neque ad pœnitentiam, vel Euangelium recipi, cum illa verò posse, & consequenter circuncisionem cum Euangelio esse coniungendam, neq́; fidem Christi sine circuncisione sufficere ad salutem: si ergo in re ipsa, & in assertionibus, vel negationibus suis multum conueniebant.

Potuit autem esse diuersitas; quia hi posteriores putabant, non esse prædicandum Euangelium gentibus nondum circuncisis, sed prius fuisse inducendos ad circuncisionem, & postquam essent circuncisi, illis fuisse prædicandum Christum, & Euangelium. Et hoc significatur Actor. 11. cum dicitur, eos, qui dispersi fuerant à tribulatione, quæ facta erat sub Stephanó, perambulasse vsque ad Antiochiam, *Nemini loquentes verbum, nisi solis Iudæis.* Moueri autem potuerunt, quia putabant, Christum, eiusque gratiam solis filijs Abrahæ fuisse promissam, filios autem Abrahæ esse debere, aut naturales, & ab eo originem ducentes, aut saltem adoptatos per circuncisionem, ideoq́; nemini fuisse Christum prædicandum, vel baptismum Christi conferendum prius, quam circunciderctur. Potuitq́; hic error in hoc sensu intellectus perseuerare in Iudæis, qui Romæ habitabant, quando Paulus ad Romanos scripsit. 8. *Eorundem diuersitas.*

Alij verò, qui priorem errorem Galatis persuadebant, fortasse non negabant, gentibus, etiam non circuncisis, prædicari posse Euangelium, sed solum contendebant, non esse separandum à circuncisione, siue simul siue quocunque ordine Euangelium cum lege, & baptismus cum circuncisione coniungantur. Actor. enim 15. Iudæi, qui Antiochiam peruenerant, & viderant Ecclesiam ex gentibus congregatam (vt dicitur ca. 14.) non reprehenderunt Paulum, aut Barnabam, eò quod gentes præputium habentes baptizassent: sed solum superseminarunt zizaniam dicentes: *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non potestis saluari.* Et postea in Concilio Apostolorum ijdem Iudæi solum dicebant: *Quia oportet circumcidi eos, præcipere quoque seruare legem Moysi.* Et in eodem errore perseuerabant illi, de quibus dictum est Paulo Actor. 21. *Vides frater, quot millia sunt in Iudæis, qui crediderunt, & omnes æmulatores sunt legis?* Imò ex his, quæ ibi subiunguntur, colligi potest aliud discrimen. Nam priores, quos in epistola ad Romanos Paulus impugnat, omnibus hominibus dicebant, legem esse necessariam, neque gratiam Christi sine illa sufficere. Alij item legis æmulatores licet fortasse in principio idem dicerent, posteà ad hoc peruenisse, & hoc tantum contendisse videntur, vt saltem à Iudæis conuersis ad fidem lex obseruaretur, vt ibi significatur, cum ad Paulum ita Iudæi loquuntur. *Audierunt autem de te, quia discessionem doceas à Moyse eorum, qui per gentes sunt, Iudæorum, dicens, non debere eos circuncidere filios suos.* vbi ostenditur, non de gentibus, sed de solis Iudæis æmulationem fuisse. 9.

Denique potissimum discrimen, quodque nostro instituto magis deseruit, esse videtur in fundamento, & intentione erroris. Nam isti æmulatores legis, & defensores primi erroris præcipuè intendebant, legem obseruandam esse à Christianis, vel omnibus, vel saltem ex Iudæis conuersis ad fidem, quia credebant legem illam latam esse à Deo, vt per se sufficientem, ac necessariam ad salutem, ac subinde vt perpetuò duraturam, & obligaturam. Ideoq́; licet admittendum crederent Euangelium, non tamen, vt per se sufficiẽs, saltem Iudæis, neque vt excludens legem, sed vt miscendum cum illa, seu coniungendum. 10. *Potissimum discrimen errorum.*

Alij verò fautores posterioris erroris præcipuè nitebantur in merito operum suorum, dicebantq́; solis Iudæis communicandam esse Christi gratiam, quia per iustitias suas, & obseruationem legis illi soli eam merue- 11.

meruerant, gentiles vero vtpote idolorum cultores, tanto bono esse indignos. Et hoc discrimen maxime ostendit discursus Pauli in epistol. ad Galatas, & ad Roman. Nam in epistol. ad Galatas præcipue confutat priorem errorem, ostendendo legem veterem non propter se, nec in perpetuum datam esse, sed tantum vt pædagogum ad separandum populum illum à gentium ritibus, & idololatria, *donec veniret semen, quod est Christus.* In epistola vero ad Romanos præcipue confundit Paulus præsumptionem Iudæorum, demonstrando, gratiam Christi non dari ex operibus legis, sed ex sola Dei misericordia. Et quia gentiles etiam contemnebant Iudæos eo quod Christum crucifixissent, illorum etiam peccata, & morum corruptionem Paulus commemorat, vt eos etiam humiliet, & confundat. Et hac occasione de peccato originali, quod totam naturam humanam infecit, omniumque peccatorum eius origo fuit, doctrinam tradit, vt ita concludat, omnes indiguisse redemptione Christi, eiusque gratiam omnibus gratis offerri.

12. *Ab his duobus erroribus vniuersi pullularunt.* Atque ita in priori errore duo sunt proprie, & directe contra gratiam Christi. Vnum est, legem ante Christi aduentum per se iustificasse, & ad salutem sufficientem fuisse. Alterum etiam post Christi aduentum esse necessariam, saltem Iudæis, ac subinde fidem Christi non sufficere illis ad salutem. Quod potuit à Iudæis cogitari, vel quia de Christi redemptione, eiusque sufficientia non recte sentiebant, vel quia putabant, legem illam datam esse à Deo, vt perpetuo seruetur. Et quoad hoc posterius fundamentum impugnatur hic error in materia de Legibus. Quoad prius vero in materia de Incarnatione, multa contra illam dicuntur, & in sequentibus impugnabitur. Alij vero Iudæi non solum errabant, asserentes legem potuisse per se iustificare, sed etiam quia credebant legem sibi datam esse ex meritis suorum parentum, & Euangelium ipsis tantum esse missum propter suum meritum. Vnde in hoc posteriori errore multi contra diuinam gratiam continentur, à quibus orti sunt omnes, qui postea inuenti sunt, vt videbimus. Primus est, gratiam Dei propter opera nostra dari: secundus est, homines posse totam legem implere suis viribus, vt gratiam consequantur. Vnde sequitur tertius, hominem non indigere gratiæ adiutorio ad bene operandum, sicut oportet ad iustitiam apud Deum obtinendam, cum quo alius cōnectitur, nimirum gratiam Dei, & Christi non esse adiuuantem, seu auxiliantem ad recte viuendum, sed vel ad remissionem peccatorum, vel ad iustitiæ incrementum. Imo addit Chrys. hom. 6. in epist. ad Rom. Iudæos errasse dicentes gratiam Christi non esse sibi necessariam, quia in sola lege satis iustificabātur. Quod intelligendum existimo de Iudæis non cōuersis ad Christum, sed in sua perfidia obduratis, Iudæi enim facti Christiani non potuerunt negare gratiam Christi, potuerunt autem errare destruendo rationem gratiæ, suis meritis illam tribuentes, quod præcipue confutare intendit Paulus in dicta epistola: inde vero vlterius dicit sequi, gratiam Christi necessariam non fuisse, si ex lege esset iustitia, ac subinde gratis Christum mortuum esse, vt ad Galatas 2. scribit. Et ita omnes prædicti errores ex dictis epistolis Pauli sufficienter confutantur, vt postea videbimus: nunc enim hæc solum præmittimus, vt origo errorū in hac materia, & prima occasio Paulo oblata ad gratiam Dei prædicandam præ oculis habeatur.

CAPVT II.

De errore Pelagij contra diuinam gratiam.

1. *Error Pelag.* POst Iudæos primus, qui inter hæreticos male de gratia Dei sensit, fuit Pelagius circa annum Domini quadringentesimum, de illo enim ait Vincentius Lyrinensis capite 34. *Quis vnquam ante profanum illum Pelagium tantam virtutem liberi præsumpsit arbitrij?* & cæt. & capite 14. Pelagianos introduxerat dicentes, *Nobis viatoribus, nobis principibus, nobis expositoribus, damnate, quæ tenebatis,* &c. Et idem sentit Augustinus libro de Hæresib. in 88. & libro de Bono perseu. cap. 21. & sæpe aliàs. Verum hoc de tota hæresi intelligendum est: nam inchoationem eius præcessisse sentit Hieronymus in Procem. Dialog. contra Pelagium, dicit enim, illum Iouiniani hæresim excitasse. Additque ibidem, Euagrium eodem laborasse errore, & Ruffinum adiungit lib. 4. in Ierem. in Præfat. & sumitur ex Augustino lib. 2. de Peccat. orig. De quibus videri potest late Baron. ann. 410. nu. 6. & sequentibus. Addi etiam potest ex Clemente Alexand. libr. 5. Strom. in principio Basilidem Valentinū, & Marcionem dixisse, fidem esse naturalem, ac subinde hominem per naturam saluari, contra quos ipse arguit more Pauli, quia sic superuacaneus fuisset aduentus Saluatoris. Veruntamen hic error illis temporibus, vel non satis fuit declaratus, vel statim extinctus est. Pelagius vero principaliter eum docuit, & ex professo declarauit, ac persuadere conatus est, & ideo illi tanquam authori tribuitur. Et quamuis fuerit Pelagius natione Britannicus, professione tamen monachus in Oriente fuit, ibique cœpit hæresim seminare vt ex Chrysostomo colligi potest, qui epist. 4. ad Olympi. in vltimis verbis sic ait: *De Pelagio monacho magno dolore affectus sum. Cogita igitur quot, quantisque coronis digni sunt, qui forti animo in acie steterunt, cum viros tam piè ac sanctè tantaque cum tolerantia viuentes abripi atque in fraudem impelli videamus.* Vbi de Pelagio, tanquam de homine in illis regionibus cognito, & fama virtutis illustri loquitur, errorem autem eius non declarat. Ex Oriente vero in Occidentem transiens Pelagius, habens socium Cœlestium, & fautorem Iulianum, Romæ suum errorem seminare cœpit, vt late Baro. ann. 411. nu. 52. ex Augustino l. de Peccat. orig. c. 21. & alibi sæpè. *Pelagiani erroris inchoatio, fuit ante Pelagium.*

Quis autem fuerit error Pelagij summatim comprehendit Fauft. lib. 1. de Gratia Dei cap. 1. his verbis, *Dicit Pelagius, quod ad obtinendam salutem natura hominus sibi sola sufficiat.* Distinctius Augustinus libr. de Hæresib. in 88. ait, Pelagium, & Cœlestium adeo fuisse inimicos gratiæ Dei, per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, & fides per dilectionem operatur, vt sine hac posse hominem credant, facere omnia diuina mandata. Vnde inferius ait, licet Pelagius postea coactus fuerit gratiam Dei fateri, non tamen veram gratiam, neque veram eius necessitatem vnquam fuisse confessum: nam solum liberum arbitrium vocabat gratiam necessariam ad bene operandum. Addebat vero adiuuantem gratiam, quā facilius posset liberum arbitrium bonum velle, non sine qua non posset illud & velle, & perficere. Et illam præterea gratiam, qua liberum arbitrium ad facilius bene operandum iuuatur, tantum dicebat esse diuinam legem, & doctrinam, quæ ad hoc tantum datur vt discamus, quid facere, & sperare debeamus, non vero vt quæ didicerimus esse facienda, per donum Spiritus Sancti faciamus. Hæc fere ibi Augustinus. Qui fusius refert errores Pelagij in epist. 106. in duodecim propositiones illos distinguens, quæ in Concilio Palæstino damnatæ fuerunt. Multæ autem ex illis propositionibus ad præsentem materiam directe non spectant, vt infra referendo Acta illius Concilij adnotabimus. 2. *Error Pelagij exponitur ex Fau. & Augustino.*

Nunc vero vt radicem, & sensum illius erroris aperiamus, inprimis notandi sunt quatuor primi articuli, in quibus ait Adamum non contraxisse pœnam mortis ex peccato, sed ex se, & à principio fuisse mortalem, in quo plane significat, idem sensisse de concupiscentia, alijsque defectibus, vt sunt fames, sitis, & similia, quæ homini connaturalia sunt, 3. *Articuli quidam ex damnatis à Concil. Palæstino vnde Pelag. error aperiatur.*

ideoque nullum ex his defectibus credidit contraxisse Adamum peccando, præter auersionem, & inimicitiam DEI, cum reatu pœnæ vitæ futuræ, nisi resipuisset. Vnde secundus articulus in dicto Concilio relatus est Adamum peccando, sibi, non posteris, nocuisse. Et consequenter dicebat in tertio: infantes nunc nasci in eo statu, in quo Adã creatus fuit, & in quarto, mortem in nobis non esse pœnam culpæ sed conditionem naturæ. Ex quibus persuasum semper mihi habui, Pelagium nihil altius de humana natura, vel de statu, virtutibus, aut actibus eius in hac vita cogitasse, quã de pura hominis natura Philosophus quispiam gentilis recta rõe vtens cogitare potuisset. Exceptis nonnullis Dei beneficijs, sub quibus abutendo nomine gratiæ, & adiutorij diuini, errorẽ suum occultabat, vt sunt lex, reuelatio, seu doctrina.

Quæ ad intelligendum, cauendumq́; errorem Pelagij requirantur? Et ideo ad intelligendum hunc errorẽ, & Pelagij tergiuersationes cauendas, duo sunt distincte explicanda: vnum est, quã gratiam vere, & in re ipsa negauerit: aliud est, quam gratiam verbis admiserit, seu sub quibus verbis errorem suũ occultare studuerit. Vt autem illud prius explicemus, omnia gratiæ dona ad tria capita reuocemus, quæ sunt actus, habitus, & auxilia, de quibus suo ordine dicemus.

4. *Supernaturales actus negauit, vel ignorauit Pelagius.* Primum ergo Pelagius, quantum ex dictis colligi potest, vel negauit, vel omnino non agnouit, fieri à nobis virtute diuinæ gratiæ aliquos actus liberos vere supernaturales, id est, vires naturales liberi arbitrij superantes. Ita sumitur ex citato loco Augustini hæres. 88. vbi ait, asseruisse Pelagium, posse hominẽ solis viribus liberi arbitrij, sine fide, vel charitate infusa implere omnia præcepta, quantum ad salutem necessarium est, & sufficit: ergo censuit omnes tales actus esse omnino naturales, etiam ipsos actus fidei, pœnitentiæ, vel amoris, quibus iustificamur, & à fortiori omnes alios, ac subinde nullum esse supernaturalem. Deinde id colligitur ex septimo articulo Pelagij damnato in Concilio Palæstino, qui erat, *gratiam Dei non dari ad singulos actus*, nisi constituendo gratiam in libero arbitrio, lege, vel doctrina. In quo supponit, posita lege, vel obiecto per doctrinam, omnem actũ à solo arbitrio fieri, ac subinde omnino esse naturalem. Quod etiam plane ostendit articulus vndecimus, in quo *negabat, esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio* Credidit ergo repugnare, actum liberum talem esse, vt à solo libero arbitrio viribus suis fieri non posit, quod est negare, posse actum liberum esse supernaturalem. Vnde quia præcepta Dei non sunt de impossibilibus actibus, ideo consequenter asserere debuit, neq; fidei reuelationem, neq; præceptum Dei, quantumuis vltra, vel supra naturam additum videatur, obligare ad actum vires naturales liberi arbitrij superantem.

5. *Ignorauit item sanctificationẽ internam.* Ex quo vlterius colligo probabiliter, non agnouisse Pelagium internam animi renouationem, & sanctificationem per habitualem gratiam, præsertim quoad virtutes infusas. Nam hæc dona habitualia propter actus supernaturales dantur, & ideo ablatis actibus reliqua tolli necesse est. Vnde licet non legamus, Sanctos Patres cum Pelagio de his donis expresse contendisse, vel quia doctrina de his donis non erat tunc ita declarata, vt contraria tanquam hæretica damnanda esset, vel quia Pelagius de his donis expresse non tractauit. Nihilominus ex principijs eius, vt dixi, satis colligitur, non agnouisse, imo supposuisse, nulla talia dona nobis cõmunicari. Et hinc in Adamo ante peccatum nullum Dei donum agnouit, præter naturalia: ideo enim dixit, nos nunc generari in eodem statu, in quo Adam fuit conditus. Deinde licet in paruulis non negauerit gratiam adoptionis, propter quam illis est necessarium baptisma teste Augustino lib. 6. contra Iulian. cap. 5. alias 9. tamen & in adultis non putauit hanc esse gratiam, sed præmium meritorum; neq; in paruulis videtur credidisse illam adoptionem per internam, & inhærentem gratiam fieri. Hinc deniq; loquendo sæpe de gratia Dei, ad alias improprias & generales significationes gratiæ diuertitur. Veram autem gratiam supernaturalem, & infusam nunquam confitetur, vt ex sequentibus amplius patebit. Vnde August. lib. de Gratia Christi c. 2. ait, sensisse Pelagium, nos saluari adiutos, *non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propria voluntatis.*

6. *Et auxilium Dei gratuitũ ad singula opera bona supernaturalia* Tertio hinc concluditur, negasse Pelagium omnẽ veram gratiam interius iuuantem, seu auxiliantem quę necessaria sit, vt principium vel adiutorium proprium efficiendi actus bonos, & Deo gratos, vel meritorios apud Deum, aut aptos ad hominem iustificandum, & sanctificandum. Quia cum tales actus liberi sint, censuit etiam esse naturales, vt dixi, & consequenter negauit, ad illos esse necessarium auxilium aliquod extra liberum arbitrium. imo putauit repugnare cum arbitrij libertate. Hoc enim argumento maxime contra Augustinum vtebatur, quia si gratia præuenit liberum arbitrium, & ex nolentibus volẽtes facit, destruitur libertas arbitrij, vt idem Augustinus sæpe refert libr. 2. contra duas epistolas Pelagianor. cap. 5. & libr. 4. contra Iulian. capit. 8. Vnde non solum præuenientem gratiam, sed absolute necessitatem diuini auxilij libertati arbitrij repugnare sensit, vt ex art. 10. Concilij Palæstin. supra probatum est, & refert etiam Hieronymus epistola ad Ctesiph. Atque ita constat, negasse Pelagium omnem veram gratiam Dei, saltem vt ad salutem necessariam. Quod addo, quia inter alias nouas controuersias orta quæstio est, an Pelagius tandem admiserit aliquam verã gratiam internam auxiliantem, saltem ad facilius operandum, de quo puncto statim dicam. Prius enim oportet cætera, quæ proposuimus, integre explicare, nam si fortasse aliquam veram internam gratiã auxiliantem agnouit, in eo non errauit, nec propterea reprehensus est, sed quia de necessitate talis gratiæ nõ catholice sensit, vt dicam.

7. *Atque adeo negauit illud auxilium requiri ad mandata seruanda, tentationesq́; superandas.* Addo igitur in hoc tertio puncto, non solum errasse Pelagium circa veram gratiam interius auxiliantem, quia negauit necessitatem eius ad singula opera vt dixi, sed etiam quia eandem negauit dari ad seruanda omnia mandata, & ad vincendas omnes tentationes, ideoque in artic. 11. relato in dicto Concilio Palæstin. aiebat, *Victoriam nostram non ex Dei adiutorio esse, sed ex libero arbitrio.* Quibus verbis simpliciter adiutorium gratiæ negare visus est. Notat autem Augustinus dicta hæres. 88. illum postea *à fratribus increpatum, quod nihil tribueret adiutorio gratiæ Dei*, dixisse, *Ad hoc illud dari hominibus, vt quæ facere iubentur per liberum arbitrium, facilius possint implere per gratiam.* Vbi dicendo *facilius*, vt ponderat idem Augustinus, satis indicauit se sentire non esse necessariam. Idemq; testatur sæpe Augustinus contra Pelag. vt lib. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 8. *Pelagius*, ait. *facilius dicit impleri, quod bonũ est si adiuuet gratia. Quo additamento significat, hoc se sapere, quod etiamsi Dei defuerit adiutorium, potest, quamuis difficilius, implere bonum per liberum arbitrium.* Idem lib. 1. de Gratia Christi cap. 7. & epist. 105. 106. & 107. Item ex hoc principio negauit necessitatem orationis ad vincendas grauissimas etiam tentationes, aut sine peccato viuendum, vel de commissis pœnitendum, vt intelligimus ex Concilio Mileuitano capite quinto, African. cap. 80. & Augustinus dicta epistola centesima sexta. *Et orationis necessitatem.*

8. *Gratiã quoque in suam entitatem, & in efficaciam negauit.* Vnde fit, vt etiam errauerit negando adiutorium gratiæ quoad verum esse supernaturalis gratiæ, & causæ, vel vt ita dicam, quoad veram gratiæ entitatem, & causalitatem. Patet, quia non intellexit dari adiutorium, quo voluntas posit aliquid supra suas vires operari, nec in substantia actus, nec in modo, sed ad summum, vt facilius posit, qui modus non est supernaturalis, sed ex multis causis naturalibus prouenire potest, nimirum ex habitu acquisito, seu consuetudine, ex meliori dispositione, vel temperamento cor-

to corporis, ex bono aliquo consilio, vel morali exhortatione, etiam humana, ex bono exemplo, & alijs huiusmodi causis. Vnde fit, vt negauerit etiam Pelagius verum auxilium supernaturale internæ gratiæ excitantis, tum quia vt dixi, nullam veram supernaturalem gratiam agnouit, tum etiam, quia putauit repugnare libertati internam motionem illam præuenientem, & ad volendum inducentem, quia talis inductio non fieret sine coactione, aut necessitate repugnante libertati. Et in hoc sensu dixit Augustinus lib. 2. contra duas epistol. Pelagian. cap. 5. & sequentibus, doctrinam Pelagij fuisse, *gratiam adiuuare vniuscuiusque bonum propositum, non tamen reluctanti studium virtutis immittere.* Aliudq; illius fundamentum fuisse dicit, *quia personarum acceptio non est apud Deum.* Et lib. 1. contra eandem epist. cap. 19. clarius dicit: *Vos autem in bono opere sic putatis adiuuari hominem Dei gratia, vt in excitanda eius ad ipsum bonum opus voluntate, nihil eam credatis operari.* Quocirca licet fortasse Pelagius aliquando confessus fuerit, Deum iuuare, vel etiam excitare voluntatem aliquo peculiari modo prouidentiæ suæ, nunquam tamen intellexisse videtur, illud fieri per internam excitationem eleuantem voluntatem supra suas vires naturales. Alioqui tale auxilium esset simpliciter necessarium ad tale opus præstandum, quod ille non admittebat. Sic ergo dicimus, negasse Pelagium auxilia gratiæ tam quoad esse, seu entitatem, quam in ratione causæ, seu principij naturalis.

9. Tandem vero addimus etiam negasse veritatem auxilij gratiæ in ratione doni gratuiti, seu in propria denominatione gratiæ. Probatur, quia à principio docuit *gratiam propter merita nostra dari.* Hic enim est octauus articulus eius in dicto Concilio Palæstino damnatus. Quem etiam refert Augustinus dicta epistola 106. & quamuis subdolè illum retractauerit in dicto Concilio, re tamen vera semper illi adhæsit, vt ex eodem Augustino colligitur epistol. 36. 37. 105. & sequentibus, & lib. 1. de Grat. Christi capit. 31. vbi de Pelagio dicit, *quamlibet sentiat gratiam, ipsis Christianis secundum merita dari dicit,* & capit. 37. & toto libr. 2. de Peccat. origin. cap. 5. & alijs locis frequenter hoc repetit. Et lib. 2. contra duas epist. Pelagian. cap. 8. & 9. idem colligit ex alio Pelagianorum principio, quod initium salutis sit ex nobis, *Vt huius cœpti meritum* (inquit) *perficiendi gratia consequatur.* Ex quo principio alibi contra Iulianum lib. 1. cap. 18. & lib. 4. capit. 3. infert, hominem esse priorem in dando, vt retribuatur ei. *Eoq; modo* (inquit) *gratia non sit gratia, quia non est gratuita.* Et lib. 3. Hypognostic. & epistol. 107. & alijs locis frequenter hoc repetit, vt in cap. etiam 2. notauimus. Et ideo diximus, ita Pelagium admisisse adiutorium gratiæ, vt in illo rationem gratiæ, id est, gratuiti doni, vnde gratia nomen accepit, destrueret, quia docebat esse ex meritis, ac proinde non esse adiutorium gratuitum.

Deniq; gratiam sub ratione doni gratuiti sustulit.

10. Superest, vt aliud, quod proposuimus, explicemus nimirum, quibus modis vocabulo gratiæ ad errorem suum occultandum abuteretur. In principio enim palam, & sine fuco gratiæ adiutorium simpliciter negauit, postea vero à Palæstinis Patribus constrict⁹, & (vt Augustinus sæpe ait) timore compulsus, ne in ipsum anathema diceretur, gratiam confiteri cœpit, sub ea tamen voce naturalia quædam dona, quatenus ex Dei beneficio nobis conferuntur, intelligebat. Et primum omnium naturale donum libertatis cum cæteris, quæ ad vsum illius facultatis natura concessit, vt est vis intelligendi, consulendi, & cum ratione iudicandi, gratiam appellabat, teste Augustino epistola nonagesima quinta, & dicta hæres. 88. & Hieronymo epistola centesima trigesima nona & alijs locis citatis supra capite secundo. Et de hac sola gratia intelligebat, dari sine præcedentibus meritis, & ab illa esse potestatem benè operandi. Hanc vero fraudem esse Scripturæ contrariam, & patefactam à Patribus ita damnatam esse, in dicto capite secundo diximus. Addiditque postmodum Pelagius, hanc (vt sic dicam) naturalem gratiam iuuari, etiam per gratiam illi superadditam, ac diuinitus concessam. Illā vero gratiam esse diuinam legem; quæ est veluti lucerna viam ostendens, quæ de se iuuat liberum arbitrium ad bene operandum. Postea vero cum argueretur, quod gratiam in sola lege poneret, ipse respondit (vt est apud Augustinum lib. 1. de Gratia Christi capite secundo) *Christum ad non peccandum nobis dedisse adiutorium quia iustè viuendo, iustèque docendo, nobis reliquit exemplum,* & capite 7. refert Pelagium dicentem, *Nos imperitissimi homines putant, iniuriam diuinæ gratiæ facere.* Et infra. *Quam nos* (vtique gratiam) *non, vt tu putas, in lege tantummodo, sed & in Dei adiutorio esse confitemur.* Explicando vero huiusmodi adiutorium, subiungit. *Adiuuat enim nos Deus per doctrinam, & reuelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis ne præsentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat.* Vbi, vt Augustinus statim notat, licet adiutorium gratiæ Dei multis verbis ornare, & commendare videatur, solam reuelationem, & doctrinam per gratiam intelligere declarauit. Et ideo à Patribus damnatur, non quia hæc dona gratiam vocaret, vt enim supernaturaliter data sunt, inter dona gratiæ merito computantur: sed quia præter hæc nullam gratiam interius adiuuantem admittebat. Et simili modo his addebat promissionem futuræ gloriæ, vt in eodem lib. cap. 10. Augustinus refert, & per illam dicebat *operari Deum in nobis velle quod bonum est, & velle, quod sanctum est, dum nos tantummodo præsentia diligentes futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorum pollicitatione succendit.* Contra quod ait Augustinus cap. 11. *Nos eam gratiam volumus, isti aliquando fateantur, qua futuræ gloriæ magnitudo non solum promittitur sed etiam creditur, & speratur.*

Vocem gratiæ malitiose vsurpabat subintelligendo naturalē libertatē, & quæ ad ipsā concurrunt.

Addebat sub nomine gratiæ, etiā diuinam legem, doctrinā, & reuelationē.

Denique gratiam remissionis peccatorum agnouisse, ac ita nominasse colligi inprimis potest ex Can. 3. Conc. Mileuitan. in quo damnantur dicentes: *Gratiam Dei, in qua iustificamur per Iesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quæ commissa sunt, non in adiutorium, ne committantur.* Est autem ille Canon contra Pelagianos, ergo fatebatur Pelagi⁹ remissionem peccatorum sub nomine gratiæ. Præterea refert de illo August. epist. 94. dixisse. *Necessariam nobis esse remissionem peccatorum, quia ea, quæ à nobis in præteritum malefacta sunt, infecta facere non valemus, cauendis autem futuris peccatis sine adiutorio gratiæ Dei humanam sufficere voluntatem.* Ergo ad remissionem præteritorum peccatorum gratiam necessariam esse fatebatur, aliàs non haberet locum distinctio, seu contrapositio. Et epistol. 95. sic ait. *Siue dixerit gratiam esse liberum arbitrium, siue gratiam esse remissionem peccatorum, siue gratiam esse legis præceptum, nihil eorum dicit, quæ per subministrationem Spiritus Sancti pertinent ad concupiscentias, tentationesque vincendas.* Vbi licet magis supponendo, quā asserendo loqui videatur, & ideo possit quis loqutionem illam vt conditionalem, non vt absolutā assertionem interpretari: tamen verisimile non est, alia de causa Augustinum in illis tribus exempla posuisse, nisi quia illis omnibus tergiuersationibus Pelagius vtebatur: & cum de primo, & tertio exemplo constet, à Pelagio fuisse vsurpata, non est cur de secundo dubitemus. Præsertim cum in dicto libr. de Grat. Christi cap. 2. & 37. expresse dicat Augustin. de Pelagio. *Etsi gratiam Dei, qua Christus venit in mundum peccatores saluos facere, in sola remissione peccatorum constituat.* Deniq; idem Augustinus in epistol. 105. contra eundem Pelagium argumentatur, non potuisse per gratiam remissionis peccatorum se excusare, aut tueri gratiam sine meritis, quia etiam remissio peccatorum, non sine merito aliquo datur, nam per fidem obtinetur: quam fidem non ponebat Pelagius esse ex gratia, sed ex libero arbitrio. Et ideo longe inferius

11. *Addebat etiam remissionem peccatorum.*

ferius in eadem epistola subiungit Augustinus contra Pelagium. *Ab originali, vel actuali peccato non liberat, nisi gratia per Iesum Christum Dominum nostrum: non solum remissione peccatorum sed prius ipsius inspiratione fidei, & timoris Dei, &c.* Vnde in dicto Concilio Palæstino duodecimus articulus Pelagij refertur. *Quod pœnitentibus venia non datur secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum meritum, & laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia.* In quo articulo videntur contraria, seu repugnantia contineri, quia in eo remissio peccati negatur, & affirmatur dari ex misericordia, & consequenter negatur, & affirmatur esse gratia: hoc tamen inde prouenit, quod Pelagius etiam dona non gratis data, nec in priori gratia fundata gratiam vocabat, vt visum est, & ita in præsenti remissionem peccati negat esse gratiam, id est, sine merito datam, & nihilominus vocat misericordiam, ac subinde gratiam, quia licet præcedat meritum, nihilominus est peculiare beneficium Dei misericordia collatum. Veruntamen etiam hoc modo abutebatur nomine gratiæ, tum quia vbi meritum præcedit non fundatum in priori gratia, nulla vera ratio gratiæ relinquitur, vt ostensum est.

CAPVT III.

Circa dictum Pelagij errorem nonnulla dubia expenduntur.

1\. QVanuis omnia, quæ de hoc errore diximus ex Augustini locis sumpta sint, in alijs tamen eiusdem Augustini locis inueniuntur aliquæ Pelagianorum loquutiones, quæ superius dictis contradicere videntur: ex quibus nonnullæ insurgunt difficultates, quas expendere, & ad veritatem in omnibus tenendam necessarium est, & ad doctrinam postea tradendam, & confirmandam erit vtilissimum. Est ergo prima dubitatio, quid Pelagius senserit de gratia, vt gloriam interdum significat, id est, an senserit, beatitudinem illam, ad quam creati sumus, esse beneficium Dei omnino supernaturale, & consequenter an cognouerit, fuisse peculiare, ac gratuitum beneficiũ Dei, ordinari, & eleuari ad talem beatitudinem, ac proinde ordinationem illam fuisse veram gratiam, licet extrinsecam, sicut est diuina prædestinatio, ac supernaturalis prouidentia. Nam ex proxime dictis videtur colligi, Pelagium non ignorasse, hominem esse creatum ad supernaturalem beatitudinem, quã in regno cœlorum expectamus. Quid enim aliud est, quod ait, Deum *futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorũ pollicitatione* nos ad virtutem accendere? gloriæ namque magnitudo non est, nisi in supernaturali beatitudine: alludere enim visus est in verbis illis ad illa Pauli. *Quod momentaneum est, & leue tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* Deinde Pelagius distinguebat regnum cœlorũ à vita æterna, dicebat enim paruulos non baptizatos consequuturos quidem esse vitam æternam, non tamen regnum cœlorum ingressuros, vt testis est Augustinus hæres. 88. & epist. 106. post medi. & lib. 1. de Peccatorum merit. & remiss. cap. 18. & 20. ne verbis Christi contradicere videretur, dicentis Ioann. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei.* Vnde videtur Pelagius per vitam æternam naturalem fœlicitatem intellexisse: per regnum autem cœlorum supernaturalem beatitudinem, quo enim alio modo illa duo distinguere valebat? Vnde videtur sensisse, humanum genus in primo parente fuisse ad regnum cœlorum ordinatum, & per illius peccatum clausum fuisse non solum Adæ, sed etiam in posteris: per Christum autem fuisse omnibus reseratum, ad hũc tamen effectum baptismum applicari, & ideo aiebat, baptismum omnibus ætatibus necessarium esse, vt refert Augustinus lib. 2. contra duas epistolas Pelagianorum, capite 5. & libro de Origin. anim. capite 9. & libro 3. capite 13. Ergo in cognitione beatitudinis supernaturalis, & in ordinatione gratuita humanæ naturæ ad illam, non videtur errasse Pelagius.

1. dubium.

Apparet supernaturalẽ beatitudinẽ Pelag. nouisse.

2\. In contrarium vero est, quia si Pelagius cognouit duplicem hominis beatitudinem, naturalem, & supernaturalem, necesse est, vt cognouerit vitam illam quam habituri sunt homines in regno cœlorum, naturales eorum vires excedere, & consequenter visionem beatam esse actum supernaturalem: hoc autem difficile creditu est, nam si cognouit, hominem esse capacem supernaturalis visionis, quomodo negare potuit, hominem in hac vita esse capacem supernaturalium actuum, & mediorum, quibus illum finem promereri & obtinere valeat? Vel si hanc etiam capacitatem cognouit, cur necessitatem talium actuũ negasset, vel cur tam acriter contra gratiam Dei pugnasset?

Opp. ... ex eius dictis vrgetur.

3\. In hoc puncto breuiter dico, mihi incertum esse, quid Pelagius per regnum cœlorum a vita æterna distinctum intellexerit: nam quod attinet ad verba, non minus in illa distinctione errauit, quam in negando originali peccato, quia Scriptura non minus docet, Christi redemptionem esse necessariam ad vitam æternam obtinendam, quam ad ingrediendum in regnum cœlorum. Iuxta illud Ioann. 6. *Qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem, habet vitam æternam.* Et illud. *Nisi manducaueritis carnem filij hominis, & biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Vita ergo æterna non minus diuina, & supernaturalis est, quam regnum cœlorum: imo non est alia vita, nisi qua in regno cœlorum beate viuitur, vt late per Augustinum lib. 1. de Peccat. mer. cap. 18. & 20. Quod vero ad rem spectat, necessarium est, vt per vitam æternam, quam Pelagius à regno cœlorum distinguebat, & beatam esse dicebat, intellexerit naturalem quandam beatitudinem, ab omni pœna, & dolore, seu læsione corporis, aut animi immunem: in qua honeste, & secundum rectam rationem naturalem homo perpetuo viuere, & suis viribus naturalibus recte vti possit, & vsurus sit sine aliquo proprio dono gratiæ: hoc enim est, quod Pelagius præcipue intendebat, quia naturam humanam in paruulis integrã, & innocentem esse putabat: ideoque non esse sua naturali fœlicitate priuandam. Imo non defuerunt aliqui Catholici, qui simile vitæ genus paruulis sine baptismo decedentibus non negarunt, etiamsi peccatum originale, & pœnam damni in eis perpetuo manentem cum fide Catholica confiteantur: de quo puncto nunc non tractamus, quia cum illa moderatione non est contrarium gratiæ Dei, an vero alijs rationibus damnandum sit, vel suaderi possit? in materia de Peccat. orig. dicendum est.

Resolutio dub. 1.

Regnum cœlorum, & vitam æternã falso distinxit Pelagius.

Nequã mens gratiæ impugnatoris de æterna vita.

4\. Hinc vero fit consequens, vt Pelagius intellexerit in regno cœlorum habituros esse homines altiorem fœlicitatis modum, & genus quoddam vitæ superãtis naturalem hominis facultatem. Nam si supra naturam non esset, non minus danda esset paruulis propter integritatem, & innocentiam naturalem, quam alia vita beata, vt ipse putabat. Quid autem ille senserit de vita illa regni cœlorum, mihi non constat. Cogitare namq; potuit, regnum illud differre ab altera vita beata, primum in situ loci, quia illud regnum vere supra cœlos erit: hæc autem vita erit in terra, deinde in maiori Dei cognitione, & amore per speciales illustrationes, & reuelationes, & consequenter in excellentia voluptatis, & gaudij, & in societate angelorum, & similibus. Existimare autem potuit, hæc omnia ibi etiam fieri per solam applicationem obiectorum, seu doctrinam, & reuelationem tantum: actus autem ipsos semper esse naturales, & ita media huius vitæ, qualia ipse cogitabat esse proportionata illi fini. Vel deniq; si credidit fœlicitatem regni cœlorum in visione Dei clara consistere, eamque esse homini

Cœlorum regnum in quo ab æterna vita distingui re potuit Pelagius.

mini supernaturalem, existimare potuit, ideo illum actum esse posse supernaturalem, quia necessarius est & quasi à Deo immissus; actibus autem liberis credidit repugnare conditionem illam. Vnde quia vita illa cœlestis per actus liberos ab adultis hominibus comparanda est; ideo existimauit, non per actus altioris gratiæ, sed per solas vires liberi arbitrij obtineri.

5. *2. Dubium.* Aliud dubium circa doctrinam Pelagij est, quomodo potuerit gratiæ necessitatem negare, cum concesserit, per gratiam conferri nobis, vt possimus bene operari, licet non detur, vt velimus, vel vt faciamus. Nam illa gratia, quę dat posse, necessaria profecto est ad operandum, quia potestas operandi necessaria omnino est ante operationem, vt per se constat: ergo si Pelagius gratiæ necessitatem negauit, nō potuit admittere gratiam dantem posse bene operari: vel è conuerso si hanc concessit, illam necessariam esse ad operandum concessisse oportet. Quod autem Pelagius concesserit gratiam dantem posse, testari videtur Augustinus libro de Gratia Christi capite quinto, vbi distinguens tria in nobis, scilicet, posse, velle, & agere, ait, Pelagium admisisse gratiam, quæ adiuuet possibilitatem voluntatis, atque operis, non vero quæ ipsam voluntatem, & actionem iuuet, id est, ipsum velle, aut agere. Nam secundum Pelagium, ait; *Posse Deus posuit in natura, velle, & agere nostra esse voluit, & ideo non adiuuat, vt velimus, non adiuuat, vt agamus sed tantummodo adiuuat, vt velle, & agere valeamus.* Et capite decimo quarto sic argumentatur contra Pelagium: *Si tantum posse nostrum hac gratia iuuaretur, ita diceret Dominus: Omnis, qui audiuit a Patre, & didicit, potest venire ad me: non autem sic dixit, sed omnis, qui audiuit, & didicit, venit ad me.* In quo argumento plane supponit Augustinus, Pelagium confessum esse gratiam, quæ dat posse. Imo in capite quadragesimo septimo dicit, in hoc esse totam differentiam inter se, & Pelagium: nam *si consenserit* (inquit) *nobis, nō solum possibilitatem in homine, etiam si nec velit, nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem, & actionem diuinitus adiuuari, vt sine illo adiutorio nihil bene velim⁹, & agamus, &c. nihil de adiutorio* (quātum arbitror) *interno controuersiæ relinquetur.*

6. *Sententia modernorum in hoc 2. dubio.* Propter hæc aliqui moderni dicunt, licet Pelagius in principio hanc gratiam dantem posse non cognouerit, tandem disputationibus Augustini, & aliorum Patrum commotum admisisse gratiam interiorem dantem posse, quam dicunt esse internam excitationem voluntatis. Et ita distinguunt tres status huius erroris sub eodem Pelagio. Primus est, in quo absolute gratiam negauit. Secūdus, in quo verbis illam admisit, sed male illam explicabat modis supra declaratis. Tertius, in quo tandem confessus est veram gratiam internam dantem posse, non tamen velle, aut agere, id est, vt ipsi videntur explicare, dantem sufficiens, non tamen efficax auxilium.

7. *Vera resolutio.* Nihilominus dicendum censeo, Pelagium semper negasse veram gratiam, quæ det nobis posse bene operari, aut malum vitare. Probatur primo, quia nūquam Augustinus in citatis locis dixit. Pelagium admisisse gratiam, quæ tribuat posse, sed solum dixit, concessisse gratiam, *quæ iuuet possibilitatem voluntatis, atque operis*: longe autem minus est, iuuare possibilitatem, quam dare, vt ex terminis constat. Et similiter dicit Augustinus dicto capite quinto de Grat. Christi, posuisse Pelagium gratiam, *quæ tantummodo adiuuet, vt velle, & agere valeamus.* Et semper ita loquitur in discursu illius libri, nunquam vero dicit, Pelagium admisisse gratiam, quæ nobis det posse operari. Quin potius in capite decimo quarto ait, *Pelagium in natura posuisse posse venire, & addit, vel etiam, vt modo dicere cœpit, in gratia qualem libet eam sentiat.* Non vero ait Augustinus, Pelagium retractasse vnquam priorem assertionem, sed addidisse nescio quam gratiam, quæ potestatem iam in natura existentem iuuaret. Vnde statim contra Pelagium probat, *non tantum posse nostrum per gratiam iuuari.*

8. *Corroboratur.* Denique Pelagius nunquam recessit ab illa sententia, qua dixit, gratiam, qualiscunque illa sit, tantum dari, vt facilius homo operetur, quod de ipso Pelagio etiam authores prioris sententiæ fatentur: at vero gratia, quæ tantum dat facilius operari, distinguitur ab illa, quæ dat posse, vt supponit Augustinus argumentando cōtra Pelagianos libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum capite octauo, & alijs locis supra citatis. Et eodem modo Scholastici in hoc distinguunt habitus dantes facilius operari ab habitibus dantibus posse operari: nam priores non sunt necessarij ad operandum, & ita non dant posse, posteriores verò sunt per se necessarij, nisi aliunde suppleantur, & ideo dant posse, vel si desint, loco illorum requiritur aliquod auxilium, quod det posse. Et ratio facta id conuincit, quia si auxilium tantum est ad facilius, non est necessarium simpliciter: ergo sine illo potest fieri opus: ergo tale auxilium supponit posse, seu potestatem agendi: ergo non dat posse. Ergo Palagius, qui solum posuit gratiam iuuantem ad facilius, non potuit ponere gratiam dantem posse. Vnde etiam ostenditur, non admisisse Pelagium verum auxilium sufficiens gratiæ, quod omnibus, vel offertur, vel datur secundum doctrinam fidei, quia illud auxilium ita est sufficiens, vt sit etiam necessarium ad posse, quia sine illo non solum difficilis, sed etiam impossibilis esset operatio pietatis.

9. *3. Dubium.* Hinc vero nascitur tertia difficultas, quomodo potuerit Pelagius admittere adiutorium ad posse, & non ad velle, vel operari: quia illud auxilium tantum credidit adiuuare ad facilius: non potest autem intelligi, quomodo sic adiuuet ipsum posse, quin adiuuet velle, & agere, quia non adiuuat ipsum posse, nisi quia cùm tale auxilium supponat integram potestatem, coniunctum cum illa fit vnum principium facilius operans, & ita quando ab illo fit opus facilius fit: ergo non potest tale auxilium iuuare ipsum posse, quin iuuet ad facilius volendum, vel agendum: hoc autem est iuuare ad velle, & agere. Sicut habitus acquisitus qui dat potentiæ facilitatem operandi, adiuuat illam ad facilius assentiendum, vel resistendum tentationi, &cæt. Accedit, quod ipse Augustinus libro secundo contra duas epistolas Pelagianorum capite octauo inquit expresse: *Pelagius enim facilius dicit impleri quod bonum est, si adiuuet gratia*: implere autem, quod bonum est, non fit per solum posse, sed per velle, & agere: ergo secundum Pelagium facilius homo vult, & agit, si adiuuet gratia. Ergo illo modo quo Pelagius posuit adiutorium gratiæ, non tantum illud posuit ad posse, sed etiam ad velle, & agere.

10. *Quid sentiant recentiores in hoc tertio dubio.* Propter hoc dicunt prædicti moderni, omne illud adiutorium, quod datum voluntati potest in ea manere quasi in actu primo sine cōsensu libero, & actione eius, vocari ab Aug. auxilium ad posse tantum, quia potest esse sine actu secundo illius potestatis, seu voluntatis: auxilium aūt ad velle, esse illud tantum, quod infallibiliter secum affert velle. Quod ideo dicunt, vt suadeant totā controuersiam Aug. cum Pelagianis tandem reuocatam esse ad quæstionē de auxilio efficaci, nam Pelagiani semper illud negarunt, et si admitterent, vt aiunt, verū auxilium sufficiens, & aliqui eorū post Pelagium etiā faterentur ad aliquid esse necessariū. Quæ sententia intellecta generatim de auxilio efficaci potest habere fundamentū in Augu. dicto lib. de Gratia Christi c. 11. dum sic de Pelagianis loquitur *Nos eā gratiam volumus aliquando fateatur, quā futuræ gloriæ magnitudo, non solū promittitur, sed etiā creditur, & speratur: nec solum reuelatur sapientia, sed etiam & amatur nec suadetur solū omne, quod bonum est, verum & persuadetur.* Quod certe pertinet ad gratiam efficacē. Vnde subiungit. *Quorū autem sit fides & quibus persuadeatur vt ad eum veniant, satis ipse demonstrauit, vbi ait: Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Et concludit;

dit. *Hanc debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam esse Christianus.*

11. *Vera sententia.* Dico vero inprimis, licet daremus, hanc fuisse Augustini mentem, nihil obstare opinionibus varijs catholicorum de auxilio efficaci, quia inter Catholicos recte sentientes non est controuersum, an efficax auxilium detur volentibus, & credentibus, sed quale illud auxilium sit. E conuerso autem licet controuersia Augustini cum Pelagianis fuisset de auxilio efficaci, non tamen fuit de modo intelligendi, & explicandi tale auxilium: de quo in illis locis Augustinus non tractat. Vnde addo, nec Pelagium, neque Augustinum in illo sensu fuisse loquutos, quem illi moderni intendunt, de efficacia gratiæ de se inducentis, & determinantis voluntatem, quia nec de hoc erat controuersia, nec Augustinus cum fundamento diceret, nō posse aliquem esse Christianum, nisi gratiam illam confiteatur. Itaque Pelagius ideo dixit, gratiam iuuare ipsum posse tantum, & non velle, vel agere, quia solum putauit esse quandam gratiam extrinsecam applicātem obiectum, & ostendentem illud, non tamen dātem ipsi voluntati virtutem volendi, vel agendi aliquid, vel dantem alijs potentijs vim agendi, & operandi. Et ita gratia secundum Pelagium, non influit in ipsum velle, vel in actionem ipsam liberam, non solum quando voluntas non vult consentire, sed etiam quando vult, & operatur, quia sola sua innata potestate agit, & vult. Et hac ratione dicebat, illam gratiam non iuuare ipsum velle, iuuare autem posse, quia iuuat ad facilius apprehendendum obiectum, vel applicandam materiam, circa quam possit volūtas per se operari, si velit. Augustinus autem contra illum contendit, veram adiuuantem gratiam dare vires voluntati ad volendum, & ita cum voluntas pie vult, gratiam iuuare ipsum velle, quia in illud influit inducendo, & iuuando voluntatem. Hoc est enim quod in dicto libro de Gratia Christi c. 47. concludit Augustinus: *Si ergo consenserint nobis, non solum potestatem in homine, etiamsi nec velit, nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem, & actionem diuinitus adiuuare, vt sine illo adiutorio nihil bene velimus, & agamus, eamque esse gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, in quo nos sua, non nostra, iustitia iustos facit, vt sit vera nostra iustitia, quæ nobis ab illo est, nihil de adiutorio gratiæ Dei (quantū arbitror) inter nos controuersiæ relinquetur.* Controuersia ergo inter illos erat, an gratia iuuet ipsum velle, & agere, hoc enim negabat Pelagius, si autem id concederet, consequenter dicere debuisset, voluntatem quando vult, & quoties vult, indigere hoc adiutorio ad ipsummet velle, & gratiam non solum dare posse, sed ēt velle, & ita nulla controuersia relinqueretur.

12. *4. Dubium quid de illo sentiant ijdē moderni.* Vt autem hoc amplius declaretur, quarta dubitatio tractanda est, nimirum, an Pelagius posuerit illud gratiæ adiutorium per verum, & internum auxilium gratiæ excitantis voluntatem, vel cooperantis cum illa. In quo puncto moderni allegati affirmant, Pelagium tandem confessum esse veram internam gratiam per Spiritus Sancti inspirationem, & illuminationem intellectus, & excitationem voluntatis. Idque colligunt ex his, quæ de Pelagio Augustinus refert in libro de Gratia Christi. Nam cap. 7. refert Pelagium dixisse, *Nos Dei gratiam non in lege tantummodo, sed & in Dei adiutorio esse confitemur.* Explicando autem hoc adiutorium addidisse: *Adiuuat enim nos Deus per doctrinam, & reuelationem, dum cordis nostri oculos aperit, dum futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi, & ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat.* In quibus verbis videtur clare confiteri Pelagius gratiam diuinæ illuminationis internæ, nam oculi cordis, non nisi interna illuminatione aperiuntur: & ineffabile donum gratiæ cœlestis illuminantis, non est, nisi interna illuminatio. Et cap. 10. refert ex Pelagio, operari in nobis velle bonum Spiritum Sanctum, *dum nos, præmiorum pollicitatione succendit, & dum reuelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem, & dum nobis suadet omne, quod bonum est.* Vbi apertè confiteri videtur internam excitationem, & suasionem. Et cap. 24. supponere videtur, Pelagium admisisse, fieri in nobis veras reuelationes. Et cap. 41. ait Augustinus, Pelagium posuisse gratiam in lege, ac doctrina, *quam nobis fatetur*, ait, *Sancto Spiritu reuelari, propter quod & adorandum esse concedit.* Vtique, quia, vt Deus, interius loquitur, inspirat, & reuelat. Vnde infra refert, per orationem petendum esse, vt nobis *doctrina, diuina etiam reuelatione, aperiatur.* Propter hæc ergo censent dicti authores, Pelagium saltem in fine ita sententiam correxisse, vt in explicanda interna gratia præueniente vera, & sufficiente, nihil à catholica doctrina discrepauerit, præter hoc, quod illam non posuerit vt necessariam, sed tantum ad facilius operandum, aut volendum. Potestque hæc sententia iuuari verbis Augustini epist. 107. versus finem: *Quomodo dicitur gratia Dei in natura esse liberi arbitrij, vel in lege, atque doctrina, cum & istam sententiam Pelagius ipse damnauerit, procul dubio confitens, gratiam Dei ad singulos actus dari, eis vtique, qui iam libero arbitrio vtuntur.*

13. *Modernorū illorū interpretamen Pelagij, nihil facit ad controuersiam cum illo.* De hac vero interpretatione sententiæ Pelagij inprimis dicimus, esto ita sit, nihil ad controuersias de gratia, quæ nunc sunt inter Catholicos, salua fide, referre: neque inde veram intelligentiam, & explicationem catholicæ doctrinæ de auxilijs gratiæ impediri. Nam si Pelagius veram internam gratiam præuenientem fassus est, in eo non fuit hæreticus, nec errauit: neque enim necesse est, vt omnia, quæ hæretici dicunt, falsa sint, vel erronea: sufficit enim vnus error contra fidem cum pertinacia ad constituendum hæreticum. Erit ergo Pelagius hæreticus, quia negauit necessitatem illius gratiæ, vel quia cooperantem non admisit, non quia veram excitantem fassus est, si illam, saltem vt vtilem, cognouit. Deinde addimus, ex verbis citatis, & relatis ex Augustino, non colligi, Pelagium cognouisse gratiam internam, quę legem, & doctrinam excederet: imo verisimilius esse, illam ignorasse, seu negasse. Quod nullo modo melius, quā verbis eiusdem Augustini probamus. Ille enim in multis libris contra Pelagium nos admonet, caute esse legenda verba Pelagij, *quia tantò fallit occultius, quantò ea exponit versutius.* Nam sub ambigua generalitate gratiæ, quid sentiret, abscondebat, & sub encomijs gratiæ inuidiam fugiebat, vt ait idem Augustin. dicto libro de Gratia Christi cap. 37. & lib. 2. de Peccato original. cap. 8. 9. 16. & 17. & libr. de Grat. & lib. arbit. cap. 11.

Et quod amplius est, hoc ipsum in eisdem locis in contrarium allegatis adnotauit Augustinus, nam in dicto libro de Gratia Christi capit. 2. dicit, licet Pelagius professus aliquando fuerit, gratiam ad singulos actus dari, nihilominus nunquam id de vera interna gratia, quæ datur per administrationem spiritus internam, id intellexisse, sed quia in singulis momentis, & actibus potest homo iuuari memoria exempli, & remissionis præteritorum peccatorū, & promissionis æterni præmij, in quibus ille gratiæ adiutorium constituebat, ideo aiebat ad singulos actus posse iuuare. Et in capit. 7. post verba Pelagij ex illismet colligit Augustinus, *eum illam gratiam confiteri, qua demonstrat, & reuelat Deus, quid agere debeamus, non qua donat, & adiuuat, vt agamus.* Et in cap. 10. conuincere vult, ex verbis Pelagij eum non admisisse aliam gratiam præter doctrinam, quia *ad doctrinam pertinet etiam, quod sapientia reuelatur, ad doctrinam pertinet, cum suadetur omne, quod bonum est.* Et cap. 13. habet verba notanda. *Si gratia doctrina dicenda est, certe ita intelligatur, vt altius, & interius credatur, Spiritum Sanctum illam infundere, non solū per eos, qui plantant, & rigant extrinsecus, sed etiam per se ipsum, qui incrementum ministrat occultius, ita vt non ostendat tantummodo veritatem, sed etiam impertiat charitatem.* Et ideo Augustinus in eodem libr. capit. 31. & 41. ex illa eadem Pelagij confessione, quod Spiritus Sanctus nobis legem, & doctrinam reuelat, concludit ipsum in lege, 14.

Notanda verba Aug.

in lege, & doctrina constituisse illud auxilium, quo possibilitatem naturalem perhibebat adiuuari. *Quia nunquam recedit ab illa verborum ambiguitate, quam Discipulus suis ita possit exponere, vt auxilium gratiæ credant, qua naturæ possibilitas adiuuetur, nisi in lege atq; doctrina.*

15. *Excitantem gratiam Pelag. semper negauit.*

Præterea lib. de Prædestin. Sanctor. cap. 1. referens Augustin. Massilienses agnouisse veram excitantem gratiam: dicit, in eo à Pelagio discessisse: ergo sentit, Pelagium illam etiam veram gratiam negasse. Deniq; in l. 1. contra duas epistol. Pelagianorum capite 18. cum Iulianus dixisset, *hominem propria voluntate, aut bonum facere, aut malum: in bono vero opere à Dei gratia semper adiuuari, in malum verò diaboli suggestionibus incitari*, illum acute redarguit August. dicens. *Vos in bono opere sic putatis adiuuari hominem gratia Dei, vt in excitanda eius ad bonũ opus voluntate nihil eum credatis operari quod satis ipsa tua verba declarant. Cur enim non dixisti, hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dixisti, in malũ Diaboli suggestionibus incitari?* Ergo ex sententia Aug. Pelagiani nullam ponebant gratiam, per quam Deus ad excitandam voluntatem ad bonum operetur. Quocirca licet Pelagius fateretur dari hominibus diuinã reuelationem, siue externam, siue internam, eamque nomine gratiæ, illuminationis, & aliquando excitationis, vel suasionis appellaret, nihilominus veram internam gratiam excitantem, quam peculiari modo, & proprietate inspirationem, & illuminationem appellamus, nunquam agnouit, nec confessus est.

16. *Præter donũ reuelationis, necessarium est donũ bonæ voluntatis quod Pelag. negabat.*

Quod vt intelligatur, oportet aduertere, nomine reuelationis solum comprehendi sufficientem obiecti credendi propositionem, quæ siue per externam prædicationem, & operationem, siue per solam internam fiat, inter dona gratiæ computanda est. Est tamen donum pertinens ad legem, vel doctrinam, præter quod requiritur donum voluntatis bonæ, per quam, & cœlestis doctrina discitur, vt sic dicam, seu recipitur, & lex impletur. Pelagius ergo admittebat prius donum, & in illo solo ponebat gratiam Dei, siue illud nomine legis, siue nomine doctrinæ, aut reuelationis, aut illuminationis cordis, vel adiutorij gratiæ significaret. Et de hoc conuincitur ab Aug. in locis allegatis. Vnde nemo negat, admisisse Pelagium reuelationem diuinam fidei, tam externam, quam internam, quatenus se tenet ex parte obiecti, & pertinet ad illius applicationem, seu sufficientem propositionem. Nam hæc reuelatio, non solum in angelis, sed etiam in hominibus, qui ante Christi aduentum immediate à Deo didicerunt, necessaria fuit. Postquam autem nouissime loquutus est nobis in filio, raræ sunt huiusmodi reuelationes mere internæ, pręsertim ad communem fidem pertinentes, nam verbo suo Christus fidem tradidit, & Apostolicam Ecclesiã docuit, & per Ecclesiam singulos fideles instruit, & Ecclesiæ definitio virtutem habet cuiusdam reuelationis.

17. *De dono illo bonæ voluntatis, id est, gratia excitante, & auxiliante agitur contra Pelagium.*

Parum vero refert ad gratiæ auxiliantis necessitatem, quod reuelatio fidei tantum interius, vel per sensus exteriores fiat, semper enim præter reuelationem obiecti, necessaria est noua gratia iuuans intellectum ad doctrinam reuelatam conuenienti modo concipiendam, & cum inclinatione & affectione voluntatis acceptandam, & suscipiendam, & hanc vocauit Augustinus gratiam, per quam sanctificamur, & iustificamur, & qua Deus in nobis facit bonas voluntates. Eamque distinxit in excitantem, & adiuuãtem, vt infra videbimus, vbi etiam ostendemus, hanc ipsam gratiam posse esse non tantum efficacem, sed etiam sufficientem: & vtramq; esse necessariam vltra doctrinam, & reuelationem ex parte obiecti. In quo etiam Pelagius errauit, nam solam reuelationem, & doctrinam dicebat sufficere, vt possit homo credere, & bene operari, si velit. Aiebat enim, vt refert Augustinus Epistol. 107. *Per legem suam, & per Scripturam suã Deum operari, vt velimus.* Et infra. *Operatur quippe ille, dicis, quantum in ipso est, vt velimus, cum nobis nota fiunt, eius eloquia, sed si eis acquiescere nolumus nos, vt operatio eius nihil in nobis prosit, efficimus.* Solam ergo notitiam eloquiorum Dei putabat esse sufficientem gratiam, vt homo posset credere, & operari quodcunque bonum, si velit: aliam ergo gratiam, quæ sit propria gratia internæ vocationis, & inspirationis, non agnouit, neq; vt necessariam, neque ad facilius volendum, nec dari posse putauit, vel sine læsione libertatis, vel sine acceptione personarum.

18. *In scriptis Pelagij prædicta gratiæ mentio non fit.*

Denique ex scriptis Pelagij, quæ Augustinus aliquando commemorat, solum habemus epistolam ad Demetriadem, quæ in secundo tomo operum Augustini in Appendice est. 17. & in illa magis, quam in alijs libris visus est Pelagius gratiam confiteri, vt ex eodem Augustino sumitur lib. 1. de Gratia Christi c. 22. 27. & 37. vsque ad 40. Et nihilominus in illa epistola nullum verbum inuenitur, in quo veram, & internam gratiam adiuuantem, aut mouentem declaret, aut satis indicet. Nam inprimis totus in hoc incũbit, vt vim naturæ in virtutum actibus ostendat, vt ex cap. 4. 18. & alijs colligitur, & ideo cap. 16. reprehendit eos, qui dicunt, *non possumus, homines sumus, fragili carne circundamur, quia Deus impossibilia non iubet, nec quispiam melius, quid possimus, intelligit, quam qui ipsam virtutem nobis nostri posse donauit.* Deinde cum multa documenta ad perfectionem comparandam Demetriadi tradat, sæpe inculcat scripturarum scientiam, & lectionem, præceptorum Dei memoriam & considerationem. Vnde cap. 23. sic inquit, *Quæ paranda sunt memoriæ penitus insere, eaque iugi meditatione conserua, quæ maturanda sunt frequenter reuolue, vt diuinum hoc studium, cœlestis Scholæ, & mores simul Virginis ornent. & sensum, tradantque tibi cum sapientia Sanctitatem.* Quod totum pertinet ad doctrinam, & studium humanum, supposita reuelatione per scripturas. Quo etiam pertinet illud capitis 26. *Propter quod maxime Sanctarum tibi Scripturarum studium, &c.* Ad auxilium autem per exempla pertinet illud capitis 23. *Nunc te ordo instruat cœlestis historiæ.* Et infra: *Nunc Angelica, & Apostolica perfectio te Christo in omnium morum sanctitate coniungat.* Cap. autem 38. addit. *Ne dicas, grandis labor est, sed respice quod promissum est:* Quæ documenta recte intellecta, & seruata, bona quidem sunt: tamen quod in eis humana industria, & diligentia sufficere credatur, hoc in eis reprehenditur. Vnde vix necessitatem, vel vtilitatem orationis inter illa documenta posuit, nam licet semel, aut iterum orationem consulat, vtilitatem tamen eius non in petitione diuini auxilij, sed in illo studio diuinæ doctrinæ, vel recordatione præceptorum, aut promissionum Dei constituit. Vnde in cap. 25. ait resistendum esse diabolo, faciendo Dei voluntatem, vt diuinam mereamur gratiam, qua facilius nequam spiritui auxilio Sancti Spiritus resistamus. Explicans autem hoc auxilium in capit. 27. ait. *Tunc senties, quantum ad eius amorem adiuuet te sapientia, & quantum sit in te diuinæ legis auxilium,* in quibus omnibus nullum iudicium veri interni auxilij reperitur.

19. *Verbotenus Pelag. circa efficacẽ magis quam circa sufficiẽtem gratiam errauit, & re ipsa vtraque sustulit.*

Atque ex his etiam intelligitur, quod licet in specie verborum Pelagius magis errauerit circa efficacem gratiam auxiliantem, quam circa sufficientem: in re tamen æque in vtramque impegisse, & vtramq; de medio sustulisse. Efficacem enim gratiam, *qua Deus ita interius suadet, vt persuadeat, vel ita mouet sensum, vt accommodet assensum,* quam Aug. vocat efficacem, altam, & secretam: hanc, inquam, gratiam efficacem omnino Pelagius negauit, non solum vt necessariam, sed etiam vt possibilem, quia putauit esse contrariam libertati, gratiam autem sufficientem verbis admittere visus est, quatenus dicebat, Deum sua reuelatione, doctrina, vel lege suadere hominem, & sufficienter ostendere viam salutis, vt possit homo consentire, si velit, vel dissentire, si nolit. Vnde vt absolute velle posit, nihil aliud, præter legem & doctrinam requirebat, & ita in re ipsa veram gratiam sufficientem in-

ternam negabat, nam hæc non est lex, nec doctrina, sed diuina inspiratio, & spiritualis illuminatio, vt recte docuit Concil. Trident. vt infra videbimus.

20. Dubiolum. Accedit, quod etiam de illa, qualicunque gratia, quã putabat Pelagius esse sufficientem, non credidit esse necessariam, sed tantum vtilem. In quo non immerito aliquis hærere poterit, si illa gratia non erat aliud, quam reuelatio obiecti fidei, vel diuinæ legis, quomodo potuerit Pelagius negare esse necessariã, quid enim magis necessarium ad credendum, quam veritatis credendæ reuelatio, vel magis necessarium ad bonum operandum, quam notitia legis? Sed esto verum sit non ignorasse Pelagium reuelationem esse necessariam ad credendum, & notitiam legis ad seruandam illam, nihilominus existimo dixisse, illam gratiam esse tantum datam, vt homo facilius posfit legem naturalem seruare, & non peccare, & esse sanctus, & innocens, quia licet nullam reuelationem haberet homo, ac proinde non crederet, posset per rationem naturalem Deum cognoscere, & licet non haberet diuina præcepta positiua specialiter tradita, posset, vt putabat, seruare naturalem legem, per quã iustificaretur apud Deum, quia *factores legis iustificantur*, ad Rom. 2. Et consequenter per easdem vires naturales posset consequi vitam æternam: nã hæc promissa est seruantibus mandata, 1. Matth. 19. Ad hos ergo effectus dicebat, etiam illam suam gratiam non esse necessariam, sed ad facilius operandum iuuare. Et præterea licet reuelationem putaret necessariam ad credendum, & notitiam legis diuinæ ad illam seruandam, præter illam, nullam aliam gratiam requirebat, vel vt homo posfit, vel vt velit credere, aut seruare legem: imo neque de facto putat dari aliam gratiam ad fidem, vel legis diuinæ obseruationem etiam facilius præstandam, præter reuelationem, & doctrinam, vt declaratum est. Atque in his consistere videtur proprius error Pelagij contra diuinam gratiam: in quo vero etiam cum Semipelagianis senserit in cap. 16. explicabo.

CAPVT IV.

An Pelagius non solum auxilij gratiæ, sed etiam generalis Dei concursus necessitatem ad humanas actiones negauerit?

1. QVæstionem hanc apud antiquos Doctores disputatam non inuenio, moderni vero illam agitare cœperunt. Et quanquam per se spectata ad dispũtationes de gratia pertinere non videatur, ad intelligendum, quo sensu Patres loquentes contra Pelagiũ generales aliquas loquutiones proferant, conferre

Pars negans suadetur. potest, & ideo breuiter inquirenda est. Et inprimis nullum apparet sufficiens fundamentum, vt hunc errorem Pelagio tribuamus. Nam D. Aug. accurate referens illius errores, nunquam dixit, Pelagium generalem Dei efficientiam cum omnibus causis negasse: ergo non est, cur dicamus illam negasse, ergo neque verisimile est, illam in operibus liberi arbitrij negasse. Antecedens notum erit legenti Aug. lib. de Hæres. in 88. vbi dicit, Pelagium negasse veram gratiam, qua saluamur, concessisse vero gratiam liberi arbitrij, seu creationis, & sub ea errorem suum occultare voluisse vt latius dicit epist. 95. & 105. Vnde in Concilijs etiam nũquam de hoc errore damnatus est, sed solum quod veram gratiam, quæ per Christum datur, negasset. Consequentia prima probatur, quia si in hoc Pelagius errasset, neque Aug. omisisset, neq; Concilia sine dãnatione relinquerent. Specialiter aũt probatur 2. consequentia, quia non est maior ratio dependentiæ à concursu Dei in alijs agentibus, aut facultatibus creatis, quam in creata voluntate: ergo si Pelag. in cæteris causis, seu effectibus Dei concursum non negauit, non est verisimile specialiter in operibus liberi arbitrij negasse. Eo vel maxime, quod Aug. nec generaliter de omnibus causis secundis, nec specialiter de voluntate creata hunc errorẽ in Pelagio notat. Et confirmatur, quia Augūst. alijs locis illum errorem sine vlla mentione Pelagij confutat, vt lib. 5. Genes. ad liter. capit. 20. Ex quo etiam constat antiquiorem esse errore Pelagij, & ab illo diuersum. Vnde confirmatur, quia licet Durand. in eo errore fuerit in 2. dist. 1. q. 5. nec Pelagianus propterea censetur, nec simpliciter hæreticus: ergo error ille nec fuit Pelagij, nec est damnatus à Concilijs inter Pelagij errores. Tandem confirmatur, quia alias ex definitionibus Conciliorũ contra Pelag. non haberemus veræ gratiæ necessitatem, omnes n. eludi possent, de adiutorio Dei per generalem concursum illas interpretando. 1 Confirm. 2. Confirm.

2. Pars affirm. authoritat. fulcitur. At vero contrarium tenet, & Bellarm. l. 4. de Grat. & lib. arb. c. 4. & Abul. Matt. 19. q. 178. ad 6. non solum docet, Pelagium negasse necessitatem generalis concursus Dei ad bona opera liberi arbitrij, sed etiam illum concursum comprehendi nomine gratię, vt etiam ait q. 179. ad 7. quia gratis à Deo datur, vnde sentit Concilia definientia contra Pelagium, nomine gratiæ, hunc ẽt concursum comprehendere. Omissa vero nunc hac posteriori parte priorem indicat etiã Paulus Oros. Apolog. de Lib. arb. circa medium, dum ait, Pelagium constituisse gratiam in solo libero arbitrio generaliter hominibus concesso, & de alijs causis dixisse, *Deum custodire naturam, quam semel bene disposuit, & elementarijs cursibus constitutis, inde facere Deum, quæ facit.* Citatur etiam Hieron. qui in epist ol. ad Ctesiph. his verbis refert Pelag. errorem. *Dei est gratia, quod propriæ nos condidit voluntatis, & libero arbitrio contenti sumus, neq; vltra eius indigemus auxilio, ne si indiguerimus, liberum frangatur arbitrium.* Et infra dicit, *Dei potentia factos se esse iactant, qui nullius ope indigent.* Et iterum ait, Pelagianos ita posuisse gratiam in libero arbitrio, *vt non per singula opera Dei nitamur, & regamur auxilio:* vbi nomine auxilij etiam generalem concursum comprehendere videtur, ac subinde asserere, illum etiam Pelagiũ negasse. Nam statim inducit Pelagium sacrilegè (vt ipse ait) interrogantem, *Nunquid si voluero curuare digitum mouere manum, ambulare, &c. Semper mihi auxiliũ Dei erit necessarium?* Similem interrogationem habet l. 1. contr. Pelag. circa principium, cui cum Atticus, id est, Hieron. respondisset, *Iuxta meum sensum non posse, perspicuum est*, scilicet, hominem mouere manum, aut calamum tẽperare sine adiutorio Dei. Replicat Critobul id est Pelagius: *Si absq; Deo, & nisi per singula ille me iuuerit nihil possum agere, nec pro bonis me operibus iustè coronabit, neq; affliget pro malis sed in vtroq; suum, vel recipiet, vel damnabit auxilium.* Vbi clare loquitur de auxilio bonis, & malis operibus communi, quod non est, nisi generalis concursus. Obijciente autem Attico. *Non ita esse datum nobis liberum arbitriũ, vt per singula opera Dei tollatur adminiculum.* Respondet Critobul. *Non tollitur Dei adiutorium, cum creaturæ in semel dati liberi arbitrij gratia conseruentur.* Ex quibus verbis satis constat, negare Pelagium omnem alium Dei concursum, præter liberæ voluntatis conseruationem.

Præterea Augustin. nonnullis in locis vult, etiam bona opera naturalia diuino adiutorio esse tribuenda: imo licet male ab homine fiant, quatenus ipsa in se bona sunt, Deo authore fieri. Sic l. 4. contr. Iulian. c. 3. circa finem cum dixisset, misericordiam Dei per se ipsam naturali compassione bonam esse, illo tamẽ bono male vti, qui infideliter vtitur, & hoc bonũ male facere, qui infideliter facit, adiungit: *Etiam ipsa opera quæ faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius, qui bene vtitur malis, ipsorum autem esse peccata qui bona male faciunt.* Talia autem opera, vt bona sunt, non sunt à Deo, nisi per generale auxilium, seu concursum: ergo sentit Augustinus Pelagianos negasse, talia opera esse à Deo ac subinde negasse generalem Dei concursum. Et circa principium eiusdem capitis agens de naturalibus virtutibus & facultatibus bonis, dicit ad Iulianum: *Quanto satius hac ipsa in eis dona Dei esse fatereris, cuius occulto iudicio alij tardissimi ingenij, & ad intelligẽdũ quodã* 3.

modo

modo plumbei, alij obliuiosi, alij acuti, memoresque nascuntur. Et cætera, quæ prosequitur vt concludat: *Quarto ergo tolerabilius illas, quas dicis in impijs esse virtutes, diuino muneri potius, quã eorũ tribueres tantũmodo voluntati?* Priora vero bona naturæ non alia ratione sunt dona Dei nisi propter generalem concursum: ergo saltem hoc modo vult Augustinus concludere contra Iulianum virtutes morales esse dona Dei, ergo supponit, Iulianum negasse, hoc etiam modo esse à Deo, sed à nostra sola voluntate. Confirmatur hoc ex eodem Augustino epistol. 130. dicente: *Licet Polemones hortatu Xenocratis à vitio libidinis reuocatus, non Deo fuerit acquisitus, sed tantum à dominatu luxuriæ liberatus, tamen ne ipsum quidẽ, quod in eo melius factum est, humano operi tribuerim, sed diuino. Ipsius namque corporis, quod est infimum nostrum, si qua bona sunt, sicut forma, & vires, & salus, & si quid eiusmodi est, non sunt, nisi ex Deo creatore, ac perfectore naturæ, quantò magis animi dona donare nullus alius potest.* Hæc autem corporis bona à Deo solum sunt per generalem concursum: ergo hoc saltem vult concedi Augustinus de bonis moribus naturalibus: ergo è conuerso hoc etiam videntur negasse Pelagiani, dixisseq; Deũ esse factorem humanæ naturæ, non vero perfectorẽ. Et hoc etiam indicat libr. de Grat. Christi, capit. 3. & 6. vbi refert, Pelagium solam possibilitatem dixisse habere nos à Deo, non voluntatem, vel actionem, quia non credebat, Deum esse cooperatorem nobiscum.

4. *Ratione etiam fulcitur.* Ratione potest hæc sententia suaderi, quia hoc est consentaneum generalibus verbis Pelagij, & aperte sequitur ex fundamento erroris eius. Vtrumque ostenditur ex decimo eius articulo damnato in Concilio Palæstino; *Non est liberum arbitrium si Dei indiget auxilio.* Hæc enim verba absoluta, & indefinita liberum arbitrium, tam in rebus diuinis, quam in moralibus, & naturalibus operans comprehendunt: imo tam bene, quam male operans: ergo in omnibus negauit necessitatem auxilij diuini, & nomine *auxilij* omnem Dei influxum, omnemque cooperationem, etiam per generalem cõcursum, comprehendit, quia in naturalibus, & præsertim in malis, nullum aliud auxilium creditur necessarium. Vnde cum in eodem articulo subiungit: *Quoniam in propria voluntate habet vnusquisq; facere, vel non facere:* exclusiuam notam subintellexisse videtur, vtique in *sola* propria voluntate, quæ in suo velle libero non potest ab alio dependere, nam hic sẽsus necessarius est, vt ex illa causali propositione altera pars inferatur. Vnde fundamentum illius fuit, dependentiam ab auxilio alterius, etiam ipsius Dei, repugnare libertati arbitrij. Quod fundamentum, si verum esset, æque procederet in omnibus operibus voluntatis, etiam naturalibus, & malis quia seruata proportione, similis est dependentia naturalium voluntatum à concursu generali, depẽdentiæ supernaturalium à concursu gratiæ. Vnde fere eadem difficultas in conciliando vsu libero morali cum præscientia, & prouidentia, & concursu generali, quæ in concordia gratiæ cum libero arbitrio inuenitur, vt postea videbimus: ergo si Pelagius hac difficultate superatus negauit gratiam, ne libertatem negaret, eadem etiam negauit concursum generalem cum libero arbitrio, ne illud in naturalibus actibus tollere videretur.

5. *De cæteris etiam causis secundis sensisse Pelagius videtur non egere concursu primæ.* Hinc ergo vlterius potuit, & debuit Pelagius progredi, & eandem independentiam à Dei concursu in actionibus naturalium causarum ponere. Nam licet ratio libertatis in alijs non inueniatur, aliunde potest sufficiens æquiparatio fieri. Si enim voluntas creata, etiamsi sit causa secunda, non pendet in sua operatione ab actuali influxu causæ primæ in suam actionem, recte sequitur, causam secundam habentẽ proximam virtutem sufficientem in suo ordine ad suum effectum, posse illum efficere sine actuali concursu causæ primæ in eandem actionem, quia licet voluntas propter vsum libertatis putetur magis indigere hac exemptione (vt sic dicam) si tamen illam habet, non est, quia est libera, sed quia virtutem habet sufficientem ad suam actionem; Vnde non minus in naturalibus actibus, seu necessarijs, quam liberis illam habebit: ergo etiam aliæ causæ secundæ licet naturaliter agant, quia virtutem proximam sufficientem habent in suo ordine, eandem independentiam habebunt: ergo verisimile est, ita de omnibus causis secundis Pelagium sensisse, earum nimirum actiones non esse immediate à Deo, sed tantum mediate, quatenus dedit virtutem agendi, & illam conseruat, sicut Durand. sensit.

6. *Didaci Aluar. & aliorũ opinatio de Pelag. in hoc puncto.* In hoc puncto dicunt aliqui Pelagium ad actus ordinis naturalis non negasse influxum Dei cooperantis, seu concurrentis cum causis secundis propter ea, quæ priori loco posuimus. Addunt vero negasse, esse necessarium Dei adiutorium, quo præmouet, & operatur, seu præoperatur, vt operemur, ita enim loquuntur. Et hoc posterius colligunt ex verbis Hieronymi in dicta epistola ad Ctesiphont. vbi Pelagiũ introducit aduersus Deum se extollentem, & dicentem. *Recede à me, quia mundus sum, non habeo te necessariũ: dedisti enim mihi semel arbitrij libertatem, vt faciam quod voluero, quid rursum te ingeris, vt nihil possim facere, nisi tu in me tua dona compleueris?* Intelligunt enim his verbis voluisse negare Pelagium, non concursum concomitãtem, sed quoddam præuium adiutorium, quo Deus virtutem creati arbitrij, etiam in naturalibus, complet, & applicat ad exercitium actus. Et ad hunc sẽsum trahunt verba Hieron.

7. *Refellitur.* Veruntamen si solum illud complementum ad actus naturales negasset Pelagius, non esset cur in eo reprehenderetur, quia verum quidem est, illam præuiam applicationem, seu complementum non esse necessarium in causis secundis naturaliter operantibus vt principalibus causis proximis suorum effectuum, nam ad illos habent sufficientem, & completam virtutem in suo ordine causarum secundarum, solumque indigent generali influxu, & cooperatione Dei, vt in lib. 1. & 2. de Auxilijs ex professo probauimus, & infra in libro tertio iterum dicemus. Nec etiam voluntas ratione suæ libertatis indiget illo complemento ex parte suæ virtutis naturalis ad actus illi proportionatos, quia neque propter libertatem habet in suo ordine virtutem minus completam, quam aliæ causæ naturaliter agentes, nec illud complemẽtum per modum applicationis ad exercitium inseruit vsui libertatis, sed potius illum impedit, vt eodẽ libro dicemus. Nec ex verbis Pelagij, quæ Hieronymus refert, sensus ille colligitur, vt statim ostendam. Neque testimonia Scripturæ, quæ Hieronymus inducit ad illud dictum Pelagij impugnandum illi sensui deseruiunt, vt est illud Psalm. 24. *Oculi mei semper ad Dominum, quoniam ipse euellet de laqueo pedes meos,* & illud Hieremiæ decimo. *Non est in homine via eius, & à Domino gressus eius dirigentur,* vt etiam dicitur Psalmo 36. Hæc enim, & similia à nemine intelliguntur de complemento virtutis ad agendum, quo indigeant causæ secundæ, sed de peculiari gubernatione diuina, qua omnia, quæ creauit, gubernat, & administrat, & specialiter res humanas regit, aut præuenit, ordinando, aut permittendo, & cum omnibus, iuxta operis qualitatem, concurrendo. Et hæc est maxima dependentia, propter quam oramus, & petimus, vt nos Deus regat, & dirigat maxime in operibus bonis, & in cauendis malis, eorumq; occasionibus, & causis etiam extrinsecis præueniendis, & tollendis. Hoc autem genus prouidentiæ, & dependentiæ nostrarum actionum ab illa necessarium omnino est, siue illud adiutorium, seu præuium complementum virtutis naturalis ponendum sit, siue non. Nam etiamsi illud admitteretur, daretur per modum generalis concursus & tanquam debitus singulis agentibus hoc, vel illo modo applicatis: vnde non aliter esset necessaria oratio propter illud, quam propter concursum concomitan-

mitantem, neque magis propter vnum, quam propter aliud dicetur Deus actiones nostras dirigere, aut regere. Denique ad hoc regimē necessarium non est illud genus auxilij per modum complementi virtutis propriæ, ac per se, & physice actiuæ in naturalibus, sed vt intrinsecum, & connaturale ipsis causis secundis, earumque virtutibus dari potuit.

8. *Quæstionis expeditio.* Mihi ergo inprimis videtur, si Pelagius negauit necessitatem auxilij diuini physicè, & proprie coefficientis in nobis, vel nobiscum actus naturales, non aliud, quam concursum generalem ad actus naturales liberi arbitrij negasse: neque hoc esse alienum à verbis eius, licet sit incertum. Probo singulas partes, & primam quidem ex dictis probatam suppono, quia ad singulos actus ordinis naturalis voluntatis non est necessaria alia efficientia Dei, propria, & per se in ipsam voluntatem, vel actum eius, præter efficientiā Dei cum voluntate eiusdem actus, & actionis, in qua consistit concursus generalis, & simultaneus: ergo si Pelagius aliquam talem efficientiam negauit, esse necessariam ex parte Dei, de illo concursu intellexit. Quod etiam indicant verba, quibus Hieron. Dialog. 1. contr. Pelag. parum à principio hanc eorum argumentationem refert. *Si in hominibus ille cooperatur, non est meum sed eius qui adiuuat, &c.* Vbi verbum cooperandi auxilium simultaneum indicat. Et ex parte sequenti hæc confirmabitur.

9. Altera ergo pars probatur, quia Pelagij verba. *Nisi tu in me tua dona compleueris*, non solum intelliguntur de complemēto virtutis in actu primo, vt sic dicam, sed maxime de complemento donorum in actu secūdo, seu per actualem efficientiam ipsiusmet voluntatis, seu volitionis: nam alia verba, *Recede à me*, omnino remouent Deum tanquam necessarium vt voluntas compleatur, siue in virtute volendi, siue in ipso velle. Item illa, *Non habeo te necessarium*, coniuncta sequentibus, *vt faciam quod voluero*, plane excludunt omnino Deum, siue vt cooperantem, siue vt consummatorē virtutis volendi. Nam si Pelagius crederet, ad volendum esse necessarium Deum, saltem vt coagentem voluntati: non posset absolute dicere Deo: *recede à me*, aut *non habeo te necessarium*; aut *quid rursum te ingeris?* Ergo cum Hieron. tradat, Pelagium ita exclusisse necessitatem diuini auxilij, vt verba illa, virtute saltem protulerit; profecto non est improbabile, ita sententiam illius intellexisse. Et ita cum subdit, Pelagium quasi irridendo dixisse. *Si voluero curuare digitum, mouere manum, &c. semper mihi auxilium Dei necessarium erit*; de omni auxilio etiam per modum generalis concursus id intellexisse videtur. Vnde in epist. ad Demetriad. ait. *homines sine Deo operando, virtute ostendere, quales à Deo facti sunt.* Quasi sola sua virtute sine vllo Dei concursu id faciant. Eodem modo Augustinus dicta epistola 106. circa finem refert hunc errorem: *Non esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio quoniam in propria voluntate habet aliquis facere, vel non facere.* Inferius vero contra Pelagium ipse subdit *Fateatur esse liberum arbitrium, etiamsi diuino indiget adiutorio.* Et libr. de Gratia Christi cap. 3. de Pelagio inquit. *Voluntatem, & actiones nostras esse asserit, atque ita nobis tribuit, vt non, nisi à nobis esse contendat.* Et in cap. 6. ait, Pelagium negasse Deū cooperari homini, cum operatur. Idē significat Paulus Orosius libr. de Arbitrij libertate, quem contra Pelagium Augustini, & Hieronymi temporibus scripsit: nam circa medium illius ait, illum negasse non solum illam gratiam, quam Deus largitur Ecclesiæ suæ, sed etiam generalem cooperantem gratiam, quā Deus quotidie per dies, & momenta cunctis, & singulis ministrat, ita enim appellat generalem concursum. Denique D. Thomas etiam in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 3. in corp. ait, si gratia sumatur pro diuina voluntate gratis in nobis omnia bona causante, non posse hominem sine illa implere præceptum, etiam quoad substantiam. Quod intelligit D. Thom. de concursu Dei generali, vt in artic. 1. aperte declarauerat. Et tamen subdit in eodem art. 3. *Et ideo Pelagius errauit, qui simpliciter impleri præcepta legis posse sine gratia posuit.* In quibus verbis aperte sentit, Pelagium etiam concursum Dei generalem negasse. Vnde probabilis satis est hæc sententia. Est tamen incerta, tum propter argumenta priori loco posita, tum quia ille error Pelagij non confutatur à dictis Patribus ostendendo necessitatem generalis concursus Dei, sed ostendendo dependentiam liberarum actionum à regimine diuinæ prouidentiæ gratuitæ, & voluntatis circa singula opera: potuit autem Pelagius negare necessitatem huius specialis auxilij, etiamsi generalem concursum nō negauerit. De hoc ergo puncto, & quid Pelagius de generali concursu senserit, nihil definitè asserimus, quia vt dixi, non satis constat, neque etiam ad veram doctrinam de gratia tradendam censeo esse necessarium.

Ne tamen aliquis sumat occasionem errandi in exponendis Patrum, vel Conciliorum definitionibus, aduerto, eos dum contra Pelag. pugnant pro necessitate gratiæ, de proprijssima gratia, vt est supernaturale donū, non debitum naturæ, loqui, non proprie, ac per se de concursu generali. Hoc patet ex dictis supra cap. 3. & ex testimonijs Scripturæ, quæ contra Pelagium Patres, & Concilia adducunt. Quapropter si generalius interdū exponantur, ita sunt accommodanda concursui generali, vt gratia propria non excludatur. Hoc declaro ex D. Thom. in 2. d. 28. qu. 1. ar. 1. ad 3. vbi tractans verba Aug. *Nemo potest aliquod bonum velle, nisi iuuetur à Deo* l. 1. ad Bonif. c. 3. illa inprimis explicat de adiutorio generalis cōcursus dicens, *Quod Deus non tantum nos iuuat ad bene agendum per habitum gratiæ sed etiam interius operando in ipsa voluntate sicut in qualibet re operatur.* licet postea etiam explicet de auxilio gratiæ, & bono meritorio. Idemque D. Thom. Ioann. 15. lect. 1. cum partitione accommoda exponit verba illa *Sine me nihil potestis facere Opera enim* (inquit) *nostra aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia diuina. Si virtute naturæ, cum omnes motus naturæ sint à verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moueri potest sine ipso. Si vero virtute gratiæ, cum ipse sit author gratiæ, nullum opus meritorium sine ipso fieri potest.* Et aliqui Theologi ita intellexerunt canon. 7. Concil. Arausi. vt ibi Carranza refert in Summa Conciliorum, quod ille non reprobat licet aliam expositionem magis probet, de quo canone infra videbimus. — 10. *Regula ad Sanctos Patres explicandos, dum de gratia loquuntur contra Pelag.*

Possumus etiam in exemplum afferre decimam propositionem in Conc. Palæstin. definitam contra Pelag. *liberum esse arbitrium, etiamsi diuino indigeat adiutorio*: illa enim vniuersalis est, & cum proportione ad naturale, & supernaturale adiutorium in diuersis operibus liberis applicanda, tū quia verba generalia sunt, tum etiam quia propositio lata est in sensu contrario & proportionato ad refellendam propositionem Pelag. Præterea Hieronymus supra contr. Pelagium obijcit verba Iacobi 4 *Ecce nunc qui dicitis, Hodie, aut crastinum ibimus in illam ciuitatē* &c. pro eo, vt dicatis, *si Dominus voluerit*, vbi clare loquitur Iacobus de dependentia, quā à Dei voluntate, & prouidentia habemus, etiā in naturalibus operibus, quę solū ex generali concursu, ac prouidentia pendent. Sic etiā dicere solent Patres, pluuiā esse donum Dei, iuxta illud: *Et pluit super iustos & iniustos*, cum tamen donū illud ordinarie fit ex generali prouidentia, & cum generali cōcursu causarum, licet interdū, ac sæpe possit ex speciali Dei voluntate fieri, etiam cum immutatione generalis concursus causarū. Quoties igitur verba Patrum generalia sunt, cū proportione possunt ad actus naturales, & supernaturales, & concursum generalē vel specialē applicari. Quando vero de auxilio gratiæ tractant, cum proprietate de vera gratia, & speciali beneficio intelligenda sunt, iuxta superius dicta. Idēque est quando in particulari loquūtur de Spiritus S. inspiratione, illuminatione, vocatione, vel similibus terminis, qui speciales modos, seu species propria — 11. *Exēplo probatur prædicta regula.*

propriæ gratiæ significant, vt in discursu materiæ latius dicemus.

CAPVT V.

Quæ fuerit sententia, errorve Semipelagianorum, & qui eius auctores, vel sectatores?

1. *Vnde sumpserint Semipelagiani errandi occasionem, narratur.* HVius erroris notitiam primi omnium Prosper Aquitanus, & Hilarius Arelatensis in epistolis ad Augustinum nobis tradiderunt. Cum enim Augustinus in libris contra Pelagium pro gratia Dei pugnando, non solum necessariam esse ad piè, & sanctè viuendum, sed etiam omnino gratis dari, nullumque humanum meritum illam antecedere docuisset, eo tandem peruenit, vt ad solam diuinam electionem, & prædestinationem totum humanæ salutis negotium reuocare videretur. Vnde factum est, vt aliqui occasionem sumpserint errandi, & dicendi, per prædestinationem, & reprobationem sublatum esse liberum arbitrium, & ideo solam gratiam sine diligẽtia, vel labore ex parte hominis, sufficere ad illius salutem. Aiebant enim, nec piè viuentibus prodesse opera, si reprobati sint, nec praua opera obesse peccantibus, si sint prædestinati, vt refert Sigibert. in Chronic. ann. 415. vbi etiam ait, hos sumpsisse occasionem errandi ex scriptis Augustini contra Pelagianos. Hanc ergo hæresim, quæ Prædestinatorum dicta est, simul cum Pelagiana abhorrentes multi catholici in Gallia, vt mediam viam inter vtramque tenerent, necessarium putarunt, aliquid tribuere soli libero arbitrio in quo prædestinatio, totusque gratiæ effectus initiũ, & fundamentum haberet. *Proponitur eorũ error.* Vnde qui sic senserunt, cum in alijs à Pelagio discederent, in hoc illi adhæserunt, quod initium gratiæ sit ex libero arbitrio, ac subinde: quod prima gratia ex aliquo merito liberi arbitrij proueniat. Ideoque licet ad perfectam salutem consequendam, & ad perseuerandum in illa semel acquisita, & ad proficiendum in bonis operibus gratiam esse necessariam admitterent, nunquam tamen eo peruenerunt, vt eam gratis dari concederent sed ex aliquo bono vsu liberi arbitrij, quem ponebãt, vel in naturali affectu credendi, vel in desiderio salutis, vel in aliqua humana oratione, vel alia simili humana diligentia, inquisitione, aut labore, vt sumitur ex epistolis Hilarij, & Prosperi ad Augustinum, & ex eodem Augustino libro de Prædestinatione Sanctor. Vbi prius narrat ea, in quibus isti à Pelagio discrepabant, confitendo lapsum humani generis in primo parente, & necessitatem redemptionis per Christum & gratiæ eius ad veram iustitiam recuperandam, eiusque opera perficienda. Postea vero lapsum eorum ac conuenientiam cum Pelagio in hoc tantum ponit, quod ponentes initium fidei ex nobis esse, necessario conuincuntur dixisse, gratiam propter humanũ meritum dari.

2. *Cur Semipelagiani dicantur reliquiæ Pelagianorum, quos etiam simpliciter Pelagianos vocat D. Thomas.* Hinc ergo isti dicti sunt Semipelagiani, vel reliquiæ Pelagianorum, quia partim à Pelagio discedebant, partim cum illo sentiebant, & ita ab illo exorti sunt, quia particulam erroris eius retinuerant. Cum enim Pelagius negaret necessitatem auxilij gratiæ ad quæcunque salutis opera, multo magis negauit, esse necessarium ad initium salutis. Et ideo D. Thomas hos Semipelagianos, sub communi nomine, Pelagianos appellat, 2. 2. qu. 6. artic. 1. & 3. contra gentes, cap. 152. in fine, vbi dicit, Pelagianos posuisse initiũ fidei ex nobis. Et 1. part. quæst. 23 artic. 5. addit, Pelagianos posuisse initium bene faciendi ex nobis, cõsummationem autem ex Deo. Idem libr. 3. contra gentes, cap. 149. in fine, vbi ait, Pelagianorum errorem fuisse, auxilium meritis gratiæ esse ex merito nostro, ac proinde initium iustificationis esse ex nobis, consummationem autem ex Deo. Quibus locis Pelagianorum nomine Semipelagianos sine dubio comprehendit: imo de illis præcipue loquitur, vt ipse distinctius explicat quodlibet. 1. articul. 7 dicens: *Pelagius docuit, hominem non indigere auxilio Dei ad bene operandum sed tantum lege ac doctrina. Quia vero hoc nimis parum videbatur ideo postea Pelagiani posuerunt, quod initiũ boni operis est homini ex se ipso.* Et infra concludit. *Ad Pelagianum errorem pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam præparare sine auxilio gratiæ.* Et propterea dixit Augustinus, se impugnasse hunc errorem, prius, quã Semipelagiani exorti essent, nimirum in libr. 1. ad Simplician. quæst. 2. vt ipse refert lib. de Prędestinat. Sanctor. cap. 4. Quod etiam præstiterat in epist. 47. quæ præfigitur libr. de Correpț. & grat. quem commemorat Prosper in sua epistola, & idem Augustinus libr. de Bono perseu. cap. 21. vbi mentionem etiam facit epistol. 105. & 106. & concludit. *Vnde recolant, aduersus hæresim Pelagianam iam ante aliquot annos ista dicta esse, atque conscripta, quæ nunc eis displicere mirandum est.*

3. *Sem[illegible] nimium [illegible] tum fuisse ante Massilienses, suadetur.* Quapropter merito dici potest, fontem huius erroris fuisse Pelagium, quia vero ille nunquam docuit errorem illum ab alijs separatum, ideo quæri potest, quis primo fecerit discessionem illam à doctrina Pelagij, illum tantum articulum retinendo? quod est quærere, quando post Pelagium Semipelagianismus cœperit, & à quibus? Videri enim potest multo ante tempora Massiliensium, quorum perturbationes referunt Prosper, & Hilarius, incepisse. Nam Augustinus in epistol. 105 (quæ, vt notauimus, antiquior est) sic de quibusdam Pelagianis scribit: *Iam conclamantium religiosorum, & piorum vocibus pressi, ita fatentur ad habendam, vel faciendam iustitiam diuinitus hominem iuuari vt sui præcedat aliquid meriti, &c. suo putantes præire merito illum, de quo audiunt, quis prior dedit illi, & retribuetur ei.* Et lib. 2. contra duas epistolas Pelagianorum, qui etiam est antiquior, capit. 28. & sequentibus de authoribus illarum epistolarum Cœlestino, scilicet, & Iuliano: sensisse indicat, gratiam dari ad perfectionem boni operis, dari tamen gratiam illam propter initium boni propositi, quod est à solo libero arbitrio. Et eodem modo lib 4. contra Iulian. c. 3. eum reprehendit, quod dixerit, hominem iuuari per gratiam ad capessendam perfectionem, *Vtiq; (ait) volens intelligi, eum per se incipere sine gratia, quod perficit gratia.*

4. *Non admittitur prædicta suasio loquendo de proprijs Semipelagianis.* Existimo nihilominus, hos antiquos Pelagianos etiamsi fortasse, vel in re, vel saltem in modo loquendi, sententiam Pelagij moderati sint, longe à posterioribus Semipelagianis distasse. Nam illi non discesserunt à præcipuis erroribus Pelagij, videlicet, homines non nasci in peccato originali, esse æquè potentes ad legem seruãdam, sicut fuit Adam ante peccatum, posse suis viribus esse perfectos, & similia, quæ in eis impugnat Augustinus libris contra Iulian. & contra duas epistol. Pelagian. & lib. de Perfect. Iustit. à quibus tamen erroribus posteriores Semipelagiani longe abfuerunt. Imo etiam de illa gratia, quam ad perfectionem operum admittebant Iulianus, vel Cœlestinus, non constat, qualis fuerit, neq; an illam vt necessariam postularent, nam de hoc etiam dubius est Augustinus, ideo enim dicto lib. 2. contra duas epist. Pelagian. cum retulisset illos docuisse perficiendi gratiam consequi ad meritum bene incipiendi, addit conditionalem *si tamen hoc saltem volunt.* Et infra cum dixisset, Pelagium admisisse gratiã solum ad facilius, adiungit, *Sed istiu permittamus, cum suo libero arbitrio esse liberos, vel ab ipso Pelagio*, quia fortasse aliquam necessitatem gratiæ agnouerunt, saltem ad perfectionem operum. Non tamen id asserit, sed permittit, & sub dubitationis voce *fortasse.* Itaq; isti primi sectatores Pelagij, non Semipelagiani, sed Pelagiani habiti sunt.

5. *Videri potius Semipelagianismum à* Magis videtur semipelagianismum inchoasse Vitalis ille, contra quem August. epist. 107. scripsit. Ille enim in cæteris à Pelagio discedens, solam fidem di-

Vitali inchoatum. cebat esse ex libero arbitrio, & non ex motione gratiæ, neq; esse donum Dei, sed esse in nobis à nobis, id est, à propria voluntate, quam Deus non operatur in nobis, qui est proprius Semipelagianorum error. *Id tamen reijcitur.* Sed in primis mihi non constat, quando ille Vitalis fuerit vel Augustinus illam epistolam scripserit. Deinde licet verisimile sit, ante libros de Prædestin. Sanctor. fuisse scriptam; *Vide Baron. ann 419 nu. 54 & annot. 426.n.14.* tamen in ea Augustinus referens illum Vitalis errorem, non affirmat, illum discessisse à Pelagio, sicut de Semipelagianis dicit in principio libri de Prædest. Sanct. Deniq; ille Vitalis in Africa errare cœpit, & fortasse illius error statim condemnatus est, ideoq; licet affinis fuerit errori Semipelagianorum, inter eos non numeratur, sed initium huius sectæ Gallis, seu Massiliensibus tribuitur, & ab eo tēpore cœpisse creditur, quo in Gallia turbari cœperūt *Gallos, seu Massilienses inchoasse.* quidam catholici, & presbyteri, & contra Augustini doctrinam insurgere, vt ex citatis epistolis Hilarij, & Prosperi constat. In eis tamen nomina personarum tacentur, dicit tamen Prosper, *Claros, & egregios omniū virtutum studiosos viros fuisse.* Et adiungit. *Ad authoritatem talia sentientium non sumus pares, &c.* Nihilominus ex his, quæ vel historiæ referunt, vel in aliquorum libris reperiuntur, solet hic error aliquibus grauibus authoribus tribui, quibusdam iure, ac merito, alijs vero sine causa: & ideo vt veritas magis elucescat, & error ipse magis intelligatur, operæpretium duxi, de precipuis sectatoribus, vel authoribus huius erroris aliquid in particulari dicere, præcipue de Cassiano, & Fausto, quorum scripta habemus, ex quibus etiam verus erroris sensus melius colligi potest.

¶ De Ioanne Cassiano.

6. *Cassianum à nota Semipelagianismi eximunt aliqui.* Primus huius doctrinæ author, vel defensor est Ioannes Cassianus, qui eodem tempore vixit, quo perturbationes illæ in Gallia ortæ sunt, & in fauorē huius doctrinæ scripsisse videtur in lib. 12. de Instit. renunc. cap. 11. & sequentia, & collat. 13. à cap. 8. per multa capita, quæ impugnat Prosper lib. contra Collatorem. Nihilominus tamen non desunt, qui Cassianum ab errore vindicare studuerint. Nam Gennadius in lib. de Vir. illustr. quem paulo post illa tempora scripsit, agens de Cassiano, scripta eius narrat, & laudat, nullumque in eis errorem notat. Postea vero capit. 84. sic de Prospero scribit, *Legi & librum aduersus opuscula, suppresso nomine Cassiani, quæ Ecclesia Dei salutaria probat, illa infamat nociua. Re enim vera Cassiani, & Prosperi de gratia, & libero arbitrio sententiæ in aliquibus inueniuntur contrariæ.* Vbi aperte sententiam Cassiani sententiæ Prosperi præferre videtur. Cassianum vero ab erroneo sensu excusare studuit Henricus Cuykius in quibusdam annotationibus ad illum, quæ habentur in editione Antuerpiæ ann. 1578. Nam in secunda, quæ est ad lib. 12 de Instit. cap. 14. quod Cassianus dicit, nostrum esse, bonæ voluntatis occasionem Deo præbere, vt sua munera largiatur. Henricus exponit, eum loqui de hominibus iam fidelibus, qui fide, & auxilijs gratiæ adiuti eam occasionem Deo præbent, & ita posset explicare alia loca. In annotat. autem 20. quæ est ad Collat. 13. capit. 8. & sequentibus fatetur, doctrinam hæreticam continere, excusat autem Cassianum, quod illam non asseruerit, sed tantum retulerit. At vero Petrus Ciacon. in annotat. ad eundem Cassianum additis in editione Romana anno 1588. doctrinam etiam illius collationis excusat dicens, intelligendam esse de dispositione remota ad gratiam, credens non pertinere ad errorem Semipelagianorum, talem dispositionem ex viribus naturæ admittere. Et potest hoc suaderi ex verbis eiusdem Cassiani, qui in collat. 13. cap 3. sic inquit, *Ex dictis colligitur, non solum actuum, verum etiam cogitationū bonarum ex Deo esse principium, qui nobis, & initia sanctæ voluntatis inspirat, & virtutem, atque opportunitatem eorum, quæ recte cupimus, tribuit peragendi*, & capite 6. pronunciat, *Fragilitatem humanam nihil, quod ad salutem pertinet, per se solam, id est sine adiutorio Dei, posse perficere.*

7. *Cassianus vere Semipelagianus.* Nihilominus negari non potest, Cassianum fuisse vnum ex præcipuis illius erroris defensoribus. Per quod non intendimus eius damnare, vel onerare personam, nondum enim erat illa sententia hæresis, vel erroris damnata ab Ecclesia, vt Prosper in fine libri contra Collatorem aperte docet, Cassianumque inter Catholicos numerat. Solum ergo de doctrina ipsa tractamus. Libros itaq; illos semper fuisse de Pelagiana doctrina infamatos, præter Prosperum constat ex diligentia Eucherij, Victoris, & Cassiodori in illis expurgandis, quæ refert Baron. annot. 433. nu. 27. & sequentib. & attigit Ado. in Chron. ann. 425. vbi monet, opera Cassiani cautissime esse legenda, præsertim de gratia, & liber. arbitr. Indicat autem Baron. nu. 30. libros Cassiani, prout nunc circumferuntur, esse satis purgatos, & inde fuisse deceptos, qui Romæ voluerunt excusare Cassianum, putantes nunquam fuisse morbosum librum illum, qui nunc sanus apparet. Veruntamen non ita sensit Dionysius Carthus. qui in sua paraphrasi totam illam partem collationis 13. expunxit, & sanam doctrinam loco illius posuit. Vnde licet forte opera illa alijs pluribus in locis fuerint expurgata, & emendationes, vel non admissæ, vel non retentæ fuerint, prout nunc geruntur, morbosa sunt, vt Prosper ostendit. Eritque perspicuum consideranti varios eius loquendi modos, qui in Semipelagianis à Concilijs notantur, & damnantur.

8. *Mens Cassiani detegitur.* Nam Cassianus semper requirit gratiam ad perfectionem, & consummationem iustitiæ, non ad initium: item ad eandem perfectionem requirit nostrū laborem cum gratia, tamen ante gratiam admittit etiam nudum laborem humanum, quem ipsemet ita explicat, *id est, sine adiutorio Dei*, dicto libr. 12. cap. 11. & de hoc labore semper loquitur, cum dicit, illum non sufficere ad perfectionem acquirendam sine Dei adiutorio, neq; esse condignum ad præmium gratiæ obtinendum. Vnde similiter de eodem labore dicit, esse aliquale meritum primi auxilij gratiæ, & occasionē, quam Deus expectare solet ad gratiam inchoandam. Et sic ait c. 14. *Sicut conatus humani non sufficiunt per se ad perfectionem capessendam, ita laborantibus tantum atq; suadentibus misericordiam, gratiamq; conferri.* Et infra subiungit, gratiam dari petentibus, pulsantibus, & quærentibus, quia licet nostra petitio non sit condigna: *misericordia Dei præsto est, occasione sibi tantummodo à nobis bonæ voluntatis oblata.*

9. *Excusatur Cassianus.* Dices in cap. 16. confiteri Cassianum, neque hos ipsos nostros conatus ad bonum posse nos efficere, *sine diuinæ protectionis auxilio, inspirationisque eius, & castigationis, atque exhortationis gratia, quam cordibus nostris, vel per alium solet, vel per semetipsum nos visitans, clementer infundere.* Sed audi quomodo capit. 18. gratiam hanc interpretetur, dicit enim, gratias esse Deo agendas, non solum pro alijs donis naturæ, gratiæ, aut scientiæ *sed etiam pro his, quæ erga nos quotidiana eius prouidentia conferuntur. Quod scilicet, ab aduersariorum nos insidijs liberat quod cooperatur nobis, vt carnis vitia superare possimus, quod à periculis nos etiam ignorantes protegit, quod à lapsu peccati communit quod adiuuat nos, & illuminat vt ipsum adiutorium nostrum (quod non aliud quidam interpretari volunt quàm legem) intelligere & agnoscere valeamus.* Vbi expendo verba illa in parenthesi posita, nam videntur continere doctrinam Pelagianam, & tacite approbare, dum non reprehenditur. Vel certe videtur ibi Cassianus tacite carpere Augustinum, qui ita interpretari solet similia verba Pelagij, per quod satis indicat Cassianus, se non aliter illam gratiam intellexisse, quam Pelagius intelligebat.

10. *Ex varijs ... collat. 13.* Sæpius vero in collat. 13. eandem doctrinam inculcat, licet alijs verbis ambiguis illam interdum occultare nitatur. Vnde cap. 7. incipiens ordinem diuinæ prouidentiæ in exhibenda gratia explicare, ait, DEI beni-

benignitas cùm bonæ voluntatis in nobis quantulamcunque scintillam emicuisse perspexerit, vel quam ipse, tãquam de durá silice nostri cordis excusserit, confouet eam, & exsuscitat, suaque inspiratione confortat. Et cap. 8. *Cum in nobis ortum quendam bonæ voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim, atque confortat, incrementum tribuens ei, quam vel ipse plantauit, vel nostro conatu viderit emersisse.* Vbi expressè initium bonæ voluntatis dicit præcedere ante diuinam illuminationem, & inspirationem, & sæpè saltem esse à nobis, non à Deo. Vndè cap. 9 conciliando varia Scripturæ loca, in eis dicit commendari gratiam, & libertatem arbitrij. *Et quod etiam suis interdum motibus homo ad virtutum appetitus possit extendi, semper vero à Domino indigeat adiuuari.* Et infra dicit, *initium bonæ voluntatis interdum oriri ex naturæ bono, quod beneficio creatoris accepimus*, &, quod grauius est, ita exponit illud Pauli ad Romanos 7. *Velle adiacet mihi, perficere autem non inuenio.*

11\. Præterea capit. 11. expresse proponit quæstionem, vtrùm quia bonæ voluntatis initium habuerimus, misereatur nostri Deus, an quia Deus miseretur, consequamur bonæ voluntatis initium. Et in summa respondet, interdum nos incipere, & mereri gratiam, interdum Deum misericordia sua præuenire nos. Et prioris membri exempla ponit in Zachæo, & latrone, *Qui desiderio suo vim quandam regnis cœlestibus inferentes, specialia vocationis monita præuenerunt.* Et circa finem ait. *Cum viderit nos Deus ad bonum velle deflectere, occurrit, dirigit, & confortat.* Et ita exponit illud Psalm. 49. *Inuoca me in die tribulationis tuæ, &c.* & illud Isai. 30. *Ad vocem clamoris tui statim vt audierit, respondebit tibi.* Acsi hæ promissiones factæ sint inuocationi purè humanæ, ac tandem subiungit. *Etsi nos nolle, vel intepuisse, perspexerit, adhortationes salutiferas admouet cordibus nostris, quibus voluntas nostra, vel conformetur, vel reparetur in nobis.* Sentiens in his adhortationibus consistere gratiam, qua interdum Deus nostras præuenit voluntates.

Rursum cõuincitur ex cap. 11.

12\. Capite verò 12. addit tertium exemplum prioris membri, de Dauid, quando cogitauit, & in suo corde de templo Deo ædificando tractauit. 3. Reg. 8. Nam illam cogitationem, & voluntatem bonam fuisse, clarum est. Probat autem non fuisse ex inspiratione Dei, cum ipse negauerit effectum eius, vnde concludit, *& bonam ex homine fuisse.* Et infra, vt iterum probet voluntatẽ nostram interdum præuenire Deum, inducit illa Scripturæ loca, *Mane oratio mea præueniet te.* Psalm. 18. & similia. Et in capite decimotertio addit quartum exemplum de pœnitentia Dauid, quam significat, fuisse ex sola libertate arbitrij, præmissa tantum admonitione Prophetæ, *Quæ diuinæ* (inquit) *dignationis fuit gratia.* Et ca. 14. adiungit quintum exemplum Iob, de quo ait, *non Dei, sed suis viribus vicisse Dæmonem.* Imo addit etiam fidem Centurionis dicentis, *Domine non sum dignus, &c.* non fuisse Christi donum, sed bonus liberi arbitrij vsus, quia alias non fuisset dignus laude, nec dixisset illi Dominus, *non inueni tantam fidem*, sed, nemini dedi tantam fidem. Similique ratione subiungit, fidem Abrahæ, quam Deus probare voluit præcepto sacrificandi filium, non fuisse illam, quam ei Dominus inspirauerat, sed illam, qua vocatus semel, & illuminatus à Domino, per arbitrij libertatem poterat exhibere, & similia repetit in cæteris capitibus, vsque ad finem collationis.

13\. Ex quibus euidentissimum est in collatione illa non solum tradi Semipelagianorum doctrinam, sed etiam multum extendi, & ampliari. Primò, quia non solum imperfecta fides, sed etiam perfectissima, vt fuit Centurionis, & Abrahæ, nec solum imperfectum desiderium, sed etiam efficax voluntas, qualis fuit in Zachæo procurante videre Iesum, & in Dauid volente ædificare templum Domino, gratiæ subtrahitur, & libero arbitrio tribuitur. Deinde quia etiam perfecta pœnitentia, & proxima dispositio ad peccati remissionem, qualis in Dauid, & latrone fuit, naturali libertati adscribitur. Tertio quia etiam grauissimæ, & multiplicis, ac diuturnæ tentationis perfecta victoria, qualis fuit in Iob, ab homine solo fuisse dicitur, & non à Dei gratia, nisi hoc solum, quod Deus non permisit, illam fuisse maiorem, vel quia, vt ait, *hoc tantum procurauit Deus, nè violentissimus inimicus animam eius amentem faciens, & impotem sensu, impari eum, atque iniquo certaminis pondere prægrauaret.* Quæ omnia revera sunt absurdissima, & ideo in eis interpretandis, & ad probabilem sensum reuocandis frustra laborat Ciacon. in Annotationibus ad Cassianum. Neque minus incongruæ sunt expositiones Scripturæ, quibus testimonia, quæ de orationibus Sanctorum loquuntur, de humanis inuocationibus Cassianus intelligit, & quæ desideria, & bonas voluntates ex fide, ac promissione diuina procedentes in hominibus commendantur, ex gratia propria esse negat, solum quia à voluntate libera procedunt, quæ ratio & friuola est, & totum Pelagianum errorem exsuscitat.

Concluditur Cassianum non solum tenuisse, sed ampliasse Semipelagianismum.

Cassianum explicare quidam frustra conantur, cum incongruè, & friuolè ex sacris literis arguat.

Nec denique minus friuola est illa coniectura, quod Deus voluntatem ædificandi templum Dauidi non inspirauerit, quia illius executionem negauit, cum frequenter soleat Deus propositum sanctum, vel desiderium perfectum inspirare propter bonum eius meritum, licet propter alias rationes prouidentiæ suæ nolit eius effectum, vt in Abrahamo videri potest. 14. Nullo ergo modo excusari potest illa doctrina. Quapropter licet Gennadius rectè censuit in eo, quod dixit, Prosperi, & Cassiani contrarias esse sententias: grauiter verò peccauit dicens, Ecclesiam scripta Cassiani, tanquam salutaria probasse, & Prosperum illa infamasse. Nam Gelasius Papa in suo decreto de libris authenticis, opuscula Cassiani inter apocrypha ponit, non ob aliam causam, nisi quia in his, quæ ad liberum arbitrium, & gratiam pertinent, à Prospero reprehenditur, vt notauit Trithemius in Cassiano. Immerito ergo dicit Gennadius, Ecclesiam scripta Cassiani, præsertim in hac parte, probasse: Potuitque Gennadius facile habere notitiam decreti Gelasij, cum eodem tempore vixerit, & ad eum scripta sua miserit, vt postea attingemus. Errauit etiam grauiter Gennadius Prosperum infamando, quod Cassianum infamauerit, cum ipsemet fateatur, sententias Prosperi, & Cassiani de gratia, & libero arbitrio in aliquibus inueniri contrarias. Nam hinc fateri cogitur, Prosperum nihil de Cassiano dixisse, quod Cassianus ipse in scriptis suis publicè non prodiderit, Prosper autem impugnando quod falsum, & Ecclesiæ nociuum indicauit, non Cassianum infamauit, sed sanæ doctrinæ consuluit.

Error Gennadij imponentis Ecclesiæ quod scripta Cassiani probarit.

Grauis error Gennad.

Neque excusari potest Cassianus, eo quod in Collationibus non ex propria sententia loquutus fuerit, 15. sed Chæremonis doctrinam retulerit, vt Henricus insinuat; tum quia si hæc excusatio locum haberet, nihil ex sententia Cassiani in omnibus collationibus Patrum haberemus, quod est contra communem sensum. Tum etiam, quia vel in hoc esset valde reprehendendus Cassianus, quod doctrinam falsam retulisset, sine vlla lectoris admonitione, si eam periculosam, vel perniciosam esse credidisset. Tacuit ergo quia illam probauit; imo suam fecit; vt satis in fine collationis indicauit, dicẽs. *Hoc nos B. Chæremon confirmatos cibo laborem fecit tam inuij itineris non sentire.* Tum etiam quia doctrina illius collationis consonat cum doctrina eiusdem Cassiani in libris de Institutis renunciantium, & vtrobique eodem loquendi modo semper vtitur, quod *gratia adiuuet conatus nostros*, quo etiã vtitur in Præfatione ad decẽ primas collationes, & in præfatione ad septẽ sequentes, ait, eas scribere. *vt illis ea, quæ de perfectione in præteritis opusculis obscurius forsitan erant cõprehensa, vel prætermissa, suppleatur.* Quibus verbis aperte declarat se totam illam doctrinã vt propriam tradere, & ideò meritò dixit Prosper contra Collator. c. 2. in illa collatione virum quendam sacer-

Reijcitur excusatio Henrici pro Cassiano.

dotalis ordinis Abbatem quendam introducere de gratia Dei, & libero arbitrio differentem, *cuius se oſtendit per omnia probaſſe ac ſuſtepiſſe ſententiam.*

16. Nec denique alia excuſatio Ciaconij locum habet, aut permittenda eſt, quia iam oſtendimus, non ſolum circa diſpoſitionem remotam, ſed etiam circa proximam, qua remiſsio peccatorum obtinetur, Caſsianum erraſſe: item quia ad errorem Semipelagianorum pertinet, admittere aliquam naturalem operationem bonam, ſola liberi arbitrij facultate factam, quæ ſit diſpoſitio remota ad gratiam ſanctificantem, & conſequenter ſit proxima ad aliquam auxiliantem, vt poſtea videbimus. Ad verba autem, quę ex Caſsiano citauimus, reſpondet Proſper cap. 4. & ſequentibus, citò authorem definitionis ſuæ oblitum à ſententia diſceſsiſſe, vel certè quod priùs generaliter dixerat, poſtea ad partem, ſeu ad quoſdam coarctaſſe. Vel etiam dici poteſt, ibi ambiguè, & latenter loqui de inſpiratione, adiutorio, & protectione diuina, ſub illis comprehendens doctrinam, & admonitionem, & quamcunque extrinſecam exhortationem, vel cuſtodiam, nam ita rem ferè poſtea declarat, vt vidimus.

[Marg.: iaconij ... oque excuſatio ex... ditur.]

Putant verò aliqui, Caſsianum huiuſmodi doctrinam ex Chryſoſtomo præceptore ſuo deſumpſiſſe, volentes eandem Chryſoſtomo attribuere. Et quia Marcus Eremita eiuſdem temporis author, eiuſdemque Chryſoſtomi diſcipulus fuit (teſte Nicephoro lib. 14. Hiſtor. cap. 53.) ſocium, & ſectatorem eiuſdem doctrinæ illum efficiunt. Sed hos duos Patres ab hac nota vindicauimus, & ex eorum libris, longe ab hac doctrina fuiſſe, oſtendimus in 1. par. tract. 2. libr. 2. cap. 8. Aliqui verò licet de Chryſoſtomo rectè ſentiant, nihilominus authorem operis imperfecti, quod ſub nomine Chryſoſtomi circunfertur, ſuſpectum tenēt, quia in Homil. 18. & 32. in Matth. videtur loquutionem Semipelagianorum imitari; dicens, gratiæ adiutorium dari *orantibus, & pulſantibus, id eſt, opera orationibus addentibus, &c.* Sed ille in homil. 18. apertè loquitur de orantibus, & operantibus ex fide, & gratia, vt patet ex illis verbis: *Deinde ſi opera iuſtitiæ non facis, id eſt, non impulſas, nec orare ex fide potes,* & alia, quæ columna 3. proſequitur, per quæ exponenda ſunt, quæ in homil. 32. dicit circa illa verba, *Non omnes capiunt hoc verbum, ſed quibus datum eſt.*

17. *[Marg.: Chryſoſt. & Marcus Semipelag. non fuère.]*

18. Solet præterea Caſsiano annumerari Vincentius Lirinenſis catholicus ſcriptor, & Caſsiano æqualis, & in monaſterio inſulæ Lirinenſis inſignis monachus, ac validiſsimus contra hæreticos diſputator, vt de illo Gennadius ſcribit. Vnde aliqui exiſtimarunt, hunc eſſe Vincentium illum, cui Proſper reſpondet in libro ad obiectiones Vincentianas: & ideo vnum eſſe crediderunt ex his, qui in Gallia contra doctrinam Auguſtini cum Maſsilienſib. diſſeruerunt. Sed hæc ſuſpicio inprimis nullum habet in opuſculo Vincentij Lirinenſis *contra prophanas vocum nouitates*, quem ſolum ex ſcriptis eius habemus, fundamentum. Nam potius in cap. 34. vehementer damnat Pelagium, eò quòd neceſsitatem gratiæ iuuantis nos in ſingulis actibus negauerit, & cap. vlt. iterum in eum inuehitur, ibique magna cum veneratione recipit Epiſtolam Cœleſtini, quæ contra Semipelagianos, & in defenſionem Auguſtini ſcripta eſt, vt poſtea videbimus. Deinde ex libro Proſperi colligi non poteſt, quis fuerit ille Vincentius, à quo obiectiones, quas refutat, Vincentianæ nominatæ ſunt; cur ergo ſuſpicabimur, illum fuiſſe inſigniorem Vincentium, qui eo tempore vixit? Maximè cum Proſper in præfatione dicat, eum confinxiſſe quarundam blaſphemiarum prodigioſa mēdacia, eaque Auguſtino, & Proſpero, ad inuidiam concitandam tradidiſſe: quod certè incredibile eſt de Vincentio Lirinenſi, qui vir religioſiſsimus fuiſſe perhibetur, & dicto libro ſuo talem ſe oſtendit. Quapropter Baron. ann. 431. n. 188. Vincentium Lirinenſem ab hac notà vindicat, aſſeritque illum, cui Proſper reſpondet, eſſe alium presbyterum eiuſdem nominis Gallum, quem Gennadius ferè eodem tempore vixiſſe refert, & in Pſalmos ſcripſiſſe. Sed hoc etiam mihi eſt incertum, quia nec Gennadius, nec Trithemius id indicant, & potuit eſſe eodem tempore in Gallia alius presbyter eiuſdem nominis, qui inter catholicos ſcriptores non numeretur, parumque intereſt indicare, quis ille Vincentius fuerit, dummodo grauiſsimo ſcriptori contra hæreticos talis iniuria non inferatur.

[Marg.: Neque Vincentius Lirinen. — Suſpicio cōtra Lyri. eliditur. — Baron. vindicat Lyrinen. ab errore Semipela.]

¶ De Fauſto.

19. Supereſt dicendum de Fauſto Rhegienſi Epiſcopo, qui ſeptuaginta ferè annis poſt Caſsianum vixit, duoſque libros de gratia, & libero arbitrio ſcripſit, quorum doctrinam expendere oportet, vt magis hunc errorem penetremus. Aliqui ergo Fauſtum excuſare, & libros eius ad catholicum ſenſum trahere conati ſunt. Nam Gennadius illi æqualis in libr. de ſcript. Vir. illuſtr. de Fauſto dicit, ſcripſiſſe egregium opus de gratia Dei, qua ſaluamur, & libero humanæ mentis arbitrio, quo ſaluamur. *In quo opere* (ait) *docet gratiā Dei ſemper inuitare & præcedere & iuuare volūtatē noſtrā. Et quidquid ipſa libertas arbitrij pro labore piæ mercedis acquiſierit, non eſſe propriū meritū, ſed gratiæ donū.* Et infrà de illo dicit, *Viua voce egregius doctor, & creditur, & probatur.* Deinde Trithemius de Fauſto ait, prius fuiſſe Pelagiano errore fœdatum, poſtea verò à Fulgentio conuerſum ſcripſiſſe volumen egregium de gratia Dei, quod inter opera eius circumfertur. Vnde videtur loqui de hoc volumine, quod nunc habemus in duos libros diuiſum, quia nec aliud circumfertur, nec illius mentionem in antiquis Doctoribus inuenimus. Cenſuit ergo Trithemius, illum librum eſſe catholicum, & authorem, quando illum ſcripſit, à Pelagianis omnino diſceſsiſſe. Quod verò refert, Fauſtum prius fuiſſe Pelagianum, & à Fulgentio ab errore reuocatum, vnde ſumpſerit, inuenire non potui.

[Marg.: Qui Fauſtum excuſ.]

20. De libris item Fauſti rectè videntur ſenſiſſe Collectores Bibliothecæ Sanctorum Patrum, nam illos poſuerunt in quarto tomo inter tractatus contra hæreſes, & conſequenter etiam Fauſtum inter catholicos Patres recenſent. Et in Chronologijs Eccleſiaſticis aliquando ſolet inter ſcriptores catholicos, & Eccleſiaſticos recenſeri, vt videre licet in primo tomo Caniſij in principio. Denique Driedo de captiuit. & redempt. gen. hum. tract. 4. c. 2. par. 4. Fauſtum, & eius libros ab errore defendere conatur. Quia non contra Auguſtinum ſcripſit, vt quidam illi tribuunt, nam illum cum magna reuerentia allegat lib. 1. c. 6. & lib. 2. cap. 7. vbi & beatiſsimum appellat: ſed ſcripſit contra Lucidum presbyterum Gallum, qui ex doctrina Auguſtini malè intellecta, varios errores hauſerat, nimirum, hominem ſola gratia ſaluari ſine voluntaria obedientia, vi ſolius prædeſtinationis; imò & peccatores eodem modo damnari vi præſcientiæ, & reprobationis. Et ſimilia, quæ in tomo 4. Bibliothecæ Sanctorum ante libros Fauſti præferuntur. Contra illos ergo errores ſcripſit Fauſtus, priùs damnans Pelagiū, & poſteà errorem extremè contrarium; ipſe autem media via incedere profitetur, neceſsitatem gratiæ prædicando, & illi neceſsitatem laboris, & obedientiæ adiungendo, quanuis labor hic, & obedientia nō ſit, nec fuerit in lege naturæ ſine occulto aliquo auxilio gratuito, vt Driedo Fauſtum interpretatur.

[Marg.: Aliorum excuſatio.]

21. Videturque hæc excuſatio fieri veriſimilis ex multis verbis eiuſdem Fauſti, nam inprimis in epiſtola ad Lucidum, cui Concilium quoddam Epiſcoporum ſubſcripſit, inter alia dicit. *Nos autem per illuminationem Chriſti veraciter, & confidenter aſſerimus, & eum, qui perijt per culpam, ſaluum potuiſſe eſſe per gratiam ſi gratiæ ipſius famulatui, laboris obedientiam non negaſſet.* Vbi famulatum gratiæ appellat ſubiectionem debitam gratiæ, & ita ponit obedientiam hominis, vt ſubſequentem, & coopera-

[Marg.: Veriſimilior excuſatio.]

operatricem gratiæ. Vnde subiungit, *Nos igitur per medium Christo duce gradientes, post gratiam, sine qua nihil sumus, laborem officiosæ seruitutis asserimus.* Et infra. *Qui hanc veritatis mensuram, gratia præcedente, & conatu assurgente non sequitur, dignus erit, vt à sacris liminibus arceatur.* Deinde quod ad confirmandam hanc doctrinam Faustus scripserit, colligitur ex præfatione operis, quam vocat professionem suæ fidei ad Leontium, vbi inter alia dicit, *Studium asserendæ gratiæ competenter, & salubriter suscipit, qui obedientiam famuli labori adiungit, tanquam si patrono, vel domino inseparabiliter pedisequus minister inhæreat,* quod multis, & elegantibus verbis, & exemplis declarat.

Probatur amplius eadem verisimilitas.

22. Denique in vtroque libro, & absolutè gratiam prædicat necessariam, & illi primatum tribuit; ergo per illud prius discernitur à Pelagio, & per posterius à Semipelagianis. Prima pars constat ex lib. 1. capit. 1. ibi, *Ego arbitror, quod libertas arbitrij sibi sola sufficere sine gratiæ præsidio non potuerit, etiam antequam priuilegium illius transgressio violaret.* Altera verò pars patet ex eodem libro cap. 5. ibi. *Opera legis euacuantur, quæ secundum literam sunt, & ea, quæ post gratiam, comitante gratia gerenda sunt asseruntur.* Et cap. 6. *Vide quomodo ad gratiæ donum semper adiungit laboris obsequium.* Et capit. 11. *Qui vel initium operis sibi præsumit arrogare, vel finem ad illum meritò dicitur. Nisi Dominus ædificauerit domum in vanum laborauerunt, qui ædificant eam.* Quæ verba ipsam prorsus Augustini doctrinam continere videntur. Et capite 13. habet illam celebrem sententiam, *gratiam neminem deserere, nisi prius deseratur ab homine.* & cap. 15. sunt valde notanda illa verba, *Aduerte quia hoc ipsum ad baptismum venire, & desiderare salutem iam fidei est.* Nam ita videtur interpretari alia, quibus dicere solet, desiderantibus, & pulsantibus adiutorium gratiæ dari, vtique desiderantibus ex fide, & capit. 17. ait, Deum omnes per gratiam vocare, & attrahere etiam resistentes, vtique quantum est in se, *Licet enim* (inquit) *non omnes obedientiam exhibituros esse prænosceret, omnibus tamen & velle & posse donauerat.* Quibus verbis fatetur & velle, & posse in bonis operibus pietatis esse ex gratia, licet velle posit per liberum arbitrium impediri, sicut etiam potest præstari. Vnde subiungit. *Hoc loco solicitius requiratur, vtrum quisque attrahi velit, an nolit,* vtique cum effectu, *Si non vult, absolutè attrahentis beneuolentiam non meretur si autem vult, ecce iam cum Deo hominis consensus operatur.* Et infra. *Sicut gratiæ est, quod attrahitur, ita obedientiæ probatur esse quod sequitur.* Et lib. 2. cap. 2. *De suo* (ait) *est quod dat gratiam, de tuo est, quod prænoscit offensam.* Et c. 5. *Quod credunt, gratiæ largitas est, quod professionem creditis non accommodant, mentis improbitas est.* Ac denique capite octauo. *Nihil hic (vt opinor) redolet, cum & hoc ipsum incessabiliter asseram, quod Deo ipsam debeam voluntatem, præsertim cum in omnibus eius motibus ad opus gratiæ referam, vel inchoationis initia, vel consummationis extrema.* Et infra. *De Dei bonitate est, quod vocatur, de propria voluntate, quod promptus obsequitur.* Quæ sanè omnia videntur habere catholicum sensum, ac subinde per illa satis authorem illum ab erroris nota liberari.

Celebris sententia, & notanda verba pro Fausto.

Vera censura de Fausto.

23. Nihilominus libri Fausti suspecti semper in Ecclesia fuerunt, statim enim ac scripti fuere, ab Orthodoxis Patribus impugnati sunt, quia licet in eis Faustus profiteatur, se media via inter Pelagium, & Lucidium incedere: nihilominus à Pelagio non omnino recedit, sed cum Semipelagianis planè sentit. Vnde Ado in Chron. ann. 492. in fine, *Faustus* (inquit) *apud Regem Galliæ Episcopus, Pelagianum dogma destruere conatus, in errorem labitur: vnde qui eius sensus in hac parte catholicos prædicant, sicuti Gennadius, omnino errant:* quia nimirum, vt subiungit, *ita liberum Christianum arbitrium docere conatur vt illuminatio eius, virtus, & salus non à Christo, sed à natura sit.* Et statim refert contra eum scripsisse *lucidissima fide* Beatum Auittum Viennensem Episcopum, eius redarguendo errorem, & Ioannem Antiochiæ presbyterum. Sed & eodem tempore multi contra libros Fausti scripserunt, inter quos primo loco ponit Cæsarium Baron. ann. 490. num. 12. & sequentibus. Sed de hoc opere Cæsarij dicam latius infra cap. 23. Scripsit enim Fulgentius, vt ibidem ex Isidoro libro de Scriptoribus Ecclesiast. capite decimo tertio referam. Vnde constat, etiam Isidorum eandem opinionem de Fausto, & eius libris habuisse.

24. Præterea inter opera Fulgentij extat liber Petri Diaconi de Incarnat. & grat. in cuius cap. vltim. sic inquit, *Anathematizamus simulque Iulianum, & qui illis similia sapiunt. Præcipuè libros Fausti Galliarum Episcopi, qui de monasterio Lyrinensi prouectus est, quos contra prædestinationis sententiam scriptos esse, non dubium est. In quibus non solum contra Sanctorum Patrum sed etiam contra ipsius Apostoli contradictionem veniens, humano labori subiungit gratiæ adiutorium: atque totam omnino euacuans Christi gratiam, antiquos Sanctos non ea gratia, qua nos, secundum quod docet Beatissimus Petrus Apostolus, sed naturæ possibilitate, saluatos impiè profitetur.* Fulgentius autem in sequenti libro de Incarnat. & grat. licet à capite duodecimo vsque ad finem, veram de gratiæ initio doctrinam confirmet, & ferè omnes sententias, & argumenta Fausti proferat, & impugnet, de illo autem, vel illius libris nullam mentionem facit: tacitè tamen Petro consentire videtur.

Maxentius in Fausti doctrinam inuehitur.

25. Maximè verò contra illos libros Fausti inuehitur Ioannes Maxentius in responsione ad epistolam Hormisdæ Papæ ad possessorem sub finem, vbi assumit onus probandi, illos libros esse hæreticos, idque latè ostendit eo ferè modo, quo nos statim idem præstabimus. Interim aduerto, Maxentium in hac parte non esse magnæ authoritatis, tum quia, licet non in hoc puncto, ipse tamen inter hæreticos Scythiæ monachos Eutychiana hæresi infectos censetur: tum etiam quia illam epistolam Hormisdæ, sub prætextu, quod eius non esset, vehementer impugnat. Quem tamen prætextum vanum esse, & fictè, aut per affectatam ignorantiam prætensum, existimat Baronius latè ostendens, epistolam illam fuisse Hormisdæ, & vix potuisse in temporibus Maxentium de hoc dubitare, quia totius causæ, & aliarum epistolarum Hormisdæ notitiam habebat, vt latè prosequitur ann. 520. n. 22. & sequentibus.

Maxentius Hormisdæ imponit.

26. Et quod mirandum est, Hormisdam audet Maxentius facere Pelagianum, quia dixit in illa epistola: *Nos fixis decet insistere vestigijs, proficiemus inter aduersantes proprijs bonis si erroribus non inuoluamur alienis.* Nam quia dixit, *Proprijs bonis*, arguit illum Maxentius, ac si dixisset, *proprijs viribus*, sic inquiens, *Superbissimæ Pelagianæ perfidiæ inuolutum erroribus te cunctorum oculis anteponis, qui inter aduersantes non Dei munere, sed proprijs bonis proficere posse tumida elatione confidis, quia si prorijs bonis, nō Dei auxilio, proficere posset humana natura, nunquā oraret Propheta, Perfice gressus meos,* & cætera quę latè prosequitur. Quibus manifestè falsū sensū imponit Hormisdę, ille n. nō dixit, *proprijs bonis*, ad diuinū auxilium excludendum, sed vt illa bona ab erroribus alienis distingueret; sic enim ait, *Proficiemus proprijs bonis, si erroribus non inuoluamur alienis.* Propria enim bona appellat fidem veram, & sanctitatem, quæ bona propria dicuntur, non quia à nobis sint, sed quia à Deo donata sunt nobis, & in illis proficimus, dum tentati alienis erroribus, illis non inuoluimur. Hoc autem, nunquam dixit Hormisda posse sine gratia Dei fieri. Vnde cum subdit, *Probat enim virtutis suæ validum robur, qui, cum impellitur, non mouetur,* non naturæ, sed fidei virtutem, & robur commendat, *in quo possumus omnia tela nequissimi ignea extinguere*, vt ad Ephes. sexto, Paulus dixit.

Hormisda libros Fausti non recipit.

27. Denique in fine epistolæ cum consultus Hormisda de Fausti libris, illos nō recipiat, & doctrinam, quam Ecclesia de gratia recipit, in libris Augustini contineri dicat; audet Maxentius authorem epistolæ reprehendere, eo quod libros illos vt hæreticos non damnet. Veruntamen vel hoc ipso coniectare posset, respon-

responsionem illam Pontificiam fuisse, non priuati Doctoris, qui in re obscura, & ambigua facile profert sententiam. Hormisda verò Pontificia authoritate solum respondet, illos Fausti libros non esse in authoritate habendos, quia in his, in quibus discordant à doctrina Ecclesiæ, quæ in Synodis, & in libris Augustini habetur, probandi non sunt, & quia in hoc saltem suspecti sunt, ideò Ecclesia Romana eos non commendat. In quo etiam alludit Hormisda ad decretum Gelasij, qui in suo decreto de librorum Ecclesiasticorum authoritate libros Fausti inter apochryphos numerat.

Cap. Sancta Romana d 15 to.1. epistolar. Pontif. sub finem epistolarum Gelasij.

28. Ex his ergo intelligitur, illos libros semper fuisse, vel damnatos, vel valde suspectos. Et profectò qui illos attentè legerit, facile intelliget, authorem eorum Semipelagianorum errore infectum fuisse. Nam licet ambiguis, & æquiuocis locutionibus studeat Faustus occultare sensum suum erroneum, vt ex allegatis in principio constat: tamen in multis alijs manifestè se prodit: quod initium fidei, vel salutis tribuat libero arbitrio, & illi veram gratiam subiungat, tanquam subsequentem bonum, & meritorium vsum liberi arbitrij, non tanquam præcedentem: Sic cap. 7. cum dixisset, *Tempus gratiæ quo redempti sumus, merita hominum non expectauit, opera penitus non quæsiuit.* Statim adiungit, *sola Deus fidei nostræ deuotione contentus fuit.* Vbi non potest loqui de deuotione, quæ fit ex gratia, aliàs etiam priora verba de meritis, & operibus ex gratia factis intelligenda essent, & sic hæreticum esset dicere, Deum tempore gratiæ opera (vtique ex gratia facta) non requirere. Vnde consequenter adiungit, *Iustum ex fide viuere asseruit, quia ei fidem, & iustitiam quærenti, contulisse se meminit.* Et infra circa id Pauli, *Inquirentibus se remunerator sit*, inquit, *sicut ad Dominum largitio remunerandi, ita ad hominem deuotio respicit inquirendi,* Et in fine, *Fidem*, inquit, *expectat à paruulis* (id est à nondum iustificatis) *opera etiam cum fide à confirmatis requirit, ita tamen, vt credulitatis affectum proficientibus augeat, & laborantibus adiutor quotidianus adsistat.* Vnde credulitatis affectum sentit præcedere gratiam fidei, & laborem humanum gratiam operum. Quod ca. 9. confirmat, & cap. 10. magis exponit dicens, dedisse Deum homini libertatem, vt si malum vellet appetere, sibi esset permissum. *Si autem bonum cuperet, actionem, & perfectionem eius à conditore deposceret, ad mercedem verò illius officiosa deuotio pertineret. Et ideò hominis formator, & rector bonæ voluntatis, homini deputauit vsum, sibi reseruauit effectum.* Vbi initium ponit in boni cupiditate, cuius bonum vsum soli libero arbitrio, Deo autem perfectionem, & consummationem tribuit, & in eodem sensu dicit inferius, *Orantibus, & vigilantibus, misericordiæ benignitate succurritur, quæ vtique pulsantibus, magis ex deuotione*, id est, ob bonum affectum, *quàm ex prædestinatione defertur.* Vbi incipit impugnare gratuitam prædestinationem, illam enim vult esse ex merito solius liberi arbitrij, quod hîc vocat ex deuotione. Et ita gratiæ, & prædestinationi solum tribuit effectum, & cōsummationem, vt repetit cap. 11. circa finem. Et clarius cap. 12. de filio Prodigo loquens, ait. *Sicut sui criminis est, quod longè pij parentis refugit oculos, ita suæ est deuotionis, quod per insitum sibi bonum deliberans, & adsurgens, ad paternos recurrit amplexus*, vbi particula, *Per insitum bonum*, satis declarat, quo sensu deuotionem appellet affectum ex sola libertate procedētem, quod iterum, atque iterum repetit.

Error Fausti concluditur ex illius script.

29. Potest autem quenquam decipere, quod in eodem loco hæc verba interponit, *Gratia, quæ pulsauerat peregrinantem, ipsa suscipit reuertentem.* Et ita videtur fateri, gratiam præire, quod capit. 7. multis verbis astruere videtur. Veruntamen ibidem suum sensum aperit, omnemque ambiguitatem tollit, & nomine gratiæ pulsantis, vel attrahentis solam externam prædicationem, & doctrinam, seu obiecti propositionem intelligit, vt patet ex illis verbis Fausti, *Quid est autem attrahere, nisi prædicare, nisi Scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere intentare metuenda, iudicium comminari, præmium polliceri?* Vbi apertè non aliter gratiam præuenientem, quàm Pelagius interpretatur; vnde subiungit. *Sicut gratiæ est, quod attrahitur, ita obedientiæ probatur esse quod sequitur.* Vbi dupliciter errat, nam veram gratiam interius attrahentem non agnoscit, & ad obediendum externæ prædicationi voluntatem per se sufficere sentit, saltem inchoatiuè, vt sic dicam, *vt per quandam voluntatis ansulam* (sicut subiungit) *comprehendi, & attrahi valeat* (vtique cum effectu) *qui vocatur.* Et in eodem sensu dicit in eodem capite. *Assistenti, & vocanti Domino, famulus manum fidei, qua attrahatur, extendit, & dicit, Credo Domine, adiuua infirmitatem meam.* Vbi hunc ordinem constituit inter gratiam, & liberum arbitrium, vt præcedat vocatio aliqua per externam prædicationem, vel alio simili modo, & tunc intelligitur Deus, non vt adiuuans, sed vt assistens, & quasi expectans, vt deinde incipiat homo credere imperfectè, & inuocare sua libertate, ac tandem Deus incipiat per gratiam ad profectum adiuuare. Vnde subiungit. *Et ita se duo ista coniungunt; attrahentis virtus, & obedientis affectus: quomodo si æger aliquis assurgere conatur, & facultas animum non sequatur, & propterea sibi porrigi dexteram deprecetur, clamat voluntas, quia sola per se eleuari nescit infirmitas, ita Dominus inuitat volentem, attrahit desiderantem, erigit adnitentem.* Imò cum statim explicet, attractionem non esse, nisi prædicationem, vt antea retuli, videtur indicare, etiam prædicationem ipsam esse ex merito aliquo propriæ voluntatis desiderantis, & inuocantis. Veruntamen vel duplicem attractionem ponit, aliam externam tantum, & sufficientem ad volendum per solam libertatem, saltem imperfectè, aliam perfectiorem, & cum effectu, & hanc dicit esse ex humano merito. Vel certè potius sentit, attractionem illam externam interdum dari etiam indignis, & sine præuio merito, interdum verò dignis ex merito humano, quod præcedit aliquando ante prædicationem Euangelij, vel reuelationem supernaturalem, per bonum vsum legis naturæ.

Quod rectè dicere Faust. videbatur, malè explicat.

Errat dupliciter.

Atque hanc eandem doctrinam magis inculcat, & declarat toto libro 2. Nam in cap. 3. ex professo probat, prædestinationem esse ex præscientia alicuius meriti humani, & ideo ait, *voluntatem esse, quæ meretur auxilium, sicut voluntas est, quæ operatur delictum*, & in ca. 4. eundem ordinem inter vsum libertatis, & gratiæ ponit, & ideo inter alia dicit. *Ad obedientiam pertinet labor, fructus autem laboris ad gratiam.* Vbi necesse est loqui de obedientia, quæ viribus proprijs fit, cum illam à gratia distinguat. Et cap. 6. post multa, quæ de prædestinationis causa tradit, de Abel dicit in fine. *Sed & Abel diuinis studuit placere conspectibus per insitum à Deo generaliter bonum, id est, per propriæ meruit voluntatis affectum.* Et cap. 7. dicit, *legem naturæ esse primam gratiam, per quam multi vestibula salutis intrauerunt, per Christum ad vitæ penetralia perducendi.* Loquiturq; de hominibus, qui fuerunt ante legem scriptam. Et idem consequenter sentit de his, quibus nondum fuit exterius prædicata fides. Vnde generaliter ait, *Nisi voluntariam deuotionem, & intentionem quæreret, remunerationem homini non deferret, & nisi ei aliquid proprium, vnde posset placere, tribuisset.* Ac denique cap. 26. inter alia dicit, *Hoc solum nostrum est, vt qui pro fragilitate idonei non sumus, saltem quærendi, & pulsandi importunitate placeamus.* Hoc autem vocat nostrum, quia nos ad id sumus idonei, vtique absque gratia; vnde addit tandem notanda verba, *Nisi fuerit obedientia præmissa deuotio gratiæ vilescit oblatio.* Ex quibus loquutionibus si vna tantum vel altera in hoc opere inueniretur, posset pie ad bonum sensum trahi, explicando, v.g. necessitatem laboris, & obedientiæ, de illa, quæ cum Dei adiutorio præstatur. Veruntamen in tanta multitudine sententiarum, & tot modis illas explicandi contra doctrinam Augustini, nulla pia interpretatio locum habet; præsertim, quia simul conatur ille author refellere testimonia Scripturæ, quæ verita-

30\. *Tam manifestè inuendem Faustum Semipelagianismi illum poneret licet.*

Notanda verba.

veritatem fidei confirmant, ad peregrinos, & erroneos sensus illa detorquendo, & postea confirmando fidei doctrinam attingemus.

31. *Adducta pro Fausto soluuntur.* Quapropter in prioribus locis, quæ in contrarium adduximus, prima verba epistolæ, quæ sunt à toto Concilio probata, catholicum possunt habere sensum, & in illo credendum est, fuisse à Patribus Concilij ibi subscribentibus recepta, vt Baronius rectè notauit. In alijs verò, quæ sunt propria Fausti, sub nomine gratiæ comprehendit externam prædicationem, reuelationem, doctrinam, imò etiam legem naturæ, vt vidimus. Et ita quoties dicit initium bonæ voluntatis esse ex gratia, vel à Deo esse inchoationis initia, & consummationem, & gratiam esse, quæ attrahit, & ante obedientiam præcedit, & similia; solum loquitur de gratia externa per legem, vel doctrinam, aut prædicationem; ita enim se in alijs locis declarat, nec in alio sensu potest consecutio doctrinæ consistere. Et ita etiam notauit Maxentius in dicta responsione circa finem.

32. *Faustus fidei consonat in voce, dissonat in sensu.* Vnde licet in eisdem libris reperiantur eædem voces, quibus catholica fides vtitur, nimirum, gratiæ vocantis, attrahentis, adiuuantis, ac cooperantis, nihilominus eorum significatio, & vsus longè sunt diuersa. Nam per vocationem solam externam prædicationem, vel obiecti propositionem, aut naturalis legis dictamen, aut aliquid simile intelligit, vt ipse explicat, & hanc interdum primam gratiam, & attractionem. Per adiutorium autem gratiæ, vel cooperationem intelligit gratiam aliquam subsequentem ad humanum meritum, & promouentem aliquo modo liberum arbitrium ad vlteriorem perfectionem. Ac proinde in cap. 10. libri 2. sic inquit, *Ipsum adiutorij vocabulum duos indicat, operantem, & cooperantem.* Quæ verba inueniuntur etiam in Augustino, sed in sensu longè diuerso. Augustinus enim gratiam ipsam esse vult operantem, & cooperantem simul cum libero arbitrio, vt infrà suis locis ostendemus. Faustus verò per operantem intelligit hominem, & cooperantem vult esse Deum, vel gratiam, non simul, sed post hominis præuium meritum. Vnde post dicta verba *operantem, & cooperantem*, subiungit, *Petentem, & promittentem pulsantem, & aperientem, quærētem, & retribuentem.* Et ita neque gratiam veram operantem agnoscit, nec cooperantem ad idem omnino opus, vel ad eundem hominis affectum, sed cooperantem vocat, licet detur ad nouum effectum, solum quia subiungitur priori actioni, & meritò hominis, vt illum ad vlteriorem perfectionem adiuuet. De quo etiam subsequenti adiutorio, quale sit, nunquam satis ab illo authore explicatur, vt sequenti capite dicam. Et hactenus de huius erroris authoribus, quorum sententias fusè explicare volui, vt plena notitia ipsius erroris habeatur, quam his temporibus existimo necessariam, & ideo in capite sequenti pluribus modis erit locupletanda.

33. *De hoc errore notantur Sulpitius, & Gennadius sine sufficienti tamen fundamēto.* Prius verò lectorem admonitum velim nonnullos alios eiusdem temporis illustres viros hoc errore aliquando maculatos existimari, fortasse sine causa, vel sine sufficienti probatione. Vnus est Seuerus Sulpitius, qui vitam B. Martini, & alia insignia opera scripsit, & inter sanctos recensetur die 29. Ianuarij in Martyrologio Romano, quia Gennadius in Catalogo virorum illustrium de illo in fine dicit, in senectute fuisse à Pelagianis deceptum, postea verò resipuisse, & pœnitētiam vsque ad mortem egisse. Cui fidem præbet Baronius ann. 431. num. 189. & sequentibus. Sentit autem non toto errore Pelagij fuisse infectum, sed tantum doctrina Semipelagiana denigratum. Simulque coniectat, authoritate epistolæ à Cœlestino conscriptæ contra obtrectatores Augustin. fuisse cōmotum & ita ad saniorem mentem redijsse. Ego verò in hac re valde sum dubius, rationem autem meę dubitationis statim aperiam. Alius enim à Scriptoribus Ecclesiasticis de hoc errore suspectus esse dicitur Gennadius, vt sæpius idem Baronius testatur ann. 433. n. 28. vbi Gennad. vocat eiusdem farinæ cum Cassianos & n. 30. dicit, Gennadium æquè Pelagianum Cassianum excusare, & Prosperum damnare. Idemque colligi potest ex eo, quod Faustum ēt, & eius libros laudat, vt mox videbimus. Item ex eo, quod in eodem libro de Ecclesiasticis Scriptoribus, Ruffinum vehementer laudat, & in fine illum Hieronymo præfert, cum tamen etiam ipse Ruffinus de Pelagiana hæresi suspectus sit, & ideo opera eius inter apocrypha à Gelasio censentur, *quia hoc in eis Hieronymus notauit.* Vnde tandem affirmat Baronius 490. num. 45. Gennadium fuisse vnum ex Gallicanis presbyteris, de quibus Prosper, & Hilarius apud Cœlestinum cōquesti sunt propter Semipelagianorum doctrinam contra Augustin. Idemque affirmat author censuræ ad librum de Ecclesiast. dogma. in 3. to. operum Aug. in Appendi. in princip. Qui etiam addit, etiam in illo libro haberi nonnulla, in quibus latet Semipelagiana doctrina, & ideo cautè legenda esse.

34. *Argumentum cur Seuerus inter Semip annumerari non debet.* Hinc ergo dubium mihi oritur de his quæ Gennadius de Sulpitio Seuero refert; quî enim fieri potest, vt Seuerum deceptum dixerit, sequendo errorem, quem ipse approbabat? aut quomodo in laudem illius ponit, quod peccatum illud pœnitentia delere studuerit, cum ipse in Cassiano, & Fausto illud peccatum non damnauerit, sed defenderit. Respondebit fortè aliquis cum Baronio in posteriori loco allegato, Gennadium ipsum etiam resipuisse, quia ipse in vltimo capite sui libri de Scriptor. Ecclesiast. de se refert, inter alia opera scripsisse librum quēdam de sua fide, eumque ad Gelasium Pontificem misisse, quod est signum fidelis, & Catholici Scriptoris. Imò coniectat Baron. illum librum fuisse, qui nunc extat de Ecclesiasticis dogmatibus, & à Gelasio fuisse correctum, & emendatum, & authorem in meliorem frugem fuisse mutatum, factumque plenè Catholicum, & ad Massiliensem episcopatum promotum. Nam Adrianus Papa in epistola ad Carolum Magnū pro defensione secundæ Synodi Nicenę in c. 59. illum sub nomine Sancti Gennadij Episcopi Massiliensis allegat.

35. *Refutatio euasionis.* Sed hoc inprimis non expedit difficultatem: nam certè si Gennadius Semipelagianus fuit, in eodē errore perseuerabat, quando librum de viris illustribus scripsit, quandoquidem Cassianum, Faustum, & alios illius erroris sectatores defendit: quomodo ergo in eodem opere Seuerum Sulpitium eiusdem erroris notat, illumque laudat, quod tandem resipuerit? Deinde caput illud vltimum de viris illustribus, in quo dicitur Gennadius de se loqui, deest in eo libro prout habetur in fine primi tomi operū Sancti Hieronymi. Præterea author censurę ad lib. de Ecclesiast. dogmat. in 3. to. operum August. negat Gennadium fuisse Episcopum, sed tantùm presbyterum. Quod si in hoc maior fides adhibenda est epistolæ Adriani, vt reuera est, potius ex illa colligitur, Gennadium nunquam fuisse Pelagianum, quia si fuisset hæreticus, etiamsi resipuisset, non tanto honore ab Adriano Papa ad fidei dogma confirmandum allegaretur. Fieri ergo potuit, vt ea, quæ de Cassiano, & Fausto scripsit, non per errorem in doctrina, sed per ignorantiam facti dixerit, quia in bono sensu illorum sententias, & loquendi modos interpretatus est. Cum enim nunc aliqui catholici id facere tentauerint, & non propterea in hæresis suspicionem veniant, quid mirum, quod idem potuerit Gennadio accidere? *Qua ratione possint Sulpitius, & Gennadius à nota erroris commode liberari.*

36. Et sane ita de illo sentire videtur Platina, cum in vita Symmachi circa finem dicit. *Huius* (id est Symmachi) *tempore Ecclesiam Dei multū iuuit Gennadius Massiliensis Episcopus, qui diligens Augustini imitator, & librum de dogmatibus composuit, & quid cuique ad salutem necessarium esset, declarauit.* Quod si hoc verum est, facile expenditur dubitatio posita; nam fortasse Seuerus Sulpitius à Pelagianis deceptus aliquo tempore ipsorum errores apertè professus est. Si verò fateamur, Gennadium

dium aliquando apertè contra Augustinum cum Semipelagianis sensisse, necessariò fatendum est, cum de Seuero loquitur, grauiorem in illo errorem Pelagianum notare, quam in Massiliensibus fuerit. Veruntamen etiam illa narratio de Seuero mihi est valde incerta, quia in Martyrologio Romano die 29. Ianuarij Sulpitius Seuerus discipulus Sancti Martini, & Episcopus Bituricensis inter Sanctos numeratur, & virtutibus, ac eruditione conspicuus dicitur, nullaq; lapsus illius fit mentio. At verò in die 26. eiusdem mēsis dicitur, *eius vitam, & mortem pretiosam gloriosis miraculis commendari.* Vnde Guibertus Abbas in Compendio Apologiæ pro Seuero dicit, *Nusquam, nisi in solo Gennadio legi, fuisse Seuerum à Pelagianis seductum: qui nescio, vtrum hoc ipse alicubi legerit, an ex sola fama, quæ facta, infectaque docet, didicerit.* De his ergo duobus Seuero, & Gennadio nihil certò statuere possumus, nisi quod in Catholica doctrina decesserint: quales autē aliquando fuerint, ad doctrinam postea tradendam non refert.

CAPVT VI.

Nonnullis propositis dubijs Semipelagianus error amplius explicatur.

1. *Præcipuus error, ac cæterorum origo.* PRimus, ac præcipuus error Massiliensium, ac cæterorum fundamentum fuit, *Gratiam Dei secūdum merita hominum dari*, vt ex Augustinò libr. de Prædest. Sanctor. Prospero, & Hilario in epistolis ad ipsum sumitur, & optimè declarauit idem Prosper in epist. ad Ruffinum initio. Vnde operæ pretium est, exponere, in quibus actibus liberi arbitrij illud meritum ponerent. Quale, & quam necessarium existimarent esse illud meritum ad gratiam obtinendam; quid comprehenderent sub illa gratia, quæ propter tale meritum datur, ac subinde an syncerè, & propriè nomine gratiæ vterentur, vel etiam palliatè Pelagianorum more, quæ omnia sequentibus dubijs explicatius disseremus.

In quibus actibus, seu in quo vsu liberi arbitrij hoc meritum Semipelagiani collocauerint. Dub. I.

2. *1. Sententia in proposito dub.* ALiqui existimant, posuisse hoc meritum in sola voluntate credendi, quam à solo libero arbitrio esse credebant, vel etiam in fide quadam imperfecta, & naturali, quæ statim ex illa voluntate efficaci oritur. Ita significat Augustinus lib. de Prædestin. Sanctorum, vbi hac ratione totam disputationem contra Semipelagianos ad hoc reducit, vt fidem, & initium fidei non ex solo libero arbitrio, sed ex gratia Dei esse ostendat, ac proinde, si quod est in fide meritum, non esse merè humanum, sed esse ex gratia. Neq; etiam ipsam fidem, voluntatemve credendi esse posse ex merito humano, tum quia alias non esset gratia, tum etiam quia ipsa fides est omnis meriti initium & consequenter fidei initium est initium totius gratiæ, & sanctificationis, vt idem Augustinus dixit epist. 107. in fine.

3. *2. Sententia tenenda.* Sed quamuis verum sit, Semipelagianos posuisse hoc meritum in voluntate credendi, & fide naturali, non tamen in sola illa. Quia Augustinus non ponit exclusiuam, licet disputationem ad illud caput, tanquam ad principale, reuocet, quia illo secluso, facile cætera ruunt: & alij Patres alios actus numerant, qui etiam in his, quæ ex Cassiano, & Fausto retulimus, euidentissimè cōtinentur. Sic enim aiunt, *desidarantibus, petentibus, pulsantibus, & quærentibus gratiam dari.* Et ideo Concilium Arausic. canon. 3. specialiter loquitur de inuocatione humana, & can. 4. de voluntate salutis, quæ gratiam præcedat. & can. 6. *Si quis sine gratia Dei, credentibus, volentibus, desiderantibus, vigilantibus, studentibus, quærentibus, pulsantibus, &c.* quæ omnia recenset, quia in his omnibus illud meritum gratiæ ponebant Semipelagiani, quæ interdum à Cassiano explicantur, interdum sub nomine *laboris humani* omnia comprehenduntur, vt constat ex libr. 12. de Institut. renunciant. cap. 14. & Prosper in dicta epist. ad Ruffinum ex sententia Semipelagianorum ait, Deum expectare homines, *quo vnusquisque secundum voluntatis suæ motum, si quæsierit, inueniat, si petierit, recipiat si pulsauerit, introeat.* Et infra. *Vt qui voluerint credant, & qui crediderint, iustificationem merito fidei, & bonæ voluntatis accipiant.*

Sed quæri vlterius potest, an isti posuerint hoc meritum in his operibus, tantum, quæ ante iustificationem vsque ad fidem præcedunt, vel etiam in omnibus bonis actibus, aut operibus, vel laboribus post quancumque gratiam, vel iustificationem factis, etiamsi sola facultate liberi arbitrij absque cooperatione gratiæ efficiantur? Respondetur dubium non esse, quin de omni bono vsu naturali liberi arbitrij, siue antecedat, siue comitetur, siue sequatur fidem, non tantum imperfectam, sed etiam perfectam in suo genere, locuti fuerint. Nam de antecedentibus, & comitantibus res est clara, de subsequentibus autem patet inprimis exemplis à Cassiano adductis. Nam in hoc ordine ponit pœnitentiam Dauid, qui iam fidem habebat, & satis perfectam, & robustam, idemque censet de voluntate ædificandi templum, quam Dauid habuit, non solùm post fidem, sed etiam post iustitiam. Idemque constat ex exemplo de victoria Iob, & similibus. Deinde probatur, quia Cassianus in illis locis non solum tractat de gratia, quæ datur post fidem ad primā iustificationē consequendam, sed etiam de adiutorio gratię necessariò ad perfectionem spiritualem in castitate, & in omni genere virtutis, & pace, ac munditia cordis obtinenda, & hoc etiam adiutorium dicit dari hominibus ex merito laboris humani; manifestum autem est hunc laborem exhiberi à viris, non tantum iam perfectè credentibus, sed etiam iustis, & ad perfectionem tendentibus. Præterea idem apertè tradit Faustus libr. 1. cap. 7. & alijs, cuius verba iam retulimus. Ratione denique suaderi potest, quia si voluntati hominis nondum illuminati per fidem, vel nondum confirmati per perfectam fidem, tantam vim, & facultatem tribuebant, quomodo non maiori ratione eandem, vel ampliorem admitterent in voluntate, & opere hominis iam quidem credentis, vel iusti, proprijs tantum liberi arbitrij viribus operantis. 4. *Vlterior interrogatio in ipso dubio principali.* *Responsio.*

Dices, licet fortasse hoc dixerint Massilienses, in eo non errasse, neque illud pertinere ad reliquias Pelagianorum, Nunc enim opinio aliquorum Theologorum est, bona opera moralia, quę à iustis fieri possunt, ex solis viribus liberi arbitrij meritoria esse gratiæ, seu augmenti eius, quæ opinio non erronea, sed probabilis reputatur. Respondeo, quidquid sit de censura illius opinionis, de qua inferius suo loco dicemus, in duobus præcipuè errasse Massilienses. Primò quia multa præclara opera dicebant fieri posse per solas vires liberi arbitrij, quæ reuera etiam à credentibus, vel à iustis sine speciali Dei fauore, & gratia fieri non possunt, vt sunt pœnitentia de peccato, quæ veniam statim obtineat, victoria grauissimæ, & perseuerantis, imò etiam multiplicis tentationis, vigilijs, ieiunijs, & orationibus, perseueranter insistere, & similia. Secundò quia his operibus ex libero arbitrio factis, non ratione fidei, vel gratiæ in persona existentis, sed solum ratione boni vsus naturalis libertatis meritum donorum gratiæ tribuebant. Ita vt intuitu solius huiusmodi vsus Deus vlteriorem gratiam concedat. Vtrumque enim apertè sumitur ex sententijs Cassiani, & Fausti allegatis, & vtrumque ad reliquias Pelagij pertinet, vt postea ostendemus. Præterquam quod etiam est falsum dicere, opera merè humana ex solis viribus liberi arbitrij facta in homine fideli, vel iusto 5. *Obiectio.* *Dilutio.* *Duplex error Massiliensium.*

iusto esse meritoria gratiæ, vt in fine huius operis tractabitur.

6. Tandem verò in hoc puncto interrogari potest, an Massilienses posuerint etiam hoc meritum in operibus, vel affectibus supernaturalibus, non quatenus sunt ex gratia, sed quatenus sunt ex conatu liberi arbitrij. Aliqui enim Theologi etiam hunc numerant inter errores Semipelagianorum. Referũt enim, eos dixisse, in ipsomet consensu libero, quem nostra voluntas præbet gratiæ vocanti, licet ad illum gratia etiam comitanter concurrat: tamen nostrum conatum, & influxum liberum esse natura priorem, & illum expectare Deum, vt per gratiam suam adiuuet voluntatem nostram ad consentiendum, & ita etiam quoad hoc posuisse initium salutis ex nobis, quia initium illius consensus est à nobis, & ratione illius, vt præcise est à libero arbitrio, Deum hominem dicebant adiuuare. Et hoc modo intelligendum putant canonem 4. Concilij Arausicani, vbi damnatur dicentes, *Deum expectare voluntatem nostram, vt à peccato expurgemur.* Et eodem modo intelligent, Semipelagianos subiecisse gratiam libertati, & fecisse illam pedissequã liberi arbitrij in concursu, quem ad eundem supernaturalem actum habent, Ac denique sic etiam interpretabuntur, quod Prosper in epist. ad August. eosdem dixisse refert. *Libertatem tunc iuuandam Dei auxilio, si, quod Deus mandat, elegerit.* Et quod subiungit, *obedientiam esse priorem, quàm gratiam.* & quod ait Hilarius, *Neque alicui operi curationis eorum adnumerandum putant, exterrita, & simplici voluntate ægrotum velle sanari.*

Vltima interrogatio in eodem dubio principali. Responsio prima.

7. Veruntamen hæc tam subtilis distinctio, & speculatio non habet fundamentum, vel in dictis Cassiani, aut Fausti, vel in his omnibus, quæ ex Concilio Arausicano, aut ex Sanctis Augustino, Prospero, aut Hilario de hoc errore colligi possunt, sed potius contrarium. Quia Concilium Arauf. can. 3. 6. & 7. & sequentibus per initium salutis, aut fidei non explicat solum concursum, vel conatum voluntatis cum operante, & cooperante gratia, sed aliquem actum, vel affectum humanum sine his gratijs factum, qualis est inuocatio humana, desiderium aliquod salutis, electio, labor, & similia: & è contrario in can. 5. per initium fidei intelligit *credulitatis affectum*, qui ex inspiratione diuina concipitur. Neque comparat in eodem actu conatum voluntatis ad concursum Dei, sed vnum actum ad alium, vel alios distinctos, & damnat dicentes, actum naturalibus viribus factum, esse rationem obtinendi gratiam, aut fidem. Neque damnat dicentes talem actum fieri sine concursu Dei, aut prius elici à voluntate, quam fiat à Deo, quia nimirum, neutrum legimus dixisse Massilienses, sed damnat eos, qui cum dicerent, tales actus fieri solis viribus liberi arbitrij (quod non excludit generalem concursum Dei) dicebant esse causam, & principium salutis, & fidei, seu gratiæ, quæ esset res distincta à tali actu, & effectus illius meriti.

Reijcitur responsio.

8. Et ideò etiam Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 5. volens tradere doctrinam contrariam Semipelagianorum errori, docet initium salutis sumi à vocatione antecedente omnia merita, & re ipsa distincta à concursu libero voluntatis. Ponebant ergo Massilienses hoc principium, vel meritum in aliquo actu, qui à nobis fiat cum solo Dei concursu, nec comparabant illa duo inter se, nec de hoc fuit vnquam controuersia inter illos, & Patres. Quod etiam apertè ostendunt verba Augustini lib. de Prædest. Sanctorum cap. 2. quibus explicat punctum controuersiæ, in quo Galli nondum à Pelagianis discedebant. Et ex verbis Prosperi, & Hilarij, qui semper referunt huiusmodi actus, *velle credere, credere, inuocare, velle sanari*, & similia, quæ significant actus ipsos, quos dicebant fieri à libero arbitrio sine adiutorio gratiæ, & in illis ponebant tale meritum; & gratiam retributam talibus actibus ponebant in alio nobiliori effectu, vel dono ab ipsis actibus distincto, ad quod recipiendum dicebant, præparari voluntatem prioribus actibus naturaliter elicitis. Et hoc ipsum euidenter declarant Cassianus, & Faustus in suis sententijs, & quidquid aliud eis attribuitur, voluntariè excogitatum est.

Secunda responsio.

Vnde etiam constat, neque Massilienses ita distinxisse in ipso voluntario consensu conatum liberi arbitrij à cooperatione Dei, vt illum dicerent esse priorem, & rationem alterius, & ideò illum vocauerint initium latius ex parte nostra. Nam præterquam quod nihil tale in eorum scriptis reperitur, nec de illis relatum inuenitur, illud ipsum etiam ipsi naturali lumini rationis repugnat, vt infra suis locis ostendemus, ideoque sine magno fundamento, & euidentia verborum illis attribuendum non esset. Quocirca à Patribus non arguuntur dixisse, initium salutis vel fidei esse ex nobis, quia dicerent, influxum liberi arbitrij in consensum esse priorem cooperatione Dei, sed quia dicebant, illum actum fieri à nobis, id est, sine præuia interna gratia, & inspiratione, ac illuminatione diuina præparante voluntatem. Et è contrario Concilium Tridentinum per initium salutis non explicuit cooperationem Dei ad illum consensum, sed vocationem per tactum Dei, & præuiam illuminationem, & inspirationem. Et ob eandem causam Augustinus sæpe docet, Deum inchoare nostram salutem operando in nobis sine nobis, quod facit per veram & internã vocationem omnino gratuitam, & omne meritum nostrum antecedentem: quam non admittebant Missilienses, & ideò errabant. Ergo in illo præuio merito, quod ponebant, multò minùs ponebant propriam cooperantem gratiam, sed solùm generalem influxum naturæ. Ac proinde non ponebant tale meritum in actu libero in re ipsa facto ex gratia, sic, vel sic considerato, sed in solis quibusdam bonis actibus mere naturalibus. Et hoc modo subijciebant gratiam bono vsui libertatis puro (vt sic dicam) id est, omnem influxum gratiæ in re ipsa excludentem, seu mero conatui humano, id est, non eleuato per vllam gratiam ad superiorem ordinem, qualis est conatus, quem voluntas adhibet in actibus, quos sine cooperante gratia non facit. 9.

Præcedens responsio acceptatur, & probatur.

Denique hinc intelligitur, quo sensu dixerint, Deum expectare voluntates nostras, & quo etiam sensu id à Concilio Arausicano damnetur. Intelligebant enim Deum expectare voluntatem hominis, vt se præparet suis viribus, vt ad fidem, vel pœnitẽtiam vocetur per gratiam, vel (quod grauius) vt ipsam salutem gratiæ, & perfectionem recipiat. Et hoc est, quod damnatur in dicto can. 4. Concil. Arausic. Cum enim intenderet reliquias Pelagianorum extinguere, vt infra videbimus, in sensu illis contrario loqui debuit. Et hoc etiam manifestat Concilium in omnibus canonibus sequentibus. In quibus eisdem verbis, quibus Semipelagiani suum declarabant errorem, illum damnat, & contrariam veritatem docet. Quocirca sicut Semipelagiani hinc constituentes hominem cum nudo libero arbitrio, & inde Deum largitorem totius diuinæ gratiæ à prima vsque ad vltimam, dicebant expectare Deum, vt homo inchoet bonum opus liberi arbitrij priùs, quam ipse incipiat opus gratiæ: Ita Concilium in eodem sensu damnat dicentes, Deum expectare hominis voluntatem, vt à peccato purgari velit, docetq; Deum incipere infundendo spiritum gratiæ, & per illum voluntatem salutis in homine efficiendo: quod pertinet ad primam vocationem præuenientem consensum, non ad cooperationem ipsius consensus. 10.

Quo sensu Semipelag. locuti sint, atque à Conc. Arausic. damnati.

Quod etiam patet ex testimonijs Scripturæ, quibus suam doctrinam confirmat. Vnum est illud; *Præparatur voluntas à Domino.* Quod de præparatione, quã solus Deus facit, intelligit Augustinus q. 2. ad Simpli. Nam *hominis* etiam *est præparare cor*, vt dicitur Prouer. 16. Vnde nobis dicitur, *Præparate corda vestra Domino.* 1. Reg. 7. hæc autem præparatio secunda fit ab homine cum 11.

Salus à Deo manat: illi homo respondet.

ne cum Deo,& gratia eius cooperante: illa vero prior, quæ antecedit, fit à solo Deo per gratiam excitantem, seu vocationem, vt ibidem ait Augustinus, & libr. de Prædest. Sanctor. cap. 6. & 16. & contr. duas epist. Pelagianor. cap. 8. & 9. & lib. 2. de Peccator. merit. & remis. capit. 18. De hac ergo præparatione per solam Dei præuenientem gratiam loquitur illud Concilium, cum docet, Deum non expectare hominem. Aliud testimonium est illud ad Philippens. 2. *Deus est, qui operatur in vobis & velle, &c.* quod etiam facit Deus per congruã vocationem, vt eisdem locis Augustinus exponit: præsertim dicta q. 2. ad Simpli. itemque libr. de Bon. per c. 13. & lib. de Grat. & liber. arbit. cap. 16. & 17. Hominem ergo nondum vocatum non expectat DEVS, vt illum vocet (vt infra, contra hunc errorem Semipelagianorum ostendemus: nunc enim solum illum explicamus) hominem autem iam supernaturaliter excitatum, & vocatum expectat Deus, vt liberè consentiat, & ad vlteriorem gratiam se disponat, vt infra cum de gratia efficaci tractauerimus, declarabimus, & ostendemus.

Quam gratiam intellexerint Semipelagiani dari nobis à Deo, intuitu boni vsus naturalis libertatis. Dub. 2.

12. Circa secundum principale dubium de entitate videlicet prædictæ gratiæ, Augustinus libr. de Prædest. Sanctorum cap. 2. solum refert ex sententia Pelagianorum, fidem inchoari à nobis ex nobis, ex merito autem illius initij augeri à Deo. Et de hoc ipso augmento non explicat, quale sit, potest autem intelligi, vel de augmento essentiali, vel intensiuo, vel etiam de perfectione, quam accipit fides ex coniunctione charitatis, Prosper autem in epistol. ad Ruffin. iustificationem absolutè ponit sub illo merito ex sententia Massiliensium. *Vt qui voluerint*, inquit *credant, & qui crediderint, merito fidei, & bonæ volũtatis iustificationem accipiant.* Per iustificationem autem intelligere videtur non solum, sanctificationẽ per infusionem gratię habitualis, & remissionem peccatorum, sed etiam totum progressum à fidei conceptione vsque ad illum terminum, & ita includit tam habituum infusionem, quam donationem actuum supernaturalium, & auxiliorum, quæ ad illos actus necessaria sunt. Et ita in alia epistola ad Augustinum, *Ad hanc*, inquit, *gratiam, qua in Christo renascimur per naturalem facultatem petendo, quærendo, pulsando perueniri dicunt.* Et in sequentibus dixisse refert, se *auxilium gratiæ, & saluantem gratiam merito suæ credulitatis accipere.* Idemque sentit Hilarius dicens, *Vt eo merito, quo crediderint, se posse sanari, & voluerint, & ipsius fidei augmentum, & totius sanitatis suæ consequantur effectum.* Et infra, *Vt adiuuetur qui cœperit velle.* Omne ergo genus gratiæ, siue habitualis, siue actualis, seu auxiliantis huic merito tribuisse videntur. Quod etiam ex sententijs Cassiani, & Fausti non obscurè sumitur, cum etiam totam perfectionem spiritualem huic humano merito supponere videantur. Nam licet fateantur, sine gratia Dei non posse comparari, sentiunt tamen præire semper laborem humanum, & gratiam subsequi, vt vlterius homo semper progrediatur.

13. *Dupliciter intelligi potest gratiam conferri humano merito, vt volebant Semipelagiani*

Quocirca in hoc dubio exploratum quidem videtur, Semipelagianos totam gratiã subiecisse aliquo modo humano labori, eiusque merito: de modo autem quo id intellexerint, non ita constat. Duobus enim modis intelligi potest, aliquam gratiam dari merito illius humani affectus, aut fidei, vel operis, scilicet, vel proximè, vel saltem remotè, seu partim proximè, partim remotè. Loquẽdo ergo posteriori modo, clarum est, totam salutem nostram posuisse Semipelagianos in illo, vel ab illo merito humano, quia per illud sufficienter distinguebant prædestinatos à reprobis vt constat ex citatis epistolis; ergo sentiebãt, totam salutem dari aliquo modo propter illud meritum, ergo vel proxime, vel saltem remote, & radicaliter. Deinde hoc vt minimum probant testimonia adducta. Ac tandem declaratur, quia dicebãt per voluntatem credẽdi, v.g. acquiri fidem aliquam inchoatam, & propter hanc tribui perfectionem fidei, & per hanc impetrari auxilium ad vlteriorem perfectionẽ; ergo ita progrediendo, tota salus, & omnes gratiæ ad illam necessariæ ab illo humano merito proueniunt.

14. *Num ijdem posuerint singula dona gratiæ dari proximè pro aliquo merito humano.*

Difficultas autem est, an etiam senserint, omnia, & singula gratiæ dona proximè, & immediatè dari propter aliquod humanum meritum. In quo puncto mihi non est certum, quid illi senserint, vel an omnes in eadem sententia quoad hoc punctum conuenerint. Hinc enim difficile creditu videtur, eos asseruisse, vel primam gratiam sanctificantem cum remissione peccatorum, & alijs virtutibus, & donis infusis dati proximè, & immediatè propter aliquem laborem humanum, seu propter actum mere naturalem, & solis viribus liberi arbitrij factum, vel actus ordinis supernaturalis omnes dari immediatè propter aliquod bonum meritum naturale; ergo non oportet, hæc illis attribuere, cum ea non expresserint, nec necessariò ex eorum dictis sequantur: satis enim est, quod dixerint mereri homines auxilia supernaturalia, vel aliquod primum, quo bene operando supernaturaliter, vlteriora auxilia, & dona consequantur. Sed licet ex vi meriti primi auxilij gratiæ, quod ponebant, nihil aliud consequi, aut necessarium esse videatur: nihilominus eorum scripta attentè cõsiderando, multò plura dona gratiæ censebant, retribui labori, & merito humano. Nam inprimis Cassianus, vt vidimus, propter pœnitentiam conceptam ex solo bono vsu liberi arbitrij censuit retributam fuisse Dauidi peccati sui remissionem. Et latroni propter naturalem fidem statim repromissum esse paradisum, & Abraham propter fidem, quam per libertatem arbitrij exhibuerat, iustificatum esse. Et ita quoad remissionem peccatorum verisimile est eos sensisse, immediatè obtineri per naturalem pœnitentiam ex solo bono vsu liberi arbitrij conceptam. Quid autem illi de habitibus infusis senserint, an scilicet infundantur cum remissione peccatorum, & cum interna animæ renouatione: quidve de actibus supernaturalibus existimauerint, an scilicet necessarij sint, necne, exploratum non est, nec illis temporibus expressè cõtrouertebatur, & ideò de his certò dicere non possumus, an crediderint, hæc dari propter tale meritum: Solum enim peccatorum remissionem, & gratiæ adiutoriũ apertè dixerunt, dari propter tale meritum. Hoc autem non tantum intelligebant de vno primo auxilio, per quod reliqua obtinebant, sed etiam de multis alijs, quæ per vitæ decursum possunt homines vsu suæ libertatis, suoque humano labore, ad perseuerandum, & crescendum in iustitia promereri.

Peccatorum remissionem proximè dari pro humana pœnitentia, censuit Cassian. Idem verisimile est alios Semipelag. sensisse.

De alijs gratiæ donis non constat quid existimauerint.

15. *Probabile est censuisse singulis gratiæ donis respondere proportionatum meritum humanum.*

Atque ita non cuilibet actui, seu merito humano omnia dona gratiæ immediatè attribuerunt, neque in solo vno actu, vel in illis solis, qui antecedunt perfectam fidem, ponebant hoc meritum, sed per totam vitam durare posse, & debere censebant. Vnde consequenter (vt opinor) sentiebant, singulis gratiæ donis, correspondere proportionatum meritum humanum. Vt v.g. propter naturalem voluntatem credendi dari fidem, seu auxilium ad credẽdum, vel propter voluntatem credendi cum fide imperfecta; quæ ad illam voluntatem necessariò sequitur dari perfectam fidem, seu augmentum fidei, per inuocationẽ autem humanam dari id, quod petitur, & propter desiderium salutis dari auxilium, saltem ad inchoandam illam, & propter aliud simile desideriũ progrediendi, dari adiutorium aliquod illi proportionatum, & per conatum humanum ad resistendum tentationi, dari auxilium ad victoriam illius perfectè obtinendam, & sic cum proportione de cæteris virtutibus singulis. Quæ omnia facile sibi persuadebit, qui ea, quæ ex

Cassiano, & Fausto capite præcedenti retulimus, attente legerit. Hac enim ratione dicunt, petenti (vtique per inuocationẽ humanam) dari, quod petitur, pulsanti aperiri, quærentem inuenire, & similia: vt declarent, humano merito respondere effectum, seu præmium labori, & industriæ humanę proportionatum. Sic etiam Cassianus dicta collation. capite octauo. *Cum Deus in nobis ortum quendam bonæ voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim, atque confortat, & incitat ad salutem incrementum tribuens ei, quam ipse plantauit, vel nostro conatu viderit emersisse.* Vbi non solum loquitur de hominibus ante fidem, vel iustitiam, sed generaliter de omnibus, & vnicuique initio bonæ voluntatis suum augmentum, & peculiare adiutorium quasi pro mercede correspondere sentit, & capite 11. circa finem, & ferè in omnibus capitibus sequentibus multa similia repetit. Et similiter Faustus libro primo, capite septimo dicit, Deum expectare ab incipientibus fidem, à proficientibus opera, vtique humana, *ita tamen vt credulitatis affectum proficientibus augeat, & laborantibus adiutor quotidianus adsistat.* Vbi hoc meritum & quotidianum esse supponit, & per partitionem illam cum proportione remunerari significat. Quod etiam in sequentibus capitulis, & locis supra designatis prosequitur, & declarat.

Cuiusmodi intelligerent Semipelagiani esse illud adiutorium gratiæ, quod ratione proprij laboris confertur homini? Dub. 3.

16. *Prima interrogatio in hoc 3. dub. principali.* HInc verò nascitur 3. principale dubium de qualitate, vt ita loquamur, prædicti adiutorij gratiæ, in quo multa interrogari possunt. Primum, an illud sit aliquod beneficium gratiæ, quod à solo Deo fiat in homine bene vtente sua libertate sine noua cooperatione eiusdem hominis vitali (vt sic dicam) siue libera, siue naturali, & necessaria, an verò sit aliquis actus perfectus, seu perfectior, quam fuerit prior, qui à nobis fit? *2. Interrogatio.* Deinde si tale donum consistit, vel semper, vel aliquando in actu secundo, & perfectiori, qui à nobis fiat, an ille sit in se, ac propriè liber, vel necessario sequatur ex priori actu, ac subinde non sit liber noua libertate, sed tantum per denominationem à libertate prioris boni vsus, ratione cuius perfectior ille actus confertur? *3. Interrogatio.* Denique si actus ille, ad quem iuuatur homo ratione prioris meriti, non tantum sit intellectus, aut voluntatis perfectius operantis, sed etiam liber, an adiutorium, quod ad illum confertur, sit per modum auxilij tantum sufficientis, quod suo effectu priuari solet, an per modum auxilij efficacis, quod infallibiliter suum effectum consequitur? Quæ omnia si à nobis exactè, & cum sufficienti fundamẽto resolui, & affirmari possent, vtilissimum quidem esset, tum ad cauendum ipsum errorem in tradenda vera de gratia doctrina, tum ad illum certius, & efficacius impugnandũ, difficile tamen id est, neque à Cassiano, aut Fausto hæc satis explicantur, neque etiam à Patribus distinctè referuntur. Nihilominus tamen quod coniectura assequi possum, breuiter explicabo.

17. *Interrogatio prima fit satis.* Quod ergo ad primam interrogationem attinet, existimo Cassianum, & alios sensisse, mercedem proximam, & immediatam huius laboris humani sæpe esse aliquod supernaturale beneficium, quod à Deo solo fit in homine, vel circa hominem, sic bene de se merentem, licet possit, etiam frequenter esse aliqua perfectior actio, quæ ab ipso homine fiat peculiariter adiuto, & moto à Deo. Prior pars ostenditur inprimis in remissione peccatorum, quam sentit Cassianus interdum dari propter bonum vsum naturalis libertatis in detestatione, vel dolore de peccatis commissis, nam remissio illa beneficium est à Deo solo concessum supposita hominis dispositione. Vnde si cum remissione peccati intellexit infundi iustitiam, & renouationem internam per habitualia dona infusa, consequenter etiam dicere debuit, dari hæc omnia intuitu boni affectus naturalis, ac subinde hoc præmium laboris à solo Deo fieri in nobis, sine nobis post tale meritum, quia illa dona à solo Deo fiunt. Et certè non est alienus ab hoc sensu Faustus libr. 1. cap. 12. vbi de Filio Prodigo loquens ait. *Sicut sui criminis est quod longe pij parentis refugit oculos, ita suæ est deuotionis, quod per insitum sibi bonum deliberans, & assurgens, ad paternos refugit amplexus, sed gratia, quæ pulsauerat peregrinantem, suscipit reuertentem.* Nam, vt iam admonui, nomine gratiæ pulsantis, solam vocationem externam intelligit, post quam sequitur bonus vsus liberi arbitrij, ratione cuius Deus suscipit hominem reuertentem, iubet ferre stolam primam, & induere illam, quæ internam renouationem significant.

Præter hæc autem intrinseca dona, sunt beneficia magis extrinseca, quæ à Deo sine nobis circa nos fiunt, & ad gratiæ adiutorium suo modo pertinent, de quibus isti etiam sentiebant, dari à Deo intuitu humani meriti. Huiusmodi sunt præuenire, & præcauere, ne nobis tentationes, vel occasiones peccandi occurrant, quæ nos vincerent, nisi auerterentur, aut è contrario externas occasiones bene operandi nobis prouidere, & impedimenta auferre, ac similia quæ sine dubio magna sunt diuinæ prouidentiæ beneficia, quæ hominem præueniunt sine illius cooperatione, vel recogitatione. Et hæc dicebant etiam dari in retributionem boni vsus liberi arbitrij ad perfectam castitatem, vel similes virtutes acquirendas, vt constat ex Cassiano dicto libro duodecimo, capite 16. & tota collat. 13. Idemque ex Fausto sumitur. Et in hoc certè loquuntur consequenter, tum quia si Deus propter hoc humanum meritum confert interna dona, quid mirum, si hæc etiam externa conferat beneficia? tum etiam quia ipsi dicebant, Deum conferre benè inchoanti pugnam sua libertate adiutorium necessarium ad consequendam victoriam, vel laboranti, ad progrediendum, & perseuerãdum, vel ad effectum, & consummationem consequendam, sed ad hos fines necessaria est illa Dei protectio; ergo consequenter asserebant, hanc dari homini propter prædictum bonum vsum libertatis. 18. *Item tentationes à Deo præueniri, ne vincant: propter laborem Cass. & Faustus dicebat.*

Iam verò non solum hæc bona extrinseca, neque sola intrinseca, quæ dantur per modum actus primi: sed etiam actus secundos, & vitales, eorumve perfectionem, & consummationem propter huiusmodi meritum dari, illos authores credidisse, ex eorũdem verbis colligere possumus. Nam dicebant, propter affectum fidei, vel fidem imperfectam dari homini fidei augmentum, & perfectionem. Quod certè non intelligebant de augmento habitus fidei, nec de illo aliquando loquuntur, nec illum genitum, aut infusum supponebant per solum effectum credendi, vel fidem imperfectam: intelligebãt ergo de fide actuali, quam dicebant, firmiorem, & perfectiorem fieri per gratiæ adiutorium, quàm per solas vires liberi arbitrij fieri potuisset; ergo intelligebant aliquem actum perfectioris fidei, vel saltem aliquam actualem perfectionem fidei dari intuitu prioris boni vsus libertatis naturalis. Idemque cum proportione censeri potest in alijs actibus virtutum, præsertim, Spei, Charitatis, Pœnitentiæ, & Religionis, & in victorijs tentationum. Deinde Cassianus dicta collation. cap. 7. dicit, *quantulamcunque scintillam ex corde nostro emicuisse conspexerit, eam confouet, suaque inspiratione confortat*, & cap. 8. cum ortum bonæ voluntatis inspexerit, *illuminat eam cõfestim*: inspiratio autem, & illuminatio actus vitales sunt intellectus, & voluntatis; sentit ergo Deũ infundere aliquos similes actus intuitu præcedentis humani meriti. Verum quidem est, hos authores valde ambiguè, & æquiuoce his verbis vti: verisimile nihilominus est, eos, quando loquũtur de propria gratia, quam Deus præbet vltra proprias vires liberi arbitrij, & vltra bonum illarum vsum, & propter illum, proprie etiam loqui de inspiratione, & illuminatione. Et 19. *Item augmentum virtutum etiam suo labori attribuunt.*

ne. Et idem sentit Faustus, cum ait, propter bonum affectum dari actionem bonam, & propter bonum desiderium dari effectum, & complementum eius, quod sæpe in aliquo perfecto actu dilectionis, vel contritionis, aut alio simili consistit. Et hæc de prima interrogatione.

Interrogationi satis fit.

20. Circa secundam vero supponere oportet, per diuinam gratiam interdum fieri in nobis aliquos actus vitales intellectus, & voluntatis sine nobis moraliter, & liberè operantibus, quos præuenientem inspirationem, & illuminationem appellamus, præter hos vero dari in nobis actus gratiæ liberos, & morales, seu perfectè humanos. Supponendum item est, secundũ ordinariam Dei prouidentiam priores actus non liberos antecedere, & inducere posteriores, si voluntas nostra non resistat, quod pro sua libertate facere potest, & ideo priores actus dantur per modum auxilij, seu adiutorij gratiæ ad posteriores actus, vt infra suis locis operosius explicaturi sumus. De priori ergo genere actuum facile credi potest, admissum esse à Massiliensibus cum eadem proprietate, & perfectione talium actuum, quod nos agnoscimus, hac tantum interueniente differentia, quod fides docet dari hos actus sine præuio merito solius liberi arbitrij, isti autem dicebant, dari quidem in nobis tales actus gratiæ ad nos iuuandos, sed intuitu alicuius præcedentis boni vsus nostræ naturalis libertatis. Ita enim loquitur Cassianus de illuminatione, & inspiratione, quæ datur à Deo aliquid boni in nobis vidente, quod vt dicebam, non est, cur ad improprios sensus transferatur. De posteriori autem genere actuum nõ possum certò affirmare, nec satis coniectare, quid senserint isti authores; nunquam enim declarant, dari hoc adiutorium ad nouos actus humanos, & liberos perfectiores eliciendos: sed generatim dicunt dari ad augmentum perfectionis, & ad effectum salutis obtiendum, quod potest intelligi de perfectione, & effectu, quem operatur Deus in nobis, sine nouo actu libero nostro. Vt, v.g. quia cogitare potuerunt, illam eandem fidem, quæ vt erat tantum ex discursu, & effectu naturali, erat imperfecta; accedente Dei illuminatione, & inspiratione formaliter perfici siue per concomitantiam illius adiutorij, siue per aliquam perfectionem, quæ inde naturaliter, ac necessariò resultat in actũ fidei, qui antea erat imperfectus: idemque cum proportione in cæteris bonis actibus existimare potuerunt. Et hoc certè insinuat Faustus lib. 1. cap. 9. cum de Deo dicit, *Bonæ voluntatis homini deputauit vsum, sibi reseruauit effectum.* Nam sicut primum soli homini, ita secundum soli Deo tribuit.

Credibile est Semipelag. sensisse dari per diuinam gratiam in nobis actus non liberos pro humano merito.

De actibus liberis incertum.

21. Imò in hoc maxime videntur errasse hi authores, quia non intellexerũt eundem actum posse esse à voluntate libera, & à gratiæ adiutorio necessario ad illum actum efficiendum, ideo enim prærequirunt aliquem bonum vsum solius voluntatis, in quo saluetur libertas. Ergo intelligebant, perfectionem, quæ adiungitur ex gratia, iam non fieri à nobis propria libertate, sed à solo Deo adiungi, nobis verò solum attribui, quatenus per priorem bonum vsum liberum illam comparamus. Et ob hanc causam nullo modo admittere volebant præuenientem gratiam, qua Deus facit, vt velimus, & in hoc reprehendebant doctrinam Augustini, tanquã libertati contrariam, ipsi verò aiebant, vt constat ex Prospero, Hilario, & eorum scriptis, relictam esse libertatem, qua quis posit obedire, vel aliter se præparare, vt liberè, & ex proprio merito salus vnicuique conferatur. Quod sanè non solum in vno, seu primo actu modo iam explicato, sed etiam in toto progressu virtutis, vel perfectionis intellexisse videntur. Nam homo sic adiutus, & confortatus à Deo in priori actu facilior redditur ad secundum in alia opportunitate liberè eliciendum, tũc autem ẽt sua libertate incipiet alium vsum sui arbitrij, quẽ Deus maioribus beneficijs perficiet, vel maiorem aliquam suauitatem, aut illuminationem addendo, vel alio simili modo, & ita potest procedi in toto discursu spiritualis vitæ. Et hoc certe significare videtur Prosper, cum in illa epist. ad August. de Semipelagianis scribit. *Ad gratiã qua in Christo renascimur, peruenire hominem dicunt per naturalem facultatem, petendo pulsando, quærendo, vt ideo accipiat, ideo inueniat, ideo introeat, qui bono naturæ bene vsus, quia ad istam saluantem gratiam initialis ope gratiæ meruit peruenire*, vbi initialem gratiam, eis condescendens, vt infra dicam, vocat ipsam libertatem, sub gratia verò saluante includit non tantum habitualem, sed maximè gratiam auxiliantem, nec solum primam, sed omnem, quæ ad salutem adiuuat, vt expressius declarauit Hilarius supra dicens, *Vt eo merito, quo voluerint, &c. totius sanitatis suæ consequuntur effectum.* Tota autem sanitas animæ non obtinetur, nisi multis actibus, & toto vitæ progressu. Ergo in toto illo ita componebant Semipelagiani gratiam cum libertate, vt in singulis actibus vtilibus ad salutem, antecedat actus sola libertate factus, & illi, ac propter illum adiungatur gratia, qua perficiatur à solo Deo, & fiat aptior, & vtilior ad salutem.

Perfectionem humano labori adiunctam ex gratia à solo Deo fieri putabant.

Veruntamen licet hic modus explicandi sensum huius erroris, tam in Cassiani & Fausti verbis; quam in his, quæ referunt Prosper, & Hilarius, magnum habeat fundamentum, nihilominus non omnino conuincimur ad credendum, eos non agnouisse actus liberos intellectus, vel voluntatis factos liberè à voluntate cum adiutorio gratiæ, distinctos ab illis actibus liberis merè humanis, in quibus meritum præcedens gratiam collocabant. Potuerunt enim, cum dicebant, augeri fidem propter meritum boni affectus ad illam, vel propter fidem imperfectam, intelligere, propter illud meritum eleuari, & confortari hominem per gratiam ad efficiendum liberè meliorem actum fidei, quam posit solis viribus liberi arbitrij facere, & sic de reliquis virtutibus, seu actibus earum, tam in initio sanctificationis, quàm in progressu eius. Nunquam enim inuenimus, aut legimus hoc ab eis fuisse expresse negatum, neque ex eorum dictis videtur necessariò sequi. Nam licet posuerint præuium bonum vsum solius libertatis ante gratiam, fortasse non fuit, quia putauerint, non posse actum esse liberum, si ad illum eliciendum est necessaria gratia, sed quia non esset iusta nec rationabilis distributio gratiæ, nec discretio inter saluandos, & non saluandos, nisi illud meritum præcederet. Nam contra rationem putabant, eam partitionem, vel distributionem pro sola Dei voluntate esse factam, vt Augustinus vult. Si autem dicatur, talem libertatem remansisse, qua sola posit quis saltem velle bonum incipere. *De compendio* (aiebant) *rationem reddi electorum, & reiectionem, in eo, quod vnicuique meritum propriæ voluntatis adiungitur,* vt Hilarius refert. Et simili modo, ait Prosper, ideo Massilienses negasse, Dei voluntatem merita hominum præuenire, ne cogerentur concedere, Deum sola sua voluntate inter saluandos, & reprobos discreuisse. Eandemque rationem multis verbis inculcat Faustus lib. 2. cap. 7. & 26. quæ supra retulimus. Quod si verum est, Massilienses agnouisse actus humanos, & liberos perfectioris rationis, seu ordinis gratiæ, dicendum est illos consequenter existimasse, hos actus esse posteriores bono vsu solius liberi arbitrij, & ratione illius dari prædictos actus, non immediatè, & in se, sed media aliqua illuminatione, & inspiratione, qua excitetur, & eleuetur potentia ad talem actum quasi in præmium prioris boni vsus naturalis arbitrij. Quod per se clarum est, magis autem explicabitur in sequenti dubio.

22.

Senserint

Senſerintne Semipelagiani gratiæ adiutorium pro humano labore collatum esse sufficiens tantum, an etiam efficax. Dubium. 4.

24. *Tertiæ interrogationi, quæ 4 principale dubiũ constituit, satisfit.*

STatim enim occurrit tertia interrogatio supra proposita num. 16. quod merito esse potest quartum principale dubium in hoc capite nimirum, cum Semipelagiani dixerint, adiutorium gratiæ ad perfectè operandũ dari ex merito humano, an id intellexerint de auxilio sufficiente tantum, vel etiam de efficaci, id est, an senserint, in præmium proprij laboris dari auxilium, quod semper habeat effectum, vel quod possit effectu frustrari? In quo aliter loquendum est iuxta priorem modum explicandi istorum sententiam de actibus per gratiam perfectis, aliter verò iuxta posteriorem. Et ideo vt vtrumque breuiter declarem, suppono sententiam Massiliensium fuisse omnibus hominibus præsertim adultis, de quibus nunc loquimur, dari gratiam, & auxilium sufficiens, vt omnes possint saluari, verumque fit, *Deum velle omnes homines saluos fieri.* Et quamuis in hoc ab aliquibus reprehendantur, & August. interdum aliter conetur explicare illa verba, *Deus vult omnes homines saluos fieri.* Nihilominus illa sententia per se spectata, & quoad illum articulum, errorem non continet, sed potius vera est, licet in modo illam intelligendi, & explicandi possit error misceri, vt in lib. de Prædest. latè dixi, & infra suo loco attingam. Isti autem Semipelagiani in hoc errabant, quod hoc auxilium sufficiens non ponebant in aliqua vera gratia, sed partim in naturali lege, & libertate, partim in externa lege, prædicatione, seu doctrina, vt cap. præcedenti in sententijs Cassiani, & Fausti notatum est, & infra in vltimo dubio magis explicabo. Vnde hoc auxilium sufficiens fatebantur dari dignis, & indignis, ac subinde non dari ex aliquo merito humano, sed ex liberali beneficio Dei. Quod præcipuè intelligendum est quoad legem naturalem, & liberam volendi facultatem. Nam quoad diuinam reuelationem, & legem, ac doctrinam, seu prædicationem Euangelij dicebant, dari propter meritum humanum, & non negari, nisi propter aliquem malum vsum libertatis, vel in re existentem, vel à Deo præuisum, saltem sub conditione, nimirum, quia cognouit Deus, quod licet aliquibus prædicaretur Euangeliũ, non essent credituri. Quanuis enim Cassianus, & Faustus hoc posterius non ita expresse attingant, à Prospero, & Hilario refertur, & ab Augustino in citatis locis impugnatur. Quia verò totum hoc genus auxilij sufficientis non est vera gratia, de qua tractamus, & quia euidens est, non dari ex meritis siue in re futuris, siue sub conditione præuisis, tum quia indifferenter omnibus offertur, quantum est ex parte Dei, tum quia ad indignos peruenit, & interdum ac sæpe, ad illos, qui restituri sunt, & aliquando non datur illis, qui credituri essent, vt latius in materia de prædestinatione diximus.

Quodnam genus sufficientis auxilij, ponerent Semipelagian absque humano merito, quod item non sine illo merito.

25. *Auxilium gratiæ ponebant Semipelagian efficax, & necessarium respectu proximè præcedentis meriti.*

Hoc ergo supposito, si loquamur de adiutorio gratiæ in superiori sensu explicato, id est, quod datur ad perficiendum actum, cuius intuitu datur secundum Massiliensium sententiam, & consequenter adiuuat ad bonum vsum eiusdem libertatis in futurum, sic duplicem respectum oportet in tali adiutorio distinguere: vnus est ad præsentem actum, qui & est meritum talis auxilij, & per ipsum perficitur: alius est ad futuros vsus liberi arbitrij. Priori respectu intelligebant Semipelagiani dari per modum auxilij, non solum efficacis, sed etiam necessariò habentis suum effectum, propter quem proxime datur. Hoc ex dictis probatum relinquitur, quia tale auxilium secundum Semipelagianos vi sua perficit actum impendenter à nouo consensu voluntatis, & ideo dicebant, hominis esse bonum velle, Dei autem esse perficere, seu dare effectum voluntatis bonæ: & hominem eo merito, quo voluerit, consequi suæ voluntatis effectum, vtique solius Dei munificentia, & largitione. Aiebant etiam per illud meritum interdum conferri ipsam peccati remissionem, & animæ salutem, vel perfectionem absque nouo vsu liberi arbitrij, hæc autem non dantur nisi per efficaciam diuinæ voluntatis.

26. *Idem auxilium forte putabant esse tantum sufficiens respectu futuri boni vsus libertatis.*

Si verò tale adiutorium consideretur per respectum ad futurum tempus, id est, ad perseuerandum in illo bono vsu libertatis, similes bonos affectus liberos concipiendo, vel ab vno ad alium progrediendo, sic existimo, posuisse illud adiutorium vt sufficiens, non vt efficax: quanuis in manu, & potestate voluntatis esse crederent, pro sola sua libertate illum effectum, seu nouum bonum opus præstare. Vtrumque facile patet. Primum quidem, quia illi audire non poterant Augustinum dicentem, Deum voluntate sua, & vocatione occulta, atque secreta conuertere hominis voluntatem, quo voluerit, & quando voluerit, quia putabant esse libertati contrarium; ergo consequenter in sua sententia loquendo, non poterant admittere tale adiutorium, datũ etiam ex priori proprio merito, quod de se futurum bonum vsum liberæ voluntatis secum efficaciter traheret. Secundum autem est valde consequens ad illorum sententiam dicto modo explicatam, quia putabant, illum etiam bonum vsum liberi arbitrij solis intrinsecis viribus eius fieri, & per gratiam solum iuuari, vt perseueranter, vel sine impedimentis fiat; ergo posita sufficientia ex parte auxilij, dicere cogebantur, solum arbitrium viribus suis posse præstare effectum eius. Et ita Semipelagianorum doctrina, in hac parte cõmunis Pelagianis fuit; Deum non operari, vt velimus, nisi quantum in se est, voluntatis autem solius esse, vel irritam facere Dei gratiam, vel effectum per eam intentum consequi, vt sumitur ex epistola 107. Augustini in principio, & ex alijs locis citatis.

Doctrina communis Pelag. ciusque reliquijs.

27. *Massiliensium mens de auxilio præueniente & sufficiente ad virtutum actus efficiendos.*

Quocirca etiamsi admittamus ex sententia Massiliensium illud auxilium, quod datur ex præuio humano merito, dari nobis, vt per illud perfectiores actus fidei, vel alterius virtutis liberè efficiamus, dicendum est, illos etiam esse loquutos de auxilio sufficienti, non de efficaci per se, & natura sua, ita vt non possit frustrari voluntatis effectu, sed solum in dicto sensu, quod liberum arbitrium potest per illud auxilium operari, si velit, & interdum operatur, & interdum non operatur, pro sua libertate: & quando non operatur, non consequitur salutem, quia solum illud prius meritum humanum, sine nouo vsu perfectiori libertatis ad illam non sufficit; & ita gratia data ratione talis meriti fit irrita ad defectum liberi arbitrij. Si autem liberum arbitrium cum illa gratia cooperetur, salutem consequitur, quæ tribuitur priori merito, tanquam primæ radici, & causæ ex parte hominis; proximè verò tribuitur posteriori actui libero, qui per se, ac perfectius ad salutem operatur. Atque hanc fuisse mentem Gallorum, facile patet ex dicto principio, quod semper constanter negarunt illud genus gratiæ peruenientis, quæ ita faciat nos velle, vt non possimus ei resistere, quia credebant repugnare libertati. Ergo si credebant illud adiutorium dari ad nouos actus liberos efficiendos, etiã supernaturales, necesse est, vt admiserint tale auxilium solum, vt sufficiens ex parte sua, ita tamen, vt cum illo, & bono vsu liberi arbitrij contingat consequi salutem, tum quia in vniuersum ita sentiebant de quolibet genere auxilij sufficienter excitantis voluntatem, tum etiam quia propter hanc causam dicebant, illud prius meritum sufficere ad totam salutem, & ad discernendum, saluandum à reprobo, vtique si per liberum arbitrium non steterit. Quantum verò in hac sententia sic explicata Semipelagiani errauerint, postea videbimus.

An Semipelagiani putarint meritum humanum necessario præcedere gratiam. Dub. 5.

Partem affirmantē docuisse Semipelagia in hoc dubio.

28. QVintum dubium sit, an ex Semipelagianorum sententia hoc præuium meritum humanum sit omnino necessarium ad gratiam, ita vt Deus nulli suam gratiam communicare incipiat, nisi prius in illo tale meritum bonæ voluntatis inueniat. In quo dubio, quantum ex citatis epistolis, & ex principijs huius erroris colligi potest, videntur sane authores eius credidisse, nemini adulto dari gratiæ adiutoriũ ad salutem necessarium, nisi ex merito præcedente liberi arbitrij. Prosper enim ait, eos dixisse, *Ad hanc gratiam perueniri per naturalem facultatem*, &c. *vt ideò accipiat, &c. quia naturali bono bene vsus, ad istam saluantem gratiam initialis gratiæ ope meruit peruenire.* Vbi initialem gratiam appellat, vel naturalem libertatem, vt suprà vidimus, vel certe legem & doctrinam, vt statim dicam. Gratiam autem saluantem appellant illam, quæ datur per veram Spiritus sancti infusionem, & ad hanc posteriorē obtinendam videntur sensisse, viam necessariam esse meritum humanum, & per hoc distingui dignos electione ab indignis. Vnde addebant, *Omnes per Euangelicam prædicationem vocari, vt qui voluerint* (vtique sola libertate naturali) *fiant filij Dei qui noluerint, fiant inexcusabiles, quia bonitas Dei neminem repellit à vita sed indifferēter vniuersos vult saluari.* Et infra. *Quantum ad Deum* (dicebant) *omnibus paratam esse vitam æternam*, quantum ad *arbitrij libertatem, ab his apprehendi, qui auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint.* Intelligebant ergo non aliter accipi hoc auxilium. Et ideò etiam dicebant, necessarium esse, vt obedientia voluntatis gratiæ adiutorium præeat. Et eodem ferè modo sentit Hilarius, eos non aliam rationem reddidisse, cur gratiæ adiutorium quibusdam conferatur, & nō alijs, nisi quia in vno præcedit hoc meritum, & non in alio. Et inconueniens magnum esse putabant, hanc discretionem in solam voluntatem diuinam referre, etiam ex parte eorum, quibus gratia datur: ideoque quando non poterant rationem reddere ex merito in tempore existente, & antecedente, recurrebant ad præuisum futurum, saltem sub conditione, si fortasse nunquam absolutè futurum sit.

Ex verbis Cassian & Faust. doctrina eadē haud obscure sumitur.

29. Denique expressis verbis hoc tradit Cassianus lib. 12. de Institut. renunciant. cap. 14. vbi loquens de humanis conatibus, & meritis ait, *Non meā, sed seniorum sententia definio, perfectionem quidem sine his omnino capi non posse, his autem solis sine gratia Dei posse eam à nemine cōsummari.* Vbi apertè sentit, sicut per solam gratiam potest salus consummari, ita solis conatibus liberi arbitrij posse perfectionem, & sanctitatem inchoari. Vnde subiungit, *Vt enim dicimus, conatus humanos apprehendere eam* (vtique perfectionem) *per se ipsos sine Dei adiutorio non posse: ita pronunciamus laborantibus tantum, ac desudātibus* (vtique per se ipsos) *misericordiam Dei, gratiamque conferri.* Vbi etiam notanda est particula exclusiua *tantum*, nam ex illa constat postulasse hunc laborem humanum, vt necessarium ad gratiam obtinendam. Et hoc modo infra dicit, *Petentibus, pulsantibus, & quærentibus dari Dei misericordiam*, & concludit, *Præsto est namq; occasione sibi tantummodo à nobis bonæ voluntatis oblata.* Hanc ergo semper vt necessariò præuiam requirit. Et eodem modo loquitur Faustus in multis verbis supra citatis, quæ repetere non est necesse Præcipuè verò necessitatem indicant illa verba, *Nisi fuerit obedientis præuisa deuotio, gratia vilescit oblatio.*

Contrarius sibi apparet Cassian ac adeo partem negantem in proposito dub. etiam tradidisse

30. Nihilominus contrariam sententiam tradere videtur idem Cassianus collat. 13. à cap. 12. vsque ad finem, præsertim cap. 13. vbi ait. *Nonnunquam Deum conatus bonæ voluntatis ab homine vel exigere, vel expectare, ne otioso, vel dormienti videatur dona sua conferre*, vbi particula *nonnunquam* excludit necessitatem & capit. 15. & 17. addit, inscrutabilia esse Dei iudicia, & varia, *nam quosdam volentes ad augmentum prouehit, alios etiam nolentes attrahit, &c.* Et ita non in omnibus, neque semper sentit esse necessariam proprij arbitrij dispositionē, vt meritum ad gratiam obtinendam. Vnde Prosper cap. 5. contra Collat. in hoc specialiter Cassianum reprehendit, quod vtroque pede claudicet, nec catholicam doctrinam teneat, nec cum hæreticis consentiat. *Illi enim* (ait) *in omnibus iustis hominum operibus liberæ voluntatis tuētur exordia, nos bonarum cogitationum ex Deo semper credimus prodire principia*, & capit. 13. & sequentibus, & 33. & sequentibus illum contradictionis redarguit, & acriter impugnat.

Ex distinctione gratiæ generalis, & specialis apud Semipelag. eorum ambigua dicta componuntur.

In hoc dubio tam ambiguè, & obscurè loquuntur Cassianus, & Faustus, vt vix possimus aliquid certum de illorum sententia statuere: vnde multo magis incertum est, quid alij sectatores huius erroris in hoc puncto senserint, & an in eo vna illorum omnium concors fuerit sententia. Quantum verò ex dictis authoribus colligere possum, duplicem (vt suprà aduerti) Dei gratiam distinguebant, vnam generalem omnibus hominibus bonis, & malis, saluandis, & damnandis, alteram specialiorem, quæ non omnibus datur. Priorem non dicebant fundari in hominibus merito, sed in illa generali voluntate Dei, qua vult omnes homines saluos fieri. Ita cōstat ex epistolis Prosperi, & Hilarij, & ex Fausto libro 1. cap. 17. vbi ponit quandam *attractionem*, qua Deus omnes trahit, quantum in se est, & de illa intelligit verba Christi Ioannis 6. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum.* Si quis autē attentè hos authores legat, intelliget, hanc gratiam generalem non esse, nisi vel legem naturalem cum libera facultate, vel externam prædicationem, aut doctrinam, vel quamlibet admonitionem, vt ex verbis Fausti supra ostendimus, & apertè sumitur ex Cassiano dicta collat. 13. cap. 8. & paulò inferiùs iterum dicemus. 31.

Gratia generalis apud Semipelag.

Gratia specialis.

Omnem autem illam gratiam specialiorem, id est, quæ non in omnibus generaliter datur, sed quibusdam datur, alijs negatur, senserunt hi authores, quibus datur, ex aliquo merito bonæ voluntatis dari, vel tanq̃ ex proximo merito, vel tanq̃ ex radice, modo supra explicato. Quia necessarium putabant, dari ex parte hominis rationem aliquam illius diuersitatis; ne diuina prouidentia, & distributio iniusta, vel irrationabilis esse videatur. Hæc enim fuit eorum præcipua ratio, vt ex epistol. & scriptis allegatis aperte sumitur, quæ si vera est, in omnibus gratijs specialibus, & in omnibus hominibus locum habet. Quod adeò verum est, vt etiam in paruulis quoad gratiam baptismi, & in adultis quoad prædicationem Euangelij, quæ quibusdam cōcessa est, & non in alijs, eam inuenire studuerint, & cum non inueniunt merita præterita, præsentia, vel aliquando futura, ad ea recurrunt, quæ futura essent, si paruuli viuerent, vel ad vsum rationis peruenirent, vel si adultis prædicaretur Euangelium, &cæt. Quanuis (vt dixi) hoc postremum in Fausto, vel Cassiano non reperiatur. Inter hos autem hoc discrimen inuenio, quod Cassianus de causa paruulorum nihil dicit. Faustus verò illam attingens nihil respondet, nec causam discriminis assignat, sed reprehendendo eos, qui occulta mysteria inuestigāt, difficultatem fugit. In adultis verò Faustus nullam exceptionem ꝓpositæ regulæ, q̃ talis gratia ex merito humano conferatur, adhibet. Cassianus verò in vltimis locis allegatis exceptiones aliquas recognoscere videtur, vt in Matthæo, Paulo, & similibus, quos Deus supra omne illorum meritum specialiter vocauit. An verò id intellexerit, de sola vocatione externa, vel etiam de interna, mihi non constat: quocunq; autem modo senserint, non est consequenter loquutus, vt illum Prosper allegatis locis conuincit. 32.

Inter Faustum, & Cassianum discrimen.

An Semipelagiani senserint gratiæ donationem propter meritum humanum decretam esse à DEO certa lege nec ne? Dubium *6.*

33. *Aliquorum expeditio in præsenti dubio.* SExtum dubium est, an isti Massilienses posuerint, hanc gratiæ donationem propter meritum nostrum humanum esse statutam certa lege, ac promissione, ita vt habenti tale meritum infallibiliter detur talis gratia, vel sit ex quadam ordinaria Dei misericordia, vel prouidentia, quam interdum occulto suo iudicio mutat, vel non seruat, nullam specialem gratiam conferendo illi, qui suo libero arbitrio bene vtitur. Quidam enim hoc posteriori modo sententiã Massiliensium interpretantur. Videturq; fieri verisimile, quia neque in Cassiano, neque in Fausto mentionem aliquam illius diuinæ legis, vel promissionis inuenimus. Item quia illi ita ponebant hoc meritum ex parte hominis, vt nihilominus in Dei retributione veram rationem gratiæ defendere optauerint, & varijs modis procurauerint: at vero hæc ratio gratiæ facilius seruatur, si dicamus, non dari tale donum quasi ex obligatione, & necessitate: stante tali merito, sed ex misericordia, & ideo quibusdam dari, & alijs negari, ergo verisimilius est, ita sensisse Massilienses. Deniq; quia illi non ponebant hoc meritum esse de condigno, vt mox videbimus: ergo nec credebant infallibilem esse illius mercedem.

34. *Resolutio vera.* Nihilominus verum existimo, mentem Semipelagianorum fuisse ex definito Dei decreto, ac subinde ex lege statuta, ac promissione, esse necessariam connexionem inter tale meritum, & gratiam, ita vt omni habenti tale meritum talis gratiæ portio, seu merces sit repromissa. *Prosperi verbis probatur.* Probatur primo ex verbis Prosperi in dicta epistola, cum enim dixisset, ex istorum sententia, *Gratia creatoris ita esse naturam humanam institutam, vt per discretionem boni & mali ad cognitionem Dei, & obedientiam mandatorum suam possit dirigere voluntatem, & ad Christi gratiam petendo, pulsando possit peruenire & ideò accipiat, quia bono naturæ bene est vsa* Subiungit. *Propositum autem vocantis gratiæ in hoc omnino definiunt, quod Deus constituerit, nullum in regnum suum nisi per sacramẽtum regenerationis, assumere, & ad hoc salutare donum omnes homines vocari voluerit, vt qui voluerint* (vtique credere) *fiant filij Dei, qui non crediderint pereant: vt Dei bonitas in hoc appareat, quod neminem repellat à vita.* Et infra dicit, *quantam quis habet facultatem ad malum, tantam habere ad bonum, pariq; momento animum moueri ad vitia, & virtutem quam* (aiebant) *bona appetentem gratia Dei foueat, mala sectantem damnatio iusta suscipiat.* Tantam ergo sentiebant esse connexionem, & consecutionem inter gratiam, & bonum vsum liberi arbitrij, quantam inter malum vsum, & pœnam. Vnde infra subiungit, *Quantum ad Deum pertinet, omnibus paratam vitã æternam, quantum ad arbitrij libertatem, ab his eam apprehendi qui Deo sponte crediderint: & auxilium gratiæ merito credulitatis acceperint.* Vtrumq; ergo censebant æqualiter esse stabilitum, ac promissum certa lege Dei: at vita æterna sub conditione meritorum omnibus est promissa certa Dei lege: ergo pari modo censebant, gratiæ auxilium promissum esse bonæ voluntati naturali. Et cætera, quæ ibi refert, eundem sensum plane confirmant.

35. *Et Hilarij.* Nec minus idem ostendunt, quæ refert Hilarius vt ex illis verbis patet. *Quod dicitur, crede, & saluus eris, vnum horum exigi asserunt aliud offerri, vt propter id, quod exigitur, si redditum fuerit, id, quod offertur, deinde tribuatur.* Ecce pactum expressum, & promissio sub conditione fidei, seu bonæ voluntatis credendi, vel salutis. Deinde ex hac certa lege rationem reddunt inter electos, & reiectos, & nolunt reddi vllo modo ex sola Dei voluntate. Vnde ait. *Nec ad incertum voluntatis Dei duci se volunt, vnde eis quantum putant, ad obtinendum, vel amittendum, euidens est qualecunque initium voluntatis, &c.* ergo ex duobus æque bene incipientibus libero arbitrio, non datur vni gratia, alteri negatur ex incerto diuinæ voluntatis: ergo ex certa lege datur. Tandem certum est, in Scriptura promissam esse fidei, & orationi impetrationem, & pœnitentiæ peccatorum remissionem, & ita ex certa lege conferri: at vero isti Semipelagiani loca illa Scripturæ intelligunt de fide proprijs viribus concepta, vel saltem inchoata, vt vidimus, & de oratione humana, seu solis viribus humanis facta, vt ex Concil. Arausic. can. 5. & 6. aperte colligitur. Et similiter Cassian. dicta Collat. 13. cap. 13 de Dauid inquit, *Quod peccatum suum humiliatus agnoscit proprie libertatis est opus, quod verò sub breuissimo temporis puncto indulgentiam tantorum criminũ promeretur, Domini miserentis est donum.* Ergo ex istorum sententia retributio talis voluntatis ex certa, & infallibili lege conceditur.

36. *Ad Semipelagianismũ quodq; spectat asserere quod datur quibusdam gratia pro merito humano, quibusdam non datur.* Addo vero nihilominus, licet forte aliqui ex Massiliensibus dicerent, non semper, neque omnibus habentibus tale meritum humanum dari gratiam, aliquibus autem vel sæpe illam dari intuitu talis meriti, & in aliquam eius retributionem, semper hoc ad reliquias Pelagianorum pertinere. Ita probat late Prosper contra Collat. 13. cap. 33. & sequentibus. Breuiter autem patet, quia qui ita senserint, necesse est, vt fateatur, & naturam de se habere vires ad promerendam aliquo modo gratiam, & gratiam aliquando & aliquibus licet non semper, nec omnibus propter humanũ meritum dari, & initium salutis in aliquibus esse à libero arbitrio, & non à gratia: & similiter in multis gratiam esse pedissequam, nõ ducem liberi arbitrij, quæ omnia ad errorem Pelagij pertinent, & in Semipelagianis, quocunque sensu, quo in præsenti dubitatione loquuti fuerint, damnata sunt. Nam diuina Scriptura non de quibusdam, sed de omnibus ait, *Quis prior dedit ei, & retribuetur illi?* & *Quid habes, quod non accepisti?* & *sine me nihil potestis facere,* & similia quæ late Augustinus expendit lib. de Prædest. Sanct. & Prosper supra, & tractabimus late inferius de auxilijs præuenientibus disserendo, vbi etiam ostendemus, rationem gratiæ destrui vel in omnibus, vel in pluribus, aut in paucis, si eis dicatur gratia dari propter tale meritum. Et ita facile expediuntur coniecturę in contrarium positæ.

De quo genere meriti Semipelagiani loquerentur. Dub. 7.

37. *Quod de merito de condigno loquuti non videantur.* PRopter vltimam vero coniecturam in fine num. 33. adductam propono dubium septimum. An Massilienses sententiam suam de merito perfecto, seu de condigno, vel de imperfecto, quod impetratoriũ, vel de congruo appellari solet, intellexerint? Illos enim non fuisse loquutos de merito de condigno, colligi inprimis potest ex illis verbis, quæ de Massiliensibus profert Hilar. in sua epistola, *Nec negari gratiam, si dicatur talis voluntas præcedere, quæ tantum medicum quærat, non autem quicquam ipsa iam valeat.* Quasi dicat tam exiguum esse illud meritum, vt rationem gratiæ in præmio non excludat: igitur non censebant illud esse meritum de condigno. Multo vero clarius id tradere videtur Cassianus libr. 12. de Institut. renunciant. nam postquam capite 11. multa in hanc sententiam dixit, capite 13. adiungit, *Quantuslibet ieiuniorum, vigiliarum, ac lectionis labor fuerit impensus, condignus esse non poterit, qui hac virtute sui laboris obtineat. Nunquã enim diuinum munus labor proprius, humanave compensabit industria, nisi desideranti fuerit diuina miseratione concessum* Et addit capit. 14. *Dicimus secundum Saluatoris sententiam, dari quidem petentibus, & aperiri pulsantibus, & à quærentibus inueniri, sed petitionem, & inquisitionem, & pulsationem nostram non esse condignam, nisi misericordia*

DEI id, quod petimus, dederit, vel aperuerit, cum pulsamus, vel illud, quod quærimus, fecerit inueniri. Præsto est enim occasione sibi tantummodo à nobis bonæ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda. Vbi aperte & condignitatem operis, aut meriti negat, & solum per modum occasionis à Deo expectari profitetur. Vnde in Collat. 13. cap. 13. ait, *Deum occasiones quærere, quibus humanæ segnitiæ corpore discusso, non irrationabilis munificentiæ suæ largitas videatur, dum eam sub colore cuiusdam desiderij, ac laboris, & nihilominus gratia Dei gratuita perseueret, dum exiguis quibusdam paruisque conatibus tantam immortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona inæstimabili tribuit largitate.*

38. *Suasio opposita ex Cass.* In contrarium vero est, quia meritum gloriæ est meritum de condigno: at vero Semipelagiani ita loquuntur de hoc merito laboris, seu conatus humani, respectu gratiæ, sicut de merito gloriæ per huius vitæ opera, & labores: ergo. Minor patet ex Cassiani verbis dicto libr. 12. cap. 11. rationem illius meriti, eiusque exiguitatem reddens, inquit. *Quia totius bonitatis effectus ab illius profluit gratia, qui tantam perennitatem beatitudinis, & immensitatem gloriæ exiguæ voluntati, breuique ac paruo cursui nostro multiplicata largitate donauit.* Et capit. 15. refert, & approbat suorum ducum, & spiritualium magistrorum submissionem animi, ac humilitatem. Nam licet laborum meritum necessarium esse dicerent, illud tamen magis gratiæ, quam laboribus suis tribuebant. *Et idcirco* (ait) *futuræ vitæ stipendia non operum sperare se merito, sed misericordia Domini proclamabant, nihil sibi de tanta circumspectione cordis aliorum comparatione donantes, quippe qui hanc ipsam non suæ industriæ, sed gratiæ diuinæ adscribebant.* Vbi eadem regula metiuntur meritum stipendij vitæ futuræ, & meritum perfectionis, & gratię in præsenti vita. Et ita in Collat. 13. cap. 13. explicat exiguitatem illius meriti humani laboris, vel desiderij respectu gratiæ ex Pauli testimonijs dicentis: *Quod in præsenti est momentaneum, & leue tribulationis nostræ supra modum in sublimitate* (vel vt ipse legit) *absque comparatione, æternum gloriæ pondus operatur in nobis,* 2. Corinth. 4. & illud Romanor. 8. *Non sunt condignæ passiones huius sæculi, &c.* Vnde subinfert. *Quantumlibet ergo enisa fuerit humana fragilitas futuræ retributioni par esse non poterat, nec ita laboribus suis diuinam imminuet gratiam, vt nō semper gratuita perseueret.* Æqualem ergo rationem meriti ponebant in proprio labore liberi arbitrij, respectu gratiæ, & gloriæ: at respectu gloriæ meritum perfectum, quale esse potest in homine puro: ergo idem ponebant in libero arbitrio respectu gratiæ. Accedit, non minorem rationem debiti, nec minorem connexionem cum præmio in vno, quam in alio merito posuisse, sicut ergo vnum est meritum iustitiæ, ita & alterum ex eorum sententia.

39. *Incerta est in præsenti dubio Semipel. mens, verisimilius tamē nō agnouisse in merito humano condignitatem.* Sed in hoc dubio incertum mihi est, quid de illo merito gloriæ senserint Semipelagiani: fortasse enim nullam veram condignitatem in illo ponebant, sed acceptatione Dei, eamque vocabant gratiam, & misericordiam, quia est supra valorem operis, & qualiscunque laboris humani, etiamsi interdum tātus, vel tam diuturnus sit, vt sine Dei gratia perfici non possit. Vnde Gennadius in vita Fausti refert, eum docuisse. *Quidquid libertas arbitrij pro labore pia mercedis acquisierit, non esse proprium meritum, sed gratiæ donum.* Et idem Faustus in epist. ad Lucidum, *Totis* (ait) *viribus desudantes, ne gratia euacuetur in nobis, quidquid de manu Domini suscepimus, donum pronuntiemus esse non pretium, scientes laboris ipsius fructum officij rem esse, non meritum.* Siue autem ita senserint de merito gloriæ, siue non, certum est, multo minorem rationem meriti cogitare potuisse in illo (vt sic dicam) initiali merito primæ gratiæ auxiliantis, quam in merito laboris postea perfecti per gratiam, quia illud primum erat mere humanū, ac subinde maxime imperfectum: hoc vero est nobilioris ordinis ratione gratiæ, & ideo si hoc posterius dicebant, non esse ex condignitate, sed ex acceptatione, multo magis illud prius. Quapropter verisimilius absolute videtur, non posuisse meritum de condigno in illo initio gratiæ, sed imperfectum, & exiguum, quod Deo tantum quandam occasionem gratiæ suæ communicandæ tribuat. Sic enim de illo merito loquebantur Pelagiani, & poterant etiam impetratorium vocare, vt interdum loquitur Augustinus epist. 105. quia per inuocationem humanam, gratiā etiam impetrari dicebant. Vnde erat illud meritum aliquo modo simile illi, quod nunc de congruo appellamus, de quo infra suis locis dicemus. Quomodocunque vero illi intellexerint, dari gratiam propter tale meritum, errarunt, & eorum sententia damnata est, vt infra suo loco videbimus.

Quo pacto Semipelagiani rationem gratiæ, quam verbis profitebantur, cum suo illo merito humano conciliarent, præsertim addendo, etiam, cogitationes sanctas à DEO esse.

Dub. 8.

Octauum, & vltimum dubium est, quomodo cum illo humano merito veram gratiæ rationē 40. Massilienses componerent, ac subinde an vno, vel multiplici sensu de gratia loquerentur. Et huc etiam difficultas alia spectat, quomodo non obstante illo merito dicerent, non solum opera, sed etiam voluntates, & cogitationes sanctas ex Deo habere principium, qui nobis initium sanctæ voluntatis inspirat. Circa primum punctum tres modos inuenio, quibus *Ad 1. dub. propositi punctum. 1. Cōciliatio.* Semipelagiani meritum illud cum gratia conciliare cupiebant. Primus est, distinguendo inter opera, & affectum salutis, & dicendo, affectum non computari inter opera, ideoque licet auxilium ad operandam salutem detur ex merito illius affectus, nihilominus verum esse, ad omnia salutis opera esse necessariam gratiam. Sic de illis refert Hilarius. *Neque alicui operi curationis eorum annumerandum putant, exterrita, ac supplici voluntate vnumquemque ægrotum velle sanari.* Sed hæc sola euasio sufficere non poterat propter multa. Primo, quia negari non potest, quin desiderium salutis sit aliquod liberum opus voluntatis, & ad salutem non solum vtile, verum etiam necessarium. Secundo quia illud desiderium supponit bonam, & sanctam cogitationem: ergo si ille affectus non est ex gratia, multo minus sancta cogitatio, quæ antecedit, erit ex gratia: *Refellitur tripliciter.* hoc autem repugnat alteri eorum assertioni, qua dicebāt, non tm̄ omne opus bonū, sed et oēs sanctas cogitationes esse ex gratia. Tertio quia esto desiderium illud non annumeretur operibus salutis, nihilominus si ob meritum eius datur gratia ad cætera opera, seu cogitationes, iam illa nō est gratia, quia si ex meritis, iam non est gratia. Neque refert, quod Paulus non dixerit, *si ex meritis, sed si ex operibus,* tum quia solum loquitur de operibus ratione meriti, quod in eis esse potest, tum etiam quia opera vocat omnes actiones humanas, vt sunt à solo libero arbitrio.

Addebant ergo alium modum expediendi has difficultates, extenuando illud meritum, quod alioqui 41. ita magnificabant, vt primariam rationem salutis *2. Conciliatio Semipel.* obtinendæ, & distinguendi saluandos à damnandis in illo merito ponerent. Nihilominus tamen dicebant, meritum illud adeo esse exiguum, vt rationem gratię in auxilio, quod propter illud datur, non impediret. Ita ostendunt verba Hilarij. *Nec negari gratiā* (supple, dicunt) *si præcedat hominis voluntas, quæ tantum medicum quærat, non tamen ipsa quidpiam in ea,* scilicet sanitate, *valeat.* Idemque colligi potest ex multis alijs, quæ in proxime præcedenti dubio allegauimus. Nihilominus hæc etiam euasio satisfacere non poterat. *Rejicitur duplicitur.* Primo quia permisso, & non concesso, quod aliquo modo rationem gratiæ tuerentur: nullo modo saluare poterant aliam assertionem, qua dicebant, omnē sanctam operationem, & cogitationem ex Deo habere

bere principium, nam illud qualecunq; meritum, in aliqua bona actione, vel operatione fundatum est, & aliquam sanctam cogitationem supponit, Deus autem nec illius operationis, nec cogitationis dicitur esse principium, ex Semipelagianorum sententia. Secundo quia re vera qualecunq; fingatur illud meritũ, si non est fundatum in gratia, destruit rationem gratiæ in illo pręmio, seu auxilio, quod propter illud datur, vt recte tradit Augustinus lib. de Prædestin. Sanctorum, capite secundo & infra late suo loco tractabimus.

42. *3. excogitata conciliatio.* Tandem tertiam rationem cogitarunt, dicentes illud meritum non excludere rationem gratiæ, quia etiam illud fundatur in gratia liberalis, ac gratuitæ vocationis. Atq; ita propositionem alteram etiam explicabant, & conciliabant, dicentes, gratiam esse initium omnis sanctæ operationis, & cogitationis, quia ante omnia præcedit gratuita vocatio. Vnde dicebant, illos prædestinasse Deum, *quos gratis vocatos dignos futuros electione præuidit*, vt refert Prosper in epist. ad Augustinum, ratione cuius etiam dicebant, *ad incipiendum, proficiendum, & ad perseuerandum in bono, necessariam esse homini Dei gratiam*, vt refert Prosper in epistola ad Ruffin. in initio, & latius contra Collat. cap. 3. vbi ex verbis Cassiani vocationem illam declarat per illa verba. *Cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis initia sanctæ voluntatis inspirat.* Et infra. *Nostrum vero est, vt quotidie attrahentem nos gratiam Dei humiliter subsequamur, &c.* Quæ verba ipse laudat, & *definitionem catholicissimam appellat*, vtique si in vero, & legitimo sensu traderetur. Sic enim Augustinus q. 2. ad Simplic. rationem gratiæ reuocat ad gratuitam vocationem. Et lib. de Prædestinat. Sanctor. & epist. 105. fatetur, nos per fidem mereri remissionem peccatorum, neq; id repugnare gratiæ, quia ipsa fides est donum Dei, à diuina vocatione procedens, licet sine liberi arbitrij cooperatione non habeatur.

43. *Reijcitur 3. cõciliatio & ostenditur Semipelag. nunquã vsurpasse nomen gratiæ, in vero sensu per quæ satis fit ad 2 punctum propositi dubij.* At vero Semipelagiani in sensu longe diuerso loquebantur. Illam enim gratiam, seu vocationem antecedentem bonæ voluntatis, & sanctę cogitationis initium, solùm censebant esse prædicationem, aut legem, quam sufficere dicebant, vt voluntas pro sola libertate sua inciperet velle, credere, & desiderare salutem. Et ita nullum verum auxilium gratiæ ad illud meritum ponebant, ideoque neq; in vero sensu dicebant, initium sanctæ cogitationis, & bonæ voluntatis esse ex Deo auxiliante per gratiam, nec veram rationem gratiæ in primo Dei auxilio saluabant, quia meritum illud non procedebat ex vera gratia interna. Ita verborum ambiguitatem aperuit Prosper dicta epistola ad Ruffin. vbi non de Pelagianis tantum, sed de Semipelagianis loquens ait. *Sed in hac professione quomodo vasa iræ moliantur irrepere, ipsa Dei gratia vasis misericordiæ reuelauit. Intellectum est enim, saluberrimeque perspectum, hoc tantum eos de gratia confiteri, quod quædam libero arbitrio sit magistra seque per cohortationem, per legem, per doctrinam, per creaturam, per contemplationem, per miracula, perq; terrores extrinsecus iudicio eius ostendat, quo vnusquisque secundum voluntatis suæ motum, si quæsierit, inueniat, si petierit, recipiat, si pulsauerit, introeat.* In quibus verbis indicat, Semipelagianos posuisse gratiam illã externam, non solum pro initio salutis, sed etiam pro toto progressu, quod est valde probabile, iuxta modum explicatum in dubio 3. & 4. Multo autem certius est, hoc sensisse de illa gratia, quam dicebant esse initium primi humani meriti. Vnde idem Prosper in epistola ad Augustinum sic inquit, *Quidam vero horum in tantum à Pelagianis semitis non declinant, vt cum ad confitendam eam Christi gratiam, quæ omnia præueniat merita humana, cogantur, ne, si meritis redditur, frustra gratia nominetur: ad conditionem hanc velint, vniuscuiusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia neq; existentem liberi arbitrij, & rationales, gratia creatoris instituat, vt per discretionem boni, & mali, & ad cognitionem Dei, & ad obedientiam mandatorum eius possit suam dirigere voluntatem atq; ad hanc gratiam, quia in Christo renascimur, peruenire.* Et infra expresse declarat, illam vocationem, quam ponebant Semipelagiani, fuisse, *vel per legem naturalem, vel per scriptam, vel per Euangelicam prædicationem.* Idemq; valet, quod Hilar. refert, eos asseruisse, *inutilem esse exhortandi consuetudinem, si nihil in homine remansisse dicatur, quod correctio valeat excitare. Quod quidem inesse naturæ sic confitentur, vt hoc ipso, quod ignoranti veritas prædicatur, ad beneficium præsentis gratiæ referendum sit.* Nullam ergo aliam internam gratiam, nec altiorem excitationem præcedere sentiebant. Quod etiam ex verbis Cassiani, & Fausti in præcedenti capite animaduertimus.

Ex quibus omnibus manifestum est, Massilienses ambigue, & ęquiuoce vsos fuisse nomine gratiæ, & in hoc (inter alia) non omnino ab errore, seu fraude Pelagianorum discessisse, quod libertatem ipsam, vel legem, aut doctrinam gratiam vocarent, & sub hac gratiæ appellatione meritum gratiæ purè humanum introducere vellent. *Vt vnusquisq; bono naturæ vsus ad saluantem gratiam, initialis gratiæ merito perueniat*, sicut de illis Prosper refert. Atq; ita per initialem gratiam saluabant, & rationem, seu appellationem gratiæ in saluante gratia: & alteram assertionem, quod initiũ omnis boni sit ex Deo. Sed frustra, & fraudulenter. Quia nec sola illa naturalis, vel externa gratia tollit, quin homo suis solis viribus gratiam saluantem mereatur, & consequenter desinat esse gratia: nec initiũ totius salutis reducitur in Deum, vt salutis operatorem, sed vt authorem, vel doctorem, aut legislatorẽ naturæ. Atq; ita satis hic error, & omnes eius latebræ inuestigatæ, & explicatæ videntur. 44. *Semipelag. cum Pelagianis conuenisse in æquiuocatione gratia.*

Præterea vero, quæ animaduertimus, solent alia multa in his Massiliensibus notari, quæ nos omittimus, quia vel ad materiam de Prædest. pertinent, & ibi tractata sunt: vel ad Semipelagianismum non spectãt, nisi fortasse ab ipsis fuerint male intellecta, quod postea videbimus. In priori ordine ponimus omnia, quæ tradunt de causa prædestinationis ex parte hominis sola sua libertate operantis, vel ex parte operũ, quę nunquam erunt, & sub cõditione pręuidet Deus esse futura, si hoc vel illud fieret: & si quæ sunt similia. In posteriori ordine numeramus, quod dixerint, hominem per lapsum non amisisse iudicium rationis inter bonum, & malum, neque omnino amisisse facultatem naturalem bene operandi. Item in natura hominis esse innata quædam virtutis semina, quæ ad perfectionem, nisi per gratiam, peruenire non possũt. Hæc enim recte intellecta, catholicam doctrinã continent, an vero in eorum intelligentia aliquid excesserint Massilienses, non potest hoc loco expendi, donec res ipsæ tractentur. Aliqui etiam reprehendunt Semipelagianos, eo quod dixerint, Deum præscire omnia, non tamen omnia prædestinare, & pręscire futura libera, quia futura sunt: non autem ideo esse futura, quia Deus illa futura præsciuit. Sed hæc nõ pertinent ad Semipelagianismum, sed ad doctrinam Patrum, quos Ecclesia recipit, ac veneratur, vt alibi est à nobis ex professo tractatum, & in sequentibus per occasionem attingemus. Et ideo de hoc errore, quatenus ad præsens spectat, hæc sufficiunt. 45. *Recensentũr & aliò remittuntur cætera, quæ in Semipel. notãtur.*

CAPVT VII.

De errore Lutheri, & Caluini, & Sectariorum circa gratiam Dei, & liberum arbitrium.

NOtauimus in capite 5. sub finem vitæ Augustini, vel paulo post eius tempora subortam fuisse hæresim Prædestinatorum, qui sub nomine, & specie gratiæ fatalem quandam necessitatem in humanis actionibus introducebant, dicentes, nec bona opera quidquam prodesse, nec mala obesse ad salutem quia prædestinatio DEI sola, quos elegit, saluat, & quos reijcit, damnat, quidquid homines operentur. 1. *Veterẽ Prædestinatorũ hæresim Nouatores excitarunt.*

Et hunc

Et hunc errorem ortum esse ex falsa intelligentia doctrinæ Augustini, ibi etiam retulimus, sumiq; potest ex epistol. 46. Augustini, quam scripsit ad sedandam turbationem in quodam monasterio ortam, eo quod quidam sic prędicarent gratiam, vt libertatem, & iudicium Dei secundum nostrorum operum qualitatem negarent. Referunt item Prosper, & Hilarius in principio turbatos fuisse Massilienses, quia credebant, vel timebant, hoc incommodum sequi ex doctrina Augustini. Vnde credibile est, Faustum, & alios ex Gallis sub colore impugnandi hunc errorem, doctrinam Augustini impugnasse. Hanc igitur hæresim huius temporis nouatores excitarunt, & cum Prædestinatorum insania in assertione conueniunt, licet ex diuersis principijs, & cum admistione pluriū errorum, quos in præsenti præmittere, & explicare necessarium est: nam catholica veritas inter hos extremos errores versatur, & ideo inter eos cautę incedere necesse est. Quia vt dixit Augustinus in principio libri de Gratia, & libero arbitr. & lib. 2. de Peccator. merit. & remiss. cap. 18. & tota epist. 46. obscurissima est de gratia, & libero arbitrio quæstio, & cum magno periculo in alterutram partem declinatur, ideoque tam qui negant liberum arbitrium, vt gratiam defendant, quam qui è conuerso pro libero arbitrio contra gratiam pugnant, diligentissime cauēdi sunt, & media via incedendum est, quam veritas catholica profitetur.

2. *Primus error, eiusque fautores.* Primum ergo fundamentum Nouatorum est, post peccatum non mansisse in homine liberum arbitriū. Qui error negantium liberum arbitriū longe est antiquior. Nam & à philosophis, & à Simone Mago duxit originem, & illum postea Priscilianistæ sequuti sunt, & alij, præsertim vero Manichæi, vt Augustinus refert hæresi. 46. & Chrysost. hom. 45. in Ioann. & attingit Hieronymus in principio Dialogorum contra Pelagian. Illi tamen antiqui non negabant liberū arbitrium titulo defendendi gratiam, nec quia per peccatum amissum esse putarent, sed quia vel de prouidentia Dei, vel de hominis natura male sentiebant Aiebant enim quorundam hominum voluntatem natura sua esse ad malum, & peccatum determinatā: aliorum ad bonum, & virtutem: nam quosdam à malo principio, alios à bono creatos esse fingebant. At vero Nouatores sub specie tuendi gratiam, libertatē negant. Cum Pelagianis enim in hoc principio conueniunt, quod gratia repugnet libertati. Vnde sicut Pelagiani sub specie defendendi libertatem, gratiæ necessitatem negabant, & defensores gratiæ Manichæos vocabant, vt testatur Augustinus lib. 2. contra duas epistol. Pelag. in princ. libr. 3. capit. 9. & libr. 4. cap. 12. *Nouatores & Semipel. in quo cōspirent.* Ita Lutherani sub colore defendendi gratiam negant libertatem, & defensores liberi arbitrij Pelagianos appellant. Ac denique, vt supra capit. 10. notaui, non ponunt hanc carentiam libertatis vt naturalem, sicut Manichæi, sed vt effectum peccati: nam per originale peccatum putant, humanam naturam esse perditam. Et nihilominus isti hæretici hanc necessitatem potissime referunt in diuinam prædestinationem, & efficacem motionem, sine qua nihil cēsent, posse efficere voluntatem nostram, quæ duo, vt supra etiam notaui, inter se non consonant. Nam si *Cōtradictio in fundamēto seu errore Nouatorum.* Dei prædestinatio, & prouidentia necessitatem inducit libertati contrariam, eandem profecto induxit in Adam: imo etiam in Angelis. Quia prædestinatio, aut motio diuina non est per peccatum introducta, sed per se requiritur ob perfectionem diuinæ prouidentiæ, & dependentiam naturæ creatæ à Deo. Ideoque si prædestinatio, aut motio diuina necessitatem illam inducit, non id facit in pœnam peccati, sed ex vi, & efficacia sua, quam ex sua natura, & perfectione ac potestate habet: ergo non minorem necessitatem induceret in statu innocentiæ, & imposuit Adamo ante peccatum, & Angelis, quam nunc inferat hominibus. Ergo frustra dicitur libertas per peccatum fuisse amissa.

3. *Proponitur modus quo necessitatem arbitrij Luther. asseuebat, & expugnatur. Vide Thelau. lib 8. de Sa. Eccl art. 7. & 8.* Veruntamen in hac ipsa necessitate asserenda non omnino noui hæretici inter se consentiunt: Lutherus enim super Psalm. 5. dixit, ideo voluntatem ex necessitate moueri, quia nō agit suos motus, sed veluti inanime quoddam illos recipit, ipsa passiue tantum se habente. Quod profecto, si ita esset, naturale esset voluntati, ideo enim sic moueretur, quia esset potentia passiua, non actiua, & quia non haberet alium motorem proportionatum, nisi Deum: nam si ipsa esset natura sua productiua suorum motuum, non priuaretur à Deo suo naturali modo agendi. Atque ita fit, etiam ante peccatum fuisse voluntatem hominis passiuam, ac proinde caruisse libertate. Nisi forte Lutherus finxerit, volūtatem, quæ antea erat suorum motuum effectrix, per peccatum amisisse suam actiuitatem, & ex potentia actiua transmutatam esse in pure passiuam. Quod quam sit absurdum, & præter captū humanum, per se statim apparet, & ex dictis in tertio prolegomeno satis constat. Potuit vero etiam dicere Lutherus, voluntatem nostram talem habere naturam, vt vtroque modo possit moueri, scilicet, vel efficiendo motus suos, vel illos ab extrinseco agente recipiendo: & ante peccatum permissam esse priori modo operari, post peccatum vero, licet vtrāque facultatem in se retinuerit, nihilominus in pœnam commissi criminis solum passiue moueri, nec aliter operari permitti, & ita libertatem peccando amisisse. *Lutheri error, eiusque explicandi modo absurdissimus.* Sed hic error, etiam sic explicatus, est per se absurdissimus, quia præterquam quod modus ille recipiendi sine actiuitate interna, repugnat motibus vitæ, quia homo vere intelligit, afficitur, timet, &c. quæ sine efficientia interna intelligi non possunt: licet daremus, modum illum de potentia Dei absoluta esse possibilem, est nimis violentus, & monstrosus. Et contra regulam illam, quod naturalia non sunt ablata, aut impedita propter peccatum, quam supra prolegomeno tertio ostendimus. Et pręterea in motionibus peccaminosis repugnat modus ille bonitati, & iustitiæ diuinæ: in bonis autem repugnat cum capacitate præcepti, consilij, meriti. Et præterea si hoc non obstante, talis motio, salutem afferret, tunc immerito vocaretur pœna peccati, sed potius insignis gratia, & fauor. Præter alia, quæ in sequentibus contra totum hunc errorem dicemus.

4. *Proponitur modus Caluini.* At vero Caluin. lib. 2. Institut. cap. 5. §. 14. non negauit, voluntatem humanam, etiam post peccatum, suos motus efficere, amando, volendo, & libenter, seu voluntarie operando: dixit tamen, ad illas actiones ita moueri à Deo, & ad vnum determinari, etiam quoad exercitium operis, vt ex absoluta necessitate tales motus operetur voluntas: ideoque licet libertatem admittat à coactione, non tamen propriam libertatem à necessitate. *Caluinianus error.* Et hanc sententiam sequutus est Kemnicius, imo iuxta illam Lutherum explicare conatus est, teste Stapleton. lib. 4. de Liber. arbit. capit. 1. Cur autem hunc modū necessitatis magis post peccatum in voluntate humana ponant, quam ante illud, non inuenio à Caluino, vel alijs explicatum, ipsos enim legere non libuit, neq; ab alijs relatum reperio. Fingere autem potuerunt, non quamcumque prædestinationem Dei, vel motionem efficacem eius inducere hanc necessitatem, sed specialem aliquam, qua Deus vti voluit post peccatum. Nam prius nondum talis modus prædestinationis, aut motionis efficacis fuerat inductus.

5. *Prædictus modus refellitur.* Hæc autem fictio vana cogitatio est, quæ nullo potest niti fundamento. Nam si efficacia diuinæ motionis, & prædestinationis, vel præscientiæ non inducit hanc necessitatem ex natura sua, & ratione suæ perfectionis, vnde ostendi potest, magis inducere illam in hoc statu post peccatum, quam antea, vel in natura humana potius, quam in Angelica? Et ideo omnes hæretici, qui ob diuinam præscientiam, prouidentiā, aut prædestinationem libertatem abstulerunt, vt Manichæi, Priscilianistæ, Albigenses, & Vviclephus simplici- *Vide Stapl. in Promt. Cathol. fer. 6. Hebdo. 1. quadra n. 4*

simpliciter rerũ contingentiã negarunt, & in omni creatura, in omni statu, & in omni tẽpore necessitatẽ introduxerunt, & consequẽter mentiti sunt, quia de omnibus est eadẽ ratio. Accedit, ꝙ illa differentia inter Lutherum, & Caluinum, nullius momenti est ad morales, & humanas actiones tuendas, & ad saluanda merita, & demerita, præcepta, & prohibitiones, præmia, & pœnas: nam licet physicè differant actio, & passio: si actio non est libera, ita est ad omnem moralem proprietatem inepta, sicut sola passio. Vnde eadem argumenta fiunt contra Caluinum, quia si Deꝰ ita necessitat voluntatem, vt illam agere compellat, in malis Deus erit author peccati, quod consequenter admittit Caluinus cum antiquis hæreticis, & Luthero: in bonis autem non tribuetur laus, vel meritum boni operis homini operanti, sed Deo mouenti. Quod si talis motio spectetur, vt dicitur afferre homini commodum, sic non poterit vere dici infundi propter peccatum, etiam quoad illum modum necessitatis. Latiusꝗ; contra hunc errorem in discursu materiæ pugnandum est.

6. *Aliorum Nouatorum positiones variæ, & damnatæ.* Alia item differentia inter modernos hæreticos in hoc puncto est, quod plures eorum dicunt, homines per peccatum amisisse libertatem in omni materia, tam politica, seu humana, quam morali, & tam in naturali, quam in supernaturali, seu pertinente ad salutem æternam, & meritum gloriæ. Item tam in actionibus bonis, quam in malis, seu peccatis, quæ Deo indifferenter attribuunt, vt est vulgare in sectarijs ex Luthero art. 36. à Leone X. damnato, & lib. de Seruo arb. Calu. lib. 2. Instit. cap. 36. & lib. 3. cap. 3. Melanchthon de liber. arbitr. & super Roman. 4. Alij vero (qui molliores Lutherani appellantur, vt Stapleton. refert) in malis operibus admittunt libertatem, in bonis autem illam negant, vel vniuerse vel saltem in operibus gratiæ, & salutis, & maxime in prima conuersione ad Deum. Nam in operibus, quæ sunt fructus iustitiæ, & procedunt à voluntate iam sanata per iustitiam, aliqui ex moderatioribus Lutheranis aliquam libertatem agnoscunt, in prima autem conuersione omnes negant. *Notandum.* In hac autem varietate illud inprimis aduertendum occurrit, qui ex Nouatoribꝰ libertatem in malis actibus permittunt, loqui videri tantum de libertate intra species mali, seu inter particulares actus malos. Nam loquendo de malo in genere, eorum doctrina est, ita fuisse voluntatem hominis per peccatum originale deprauatam, vt nihil omnino bonum agere possit, & nullam in partem se posse mouere, quin peccet. Igitur, ex sententia istorũ, non est in nobis libertas ad malum in genere, sed necessitas, quam scholasticè vocare possumus quoad specificationem. Igitur qui in malis libertatem admittunt, loqui videntur de libertate in eligendo, vel exequendo hoc, vel illud malum. Et isti consequenter attribuunt necessitatem illam originali peccato, libertatemque illam dicent, mansisse in natura ex ea parte, qua non fuit omnino per peccatum destructa: & in hac quidem posteriori parte non errant admittendo aliquam libertatem, in priori tamen contra fidem loquuntur: imo etiam contra rationem naturalem, vt supra cap. 10. tactum est, & in sequentibus latius ostendemus. Et simili ratione qui libertatem aliquam in bonis inferioris ordinis, seu politicis cognoscunt, in eo non errant, quia illa naturalis est, & dicere possunt, solum peccatum illam prorsus abolere non potuisse: in eo vero, quod libertatem in alijs materijs negant, prorsus errant.

7. *Præcipua eorum positio siue error.* Præcipuus autem eorum error est, quod libertatẽ ad opera salutis negant decepti, nonnullis Augustini locis supra indicatis, in quibus ita loqui videtur, sed in sensu longe diuerso. Mens enim & ratio Augustini fuit, quod peccatum priuauit hominem omni gratia, & indignum reddidit omni supernaturali auxilio, sine quibus subsidijs non potest nostra voluntas salutem operari, & ideo neque libertatem habet ad illa opera præstanda: nam libertas potentiam ad operandum includit. Quæ quidem ratio procedit de voluntate hominis lapsi non sanata, nec reparata, vel adiuta per gratiam, continetꝗ; verissimam doctrinam, quam contra Pelagianos Catholica fides docet, vt postea dicemus. Isti autem sectarij addiderunt, per peccatum ita perijsse libertatem ad hęc salutis opera, vt nec per gratiam Dei possit homo lapsus talia opera liberè efficere. Quomodo autem talis defectus libertatis ex peccato originali contrahatur, non inuenio ab eis explicatum, nec video, qua rationis vmbra niti possit. Nam hic defectus potius pertinet ad gratiæ impotentiam, quam ad corruptionem voluntatis. *Confutatio.* Si enim non obstante peccato, voluntas aliquid intra ordinem naturæ libere potest operari, quod per gratiam non possit eleuari ad aliquid libere operandum, potius est defectus, & impotentia ipsius gratiæ quam voluntatis. Vel certe si hæc impotentia ex eo nascitur, quod voluntas non habet vim aliquam naturalem ad opera salutis sua virtute efficienda, & ideò oportet, vt cum eleuatur à Deo, necessitetur: profecto eadem impotẽtia, seu necessitas esset ante peccatum, quia in omni statu voluntas creata est per se impotens ad illas actiones, nullamꝗ; naturalem vim ad illas inchoandas habet: ergo etiamsi fingatur in voluntate talis, ac tanta impotẽtia, vt etiam per gratiam vinci non possit sine ablatione libertatis, nõ potest dici ex peccato contracta.

8. *Alia hæresis refertur.* Et fortasse ob hanc causam alij Lutherani magis moderati posuerunt hanc necessitatem in sola prima conuersione, quia ante illam volũtas est nuda, & destituta omni virtute supernaturali, & ideo putant non posse eleuari à Deo ad talem mutationem primã efficiendam, nisi per motionem aliquam, quæ illi necessitatem imponat, & quia illa nuditas, & carentia omnis virtutis supernaturalis orta est ex peccato, ideo consequenter dicent, necessitatem hanc ortam esse ex peccato. Quia vero ad opera obedientiæ, & sanctitatis, quæ post iustitiam fiunt, iam habet homo intrinsecam virtutem gratię talium operum effectricem, ideo in talibus operibus admittunt, vt virtute ipsius gratiæ libere fieri possint. Vnde necesse est, vt qui ita senserint, non ponant necessitatem illam in prima conuersione ex sola prædestinatione, aut voluntate extrinseca Dei, neꝗ; ex adiutorio cuiuscunꝗ; gratiæ, sed tantum ex illa peculiari motione, qua indiget voluntas carens habitibus gratiæ, vt ad conuersionem in Deum subleuetur. Et isti minus quidẽ errant, quam cæteri, tamen etiam in hæresim damnatam incidunt, vt postea videbimus.

9. *Redarguuntur Nouatores.* Ex his autem omnibus colligere possumus, Nouatores negando arbitrij libertatem, & fingendo monstrosam per originale peccatũ naturę corruptionem, eo tandem peruenisse, vt veram gratiam saluantem, verumque gratiæ adiutorium negauerint: hoc enim ex illo planè consequitur. Quia vt dixit August. epist. 46. *Tolle liberum arbitrium & non erit, quod saluetur, tolle gratiam, & non erit, vnde saluetur.* Cum ergo isti tollant liberum arbitrium, penitus destruunt subiectum indigens, vel capax salutis: ergo necesse est, vt gratiam etiam saluantem tollere cogantur, quamuis verbis illam fateantur. Pro gratia enim saluante ponunt non imputationem peccatorum, & imputatiuã Christi iustitiam. Re tamen vera etiam hæc non erat necessaria, saltem pro peccatis actualibus: si homo non est liberi arbitrij, quia eo ipso necesse est, vt peccatum illi non imputetur, non ex gratia, seu liberalitate, sed ex iustitia, & naturali necessitate, quia actio non libera non potest operanti ad culpam imputari. Gratiam autem adiuuantem disertè negauit Caluinus, teste Staplet. Reprehendit enim Catholicos, eo quod dixerint, gratiam Dei ad studium sanctitatis homines adiuuare. Vnde etiam dicit, *non fuisse CHRISTVM missum, vt ad iustitiam consequendam, vel perficiendam nos iuuet, sed vt ipse sit nostra iustitia*, vt Apostolus *Stapl. in Præfat. ad opus de iustif. ex Caluino in Inst lib 3 ca. 11. sect 15. & c 15. sect. 5.*

ſtolus dixit. Et hoc etiam ſequitur ex negatione liberi arbitrij. Nam vt Auguſtin. dixit, *Nemo iuuatur, niſi qui aliquid ſponte conatur.* lib. 2. de Peccat. merit. cap. 5. & ideo dixit epiſt. 89. qu. 2. *Non tolli liberum arbitrium; quia iuuatur ſed ideo iuuari, quia non tollitur.* Et ratione declaratur, quia ſi dicatur voluntas hominis merè paſsiue ſe habere in operibus pietatis, profectò ad illa non cooperatur: ergo neq; à Deo iuuatur, ſed Deus ſolus illa per ſe facit. Si autem voluntas phyſice operatur, non tamen libere, ſed ex neceſsitate, etiam hoc modo ipſa moraliter non operatur, & conſequenter nec iuuatur, ſed velut inanime inſtrumentum ad agendum applicatur.

10. *Error intolerabilis eorundem.* His accedit alius intolerabilis error iſtorum circa diuinam gratiam: non ſolum enim negant, fieri per gratiam poſſe, vt homo libere operetur, ſed etiam dicunt hominem lapſum nullum opus poſſe per gratiā facere, quod ſit vndiq; bonum, ſeu quod peccatum non ſit, vel mortale, vt rigidiores volunt, vel ſaltem veniale, vt molliores interpretantur. Quod aliqui dixerunt ſolum de homine nondum iuſtificato, alij vero etiam de iuſtificato idem ſentiunt. Sed fortaſſe in re non diſcrepant. Nam opera ipſa in vtroq; ſtatu ſentiunt eſſe mala, & peccata, quia cauſam huius malitiæ dicunt eſſe concupiſcentiam, quæ etiam poſt iuſtificationem manet: volunt tamen, ante iuſtificationem opera omnia, & eſſe peccata, & ad peccatum imputari: poſt iuſtificationem vero licet peccata ſint, propter fidem tamen iuſtificantē non imputari. Atq; in hoc ſenſu conſequenter dicunt, per originale peccatum amiſiſſe hominem libertatem bene operandi, quia ita factus eſt impotens ad omnē opus bonum, vt etiam poſt regenerationem & iuſtitiam per nullā adiuuantem gratiam poſsit bonum opus perficere. Quia concupiſcentia contracta per peccatum omnia opera ex neceſsitate commaculat.

11. *Ex præcepti impletione conclusionem ducunt.* Vnde etiam intulerunt, non poſſe hominem in hac vita implere præcepta, etiam per gratiam, ac ſubinde præcepta Dei homini in hoc ſtatu impoſita, eſſe illi ſimpliciter impoſsibilia, quia nec per naturæ lapſæ vires, nec per gratiam, quæ concupiſcentiam nō tollit, impleri poſſunt. Quod vult eſſe extra controuerſiam Caluinus in Inſtit. lib. 2. cap. 7. & fuit doctrina Lutheri, quam Melanchton, & alij ſequuti ſunt. Præter hos ſunt multi alij Lutheranorum errores, qui nō circa vires liberi arbitrij, vel neceſsitatem gratiæ, ſed ſpecialiter circa iuſtificationem, & neceſsitatem operum verſantur, & ideo inferius in proprijs locis eos referemus, & impugnabimus. Poſſent etiam hoc loco referri articuli quidam Michaelis Baij, quorum notitia in hac materia neceſſaria eſt, tamen quia ille vir catholicus fuit, & non cum pertinacia errauit, ideo non eſt inter hæreticos recenſendus, ſed in c. 2. ſequentis prolegomeni eius aſſertiones ſimul cum Bulla Pij V. & Gregorij XIII. referemus.

Finis Prolegomeni Quinti.



INDEX CAPITVM PROLEGOMENI SEXTI.

De Scriptis probatam de gratia doctrinam continentibus.

PROLEGOMENON VI.

DE SCRIPTIS PROBATAM DE GRATIA DOCTRINAM CONTINENTIBVS.

CAPVT PRIMVM.

De Authoritate Pontificum Romanorum, qui gratiam defenderunt.

Loci Scripturarum quibus gratia commendatur ab Ecclesia explicandi.



Vamuis certissimum sit, veram de gratia doctrinam ex Scripturis diuinis sumendam esse, nihil de illis præmittendum censuimus, tum quia teste Innocentio epistol. 93. inter epistolas Augustini, *In omnibus diuinis paginis voluntati liberæ non nisi adiutorium Dei legimus esse nectendum; eamque nihil posse cælestibus auxilijs destitutam.* Et similiter Augustinus Psalm. 70. in principio, *In omnibus* (inquit) *Scripturis Sanctis gratia Dei, quæ liberat nos, commendat se nobis, vt commendatos habeat nos.* Tum etiam quia hoc melius ipso vsu ostendetur, singula dogmata de gratia Scripturis confirmando. Generatim ergo solum aduerto, & veteri testamento maximè commendari gratiam in Psalmis, vt obseruat Innocentius Papa epist. 30. inter suas epistolas, quæ est 91. inter epistolas Augustini, vbi expendens verba Psalm. 26. *Adiutor meus esto, &c.* inquit, *Adiutorem suum, & assiduum adiutorem Deum inuocat, neque illi sufficit, assiduum, sed ne illum derelinquat, orationibus pronus exoptat, & per corpus omne Psalterij hoc, & prædicat, & clamat.* Idemque frequenter in suis libris contra Pelagium Augustinus inculcat, & in toto fere octauo tomo, in quo Psalmos exponit. In nouo autem testamento licet frequenter diuina gratia commendetur, maximè verò à Christo Domino Ioann. 6. 15. & sequentibus, vt ibi Augustinus, & sæpè alibi exponit; Et à Paulo in suis epistolis, vt ait Hormisda Papa epistol. 67. ad Possessorem in vltimis verbis, specialiter verò in epist. ad Roman. teste August. epist. 105. in principio, & in epistol. ad Galat. vt supra ex doctrina eiusdem Augustini capit. 13. tactum est. Quia verò, & in his epistolis quædam sunt difficilia intellectu, quæ peruersi homines deprauant, vt Petrus dixit, maximè propter dogmata de fide, operibus, & gratia: & in cæteris etiam Scripturis magna est obscuritas, propter quam illis hæretici abutũtur, necessaria est authoritas Ecclesiæ, quæ & Scripturas declaret, & errorũ tenebras depellat, ideoq; de hac potissimum authoritate dicemus, quæ ex decretis Pontificum, & Conciliorum, & doctrinis Sanctorum Patrum sumenda est, de quibus suo ordine dicemus.

2. *Innocentij I. doctrina & defensio de gratia.* Et quidem ante exortam Pelagij hæresim Apostolica Sedes nihil specialiter de diuina gratia definiuit, aut declarauit, sed de illa locuti sunt Põtifices eo modo, quo Paulus loqui solet. Pelag. vero errorem suum tempore Innocentij I. seminare cœpit, & ideo Innocent. etiam fuit primus, qui veritatẽ catholicam contra illum stabiliuit. Nam cum Africana Conc. contra Pelag. & Cœlestin. decreuissent, ab Innocent. postularunt, vt authoritate Apostolicę Sedis catholicam doctrinam confirmaret, & exortam hæresim damnaret, quod ipse grauissime, & vigilantissime præstitit, *adomnia rescribendo eo modo, quo fas erat, & oportebat Apostolicæ Sedis Antistitem*, vt de illo scripsit Augu. epist. 106. ad Bonifac. habenturque hæc decretalia responsa Innocentij in epistolis 31. 32. 33. & 34. eiusdem Innocentij, & in epist. 91. 93. 96. & 97. inter epist. Augustini. In illis autem epist. nihil aliud docuit Innocen. *nisi quod antiquitus Apostolica Sedes, & Romana cum cæteris tenet perseueranter Ecclesia*, vt ait August. lib. 1. contr. Iulian. c. 4. Vnde licet ibi non omnes errores Pelagij distinctè referat, & damnet Innocent. nihilominus generatim approbat Africanor. Episcopor. doctrinã, docetq; capitalia dogmata de pecccato originali, & de necessitate gratię ad salutem, & redemptionẽ à peccato, & ad rectè, & sanctè viuẽdum, & operandum, seruandaq; præcepta, & tentationes superandas, quæ dogmata totum errorem Pelagij, prout tunc prædicari cœperat, sufficienter damnauit.

Tradit autem Innocent. illam doctrinam vt ad fidem Catholicam pertinentem, & ideo sententiã damnationis fert absolute in contrariam doctrinam, in personam aũt Pelagij non omnino absolute, sed sub cõditione, si cõtrariæ doctrinæ pertinaciter adhæreret, vt cõstat in epist. 32. seu 93. Nam qa tunc fama erat, fuisse Pelagium absolutum in quodam Concil. Palæstino qa in eo errorem sibi obiectũ, vel damnauerat, vel damnare simulauerat, vel ab eo se purgauerat, licet Innocent. valde suspicaretur, non ex corde, sed fictè, & dolose Pelagiũ fuisse conuersum, nihilominus qa nondum causam examinauerat, noluit de sententia Orientalium ferre iudicium, vt in epist. 33. seu 96. ipse significat, & notat Aug. lib. 2. de Peccat. orig. c. 8. Est ergo illa doctrina Innocentij, tanq̃ fidei definitio suscipienda. Et ita illa vtuntur Patres, præsertim August. citatis locis, & 1. Retract. c. 50. & alijs locis statim citandis, & Prosper contr. Collat. cap. 10. cuius verba paulo post referam. Et optime Hierony. in epist. 8. ad Demetriad. quam vt contra Pelagium, qui eam suis pulsauerat literis, præmuniret, inter alia, inquit, *Quia vereor, imò rumore cognoui, in quibusdam adhuc viuere, imo & pullulare venenata plantaria* (id est, dogmata Origenis in Pelagio) *illud te pio charitatis affectu præmonendũ puto, vt Sancti Innocentij, qui Apostolicæ Cathedræ, & supra dicti viri* (vtique Anastasij) *successor, & filius est, teneas fidem nec peregrinã* (*quamuis tibi prudens, callidaq; videaris*) *doctrinam recipias.* Et eodem sensu doctrinam illam sequentes Pontifices confirmarunt. 3. *Vt fidei definitio accipienda est illa doctrina Innocent.*

4. *Zosimus lenis principio, semper vero constans aduersus Pelagium.* Innocentio successit Zosimus, qui in principio sui Põtificatus cum Cœlestio, & Pelagio lenius egisse visus est. Nam & Cœlestium coram audiuit, & à Pelagio literas accepit, & libellos, seu professiones suę fidei ab vtroq; recepit, in quibus se Catholicos simulabant, & si qd per ignorantiam errassent, in cmnibus se correctioni Sedis Apostolicæ submittebãt, ideoq; damnari tunc non potuerunt. Quæ notat Baron. An. 417. n. 18. & seqq. & indicantur ab August. lib. 6. contr. Iulian. c. 12. vbi ait, *Zosimum egisse prius lenius cum Cœlestio, quia se, si quid displiceret, paratum esse dixerat corrigi, & Innocentij literis*

literis consensurum esse promiserat. Atque hac Pontificis lenitate ita Pelagiani abusi sunt, vt Zosimum in errorem suum aliquãn consensisse, & pueros sine peccato nasci sensisse, obijcere ausi fuerint. Propter quod cum Zosimus postea, & illos iam conuictos, & ipsorum errores aperte damnasset, eum præuaricatorem appellabant, vt August. refert lib. 1. contra Iulian. c. 4. lib. 2. contra duas epist. Pelagianor. c. 3. Vbi Zosimum ab hac calumnia vindicat, ostenditque, *Quod interea lenius actum est cum Cœlestio, seruata duntaxat antiquissimæ, & robustissimæ fidei firmitate, correctionis fuisse clementissimam suasionem, non approbationem exitiosissimæ prauitatis.* Et quod ab eodem Zosimo Pelag. & Cœlest. postea damnati sunt *paululum intermissa ac necessario præferendæ ratione seueritatis non præuaricationem prius cognitæ, vel nouam cognitionem veritatis fuisse.* Vnde Baron. Ann 417. à. n. 18. vbi varias Zosimi epistolas refert, quibus hoc confirmat, quæ tamen in tomis epistolarum non habentur.

5. *Zosimus cum Innocentio concinit in doctrina fidei.* Ex hac igitur facti narratione fit manifestum Zosimum eandē doctrinam de originali pecccato, ac gratiæ necessitate cum Innocent. tradidisse, eosdemque errores, ipsumque Pelag. & Cœlest. vt hæreticos condemnasse, vt August. in citatis locis testatur, & libr. 2. de Peccat. orig. c. 7. & 8. & li. 2. Retract. c. 50. & Paulin. Diac. in libel. ad Zosimum, quem refert Baron. Ann. 412. n. 22. & seqq. & Ann. 418. nu. 11. & seqq & Prosper in Chronic. & contr. Collat. c. 10. dicens, *Africanorum Conciliorum decretis beatæ recordationis Papa Zosimus sententiæ suæ robur adnexuit, & ad impiorum detruncationē gladijs Petri dexteras omnium armauit Antistitum.* Denique refert Gennad. de Vir. illust. c. 43. decretum damnationis in Pelagium, quod Innocent. scriptū reliquerat, à Zosimo fuisse latius promulgatum. Et non solum Pelag. & Cœlest. verum etiam Iulian. eorum sectatorem præcipuum, cum illis damnasse, ex August. sumimus l. 1. cont. Iulian. c. 4. dicente ad Iulian. *Sed de hoc* (id est Zosimo) *interim taceo, ne animum, quem sanare potius cupio, quam irritare, laudibus tui damnatoris exulcerem.* Refert item August. epist. 105. fuisse literas ab Apostolica Sede ad Afric. missas de Pelag & Cœlest. damnatione, quæ qdem non extant, certum est aūt à Zosimo Papa fuisse conscriptas. Aliæ aūt literæ (si tñ sunt aliæ) eiusdem Pontificis datæ ad vniuersam Ecclesiam à Patribus commemorantur, quarum ēt exemplaria nō habemus: ex illis aūt referuntur illa verba Zosimi, *Nos aūt instinctu Dei (omnia n. bona ad authorem suum referenda sunt, vnde nascūtur) ad fratrum Coepiscoporum nostrorum conscientias vniuersa retulimus.* Quæ verba valde cōmendarunt Africani Patres in rescripto ad Zosimum, quod refert, & laudat Prosper dicto c. 10. cont. Collat. & probatur à Cœlest. in epist. ad Episcop. Galliæ c. 8. Illius ēt epist. Zosimi, alia verba referendo, meminit August. lib. 2. de Peccat. orig. cap. 21. & epist. 157. versus finem. Item etiam Posidius in vita Augustini cap. 18.

6. *Bonifacius similiter suorum antecessorum doctrinam tradidit per Augustinum.* Post Zosimum sedit in Apostolic. Sede Bonifac. cuius etiam tempore Iulian. Episcop. Capuanus, Pelagianæ hæresis defensor, ac propugnator illam, & verbis, & scriptis defendere, & præcipuè August. doctrinam impugnare, vel potius calumniari progressus est. Bonifac. autem licet in eum, vel duces illius nouam damnationis sententiam non tulerit, neque aliquid contra illum errorē, aut pro gratia Dei per seipsum scripserit, nihilominus & constanter ei restitit, & per August. (vt sic dicam) contra illum scripsit. Sic. n. de illo scribit Prosper cont. Collat. c. 41. *Sanctæ memoriæ Bonifacius Papa quando pijssimorum Imperatorum Catholica deuotione gaudebat, contra inimicos gratiæ Dei non solum Apostolicis sed etiam regijs vtebatur edictis, & quanuis esset doctissimus, aduersus libros tamen Pelagianorum B. August. Episcopi responsa poscebat.* Cum. n. tunc Iulian. Pelagian. duas epist. cont. sententiā catholicam scripsisset, & alteram Romam, alteram Thessalonicam misisset, & vtraque ad manus Bonif. peruenisset, eas per Alypium Aug. misit postulans, vt illis responsum daret, quod ipse accuratissimè, & copiosissime præstitit in quatuor libris contra duas epistolas Pelagianor. quos ad Bonifac. inscripsit. Quæ omnia ex eodem Augu. discimus in eorundem librorum c. 1. Quia ergo Augu. catholicam veritatem satis illustrauerat, ac propugnauerat, satis fuit Bonifacio sine noua scriptione Augustini doctrinam tacitè probare. Quia Iulianus nouam hæresim non induxerat, & à Zosimo iam damnatus fuerat, vt supra diximus, noua ēt eius damnatio necessaria nō fuit. Vnde quamuis ipse Iulian. non satis rem fuisse discussam conquereretur, & ad Concilium generale prouocaret, superbia eius irrisa, & contempta est, vt August. contra duas illius epist. libr. 4. c. vlt. his verbis memoriæ prodidit. *Verum istorum superbia quæ tantum se extollit aduersus Deum, vt non in illo velit sed potius in libero arbitrio gloriari, hanc etiam gloriam captare intelligitur, vt propter illos Orientis, & Occidentis Synodus congregetur Orbem quippe catholicum quoniam, Domino eis resistente peruertere nequeunt saltem commouere conantur, cum potius vigilantia, & diligentia Pastorali post factum illis competens, sufficiensque iudicium, vbicumque isti lupi apparuerint, conterendi sunt siue vt sanētur atque mutentur siue vt ob aliorum salutem, atque integritatem, vitentur.* Quibus verbis contestatur Augustin. quod valde notandum est, ad definiendam doctrinam fidei, & hæresim pro vniuersa Ecclesia damnandam, necessarium non esse generale Concilium, vbi Apostolicæ Sedis iudicium interponitur.

Bonifacio successit Cœlestinus, *cui ad Catholicæ Ecclesiæ præsidium* (Prosper c. illo 41.) *multa Dominus gratiæ suæ dona largitus est.* Et quanuis præcipuè contra Nestorium, eiusque blasphemias in Christū, & eius Matrem, laborauit, nihilominus quantum occasio tulit, gratiam Dei contra Pelagium defendit. Nam in primis in Concilio Ephesino, quod contra Nestorium congregauit, etiam contra Pelagium decretum est, vt ca. 20. videbimus. Deinde cum Pelagius insulam Britanniæ patriam suam, suo errore inficere cœpisset, missis Paladio Diacono, & Germano Episcop. insulam à Pelagiano errore purgauit, & ad catholicam fidem reduxit, vt refert Prosper contra Collat. c. 43. & in Chronic. Præterea cum Cœlestius iterum audiri postularet, quasi nōdum causa sufficienter esset excussa, eum totius Italię finibus iussit extrudi. *adeo & prædecessorum suorum statuta* (ait Prosper) *& decreta Synodalia inuiolabiliter seruāda censebat: vt quod semel meruerat abscindi, nequaquam admitteret retractari.* Denique non Pelagianos tantum, sed reliquias ēt Pelagianorū omnino extinguere, & abolere curauit, & in hunc finem scripsit epistolam octauam ad Episcopos Galliæ, vt ex eius initio colligitur. Refert enim Cœlestinus, Prosperum & Hilarium ad se recurrisse, de perturbatione contra August. doctrinam à quibusdam presbyteris in Gallia mota conquerentes: quam perturbationem non aliam, nisi Semipelagianorum fuisse manifestum est. Et fortasse quia Cassianus, & cum eo aliqui eiusdem ordinis presbyteri præcipui fautores turbationis erant, ideo Cœlestinus presbyteris potius, quam Episcopis rumores illos attribuit, quamuis Episcopos reprehendat, quod tantam presbyterorum audaciam non comprimerent.

Quoniam vero authoritate, & doctrina huius epistolæ sæpius in sequentibus vsuri sumus, duas illius partes distinguere necesse est, quia non æque indubitatæ authoritatis à multis censentur. Prior pars continet inprimis reprehensionem, quam diximus, quæ licet præcipua intentione in illos presbyteros tendat, qui contra lumen Ecclesiæ Augustinum, & contra eius de gratia doctrinam insurgere, & noua dogmata effutire auderent; ad Episcopos nihilominus proxime dirigitur, eo quod presbyteris inordinatè loquentibus, ipsi tacerent, & potestate sua in illos non vterentur. Postea verò Augustinum, eiusque doctrinam valde commendat, dicens, à prædecessoribus suis inter præcipuos magistros habitum fuisse, eumque nunquam alicuius sinistræ suspicionis saltem rumorem aspersisse. Et hanc partem illis verbis concludit,

cludit, *Deus vos incolumes custodiat fratres charissimi.* Quæ videtur esse totius epistolæ conclusio, & de hac parte certissimum est, fuisse à Cœlestino scriptam, nam & in tom. 1. Conciliorum, & in primo tomo Epistolarum Pontifical. habetur. Et de eadem loquitur Phocius in Biblioth. cum ait scripsisse Cœlestinum ad Episcopos Galliarum de fide Sancti Augustini. Eandē allegat Vincentius Lyrinensis contra prophan. vocū nouit. capit. vltim. illam maxime laudans sententiā qua Cœlestinus statuit, *vt desineret nouitas incessere vetustatem.*

Vide Phocc.

9. Eandem refert Prosper contra Collat. cap. 46. vbi adiungit, non obstante illa Pontificis laudatione librorum Augustini, detractores eius eam interpretari, & limitare voluisse, vt de anterioribus libris Augustini, non de posterioribus, de quibus erat controuersia, sit intelligenda. Per posteriores autem libros intelligit libros de Prædestination. Sanctor. & de Bono perseuerantiæ. Hos enim in fine vitæ Augustinus scripsit, eosque maxime Semipelagiani detestabantur, & calumniabantur, per anteriores vero libros intelligere videtur Prosper libros de Peccator. merit. & alios similes. Hanc vero peruersam interpretationem validissima ratione Prosper confutat. Quia licet libri Augustini, quos de Gratia scripsit, varij sint, omnium eorum maxime, quos post exortam hæresim Pelagianam scripsit, doctrina eadem est. *Nā in anterioribus libris idem doctrinæ spiritus, eademque prædicationis forma præcessit, quæ in posterioribus magis, magisque roborata, & varijs modis contra diuersas quotidie inuentas hæreticorum tergiuersationes explicata est*, nunquam tamē sibi dissona, aut discors inuenitur. Quapropter ait, *Apostolica Sedes, quod à præcognitis sibi non discrepat, tum præcognitis probat, & quod iudicio iungit, laude non diuidit*, Accedit, quod Augustinus in eisdem libris de Prædestination. & Perseuerant. priores libros suos allegat, & eandem doctrinam continere ostendit, vt quæstionem 2. ad Simplicianum, epistolas 105. & 106. libros contra duas epistolas Pelagianorum. Imo etiam in libris non scriptis contra Pelagianos, sed contra Manichæos de Libero arbitrio eandem doctrinam contineri ostendit, licet non ita explicatam, quia occasio scribendi id non postulabat. Denique si quid dissonū à posteriori doctrina ante Pelagium exortum Augustinus dixerat, vt de initio fidei in Proposit. circa epistolam ad Romanos ibi illud aduertit, & corrigit. Ergo in reliquis omnibus non nouam de gratia, vel Prædestinatione doctrinam tradit, sed antiquam defendit.

Petulātiam hæretic. refert Prosper, qui post approbationem Pontif. reprobare ausi sunt.

10. Præterea ex eodem Prospero colligitur, ipsum, & Hilarium præcipue accessisse ad Cœlestinum, vt agerent pro his libris Augustini, qui à Gallis calumniabantur, ergo licet Cœlestinus libros illos in epistola non expresserit, pro illorū defensione præcipue scripsit, vt hoc modo verum sit, quod de Cœlestino ait Prosper, *Per hunc virum intra Gallias istis ipsis qui sanctæ memoriæ Augustini scripta reprehendunt, maleloquentiæ est adempta libertas, quando consultantium actione suscepta, & librorum, qui errantibus displicebant, pietate laudata quid oporteret de eorum authoritate sentiri, sancto manifestauit eloquio.* Vnde etiam verisimile non est Cœlestinum illorum posteriorum librorum Augustini non habuisse notitiam, tum quia Prosper ait, *pro illis actum esse*, vtique à se, & Hilario, tum etiam quia Augustinus quatriennio ante accessum Prosperi, & Hilarij ad Cœlestinum libros illos vltimos scripserat. Ergo dubitandum non est, quin illos in sua epistola Cœlestinus cōprehenderit: præsertim cum ipsum Augustinum, eiusque doctrinam, & fidem simpliciter approbet, & ab omni sinistra suspicione immunem pronuntiet. Quem vero sensum habeat hæc approbatio, statim dicemus.

Amplius 1. pars epistolæ Cœlestini probatur ex Prospero.

Vide Barō. Ann. 3. & 8. Cœlestini.

11. Altera vero pars illius epistolæ capita quædam, in quibus doctrina de gratia catholica contra Pelagianos tenenda traditur, continet, quæ videntur potius epistolæ adiuncta, quam ab authore epistolę conscripta. Tum quia post illam epistolæ clausulam, *Deus vos incolumes custodiat fratres charissimi*, quasi nouū opusculum inchoatur hoc modo. *Quia nonnulli, qui catholico nomine gloriantur, &c.* tum ēt quia ex modo loquendi intelligimus, scriptorem illius partis non fuisse Cœlestinum, nec aliquē Romanum Pontificem, vt patet ex illis verbis. *Quia nonnulli, &c. ea tantum probare profitentur, quæ sacratissima Petri Sedes per ministerium Præsulum suorum sanxit, necessarium fuit inquirere, quid Romanæ Ecclesiæ rectores de hæresi, quæ eorum tempore exorta fuerat, iudicauerint.* Hæc enim non videntur verba Romani Antistitis, non. n. de Romana Sede, tanq̄ de propria loquitur, nec Romanos rectores vocat prædecessores suos, prout Pontifices cōsueuerunt, nec tanq̄ habens ad definiendum authoritatem loquitur. Quapropter aliqui censent, illa capita fuisse à Prospero collecta, & illi epistolę adiuncta, à qua sententia non longe abest Baron. Ann. 431. n. 185. & est certè verisimilis, indicaturq̄ in illis verbis, *Magistris nostris, tanquam necessarium modum excesserint, obloquuntur.* Hæc. n. verba in gratiam August. dicta sunt, magisq̄ redolent Prosperū, quam Cœlestinum. Quamuis credendum videatur, Prosperum non sine scientia, & consensu Cœlestini id fecisse, & ideo etiam pars illa Cœlestini authoritatem semper obtinuisse videtur: cuius magnum argumētum est, q̄ Petrus Diaconus grauis author, qui non multis annis post Cœlestinū, librū de Incarnatione & gratia ad Fulgent. scripsit in c. 8. illā epistolam vsque ad vltimas eius regulas nomine Cœlestini allegat.

Prospero cōsensu Cœlestini videtur addita.

Vtcumque vero sit, doctrina in illis capitibus contenta certa fide tenēda est, siue fuerit à Cœlestino specialiter approbata, & denuò confirmata, siue non. 12. Quia licet sint collecta à Prospero, non eius tantū authoritate, sed Pōtificum, ac Conciliorū, à quibus desumpta sunt, nituntur, vt facile intuenti patebit. In eis. n. solum continentur sequētes assertiones. Prima est de corruptione humanæ naturæ per originale peccatū. Secūda, neminē posse ab illa miseria, nisi per gratiam Christi liberari. Tertia, liberū arbitriū hominis lapsi, ēt per gratiam renouati ad vincendas cōcupiscentias carnis, & diaboli insidias non sufficere, nisi per quotidianū adiutoriū Dei perseuerantiam in bono acceperit. Quarta, neminē nisi per Christi gratiam libero bene vti arbitrio. Quæ sūptę sunt ex duabus epistolis primis Innocētij. Quinta est, omnia merita Sanctorū ad Deum esse referenda, quia nemo ei placet, nisi ex eo, q̄ ipse donauerit. Sexta, ita Deum in cordibus hominum, & in ipso liber. arbit. operari, vt sancta cogitatio, pium consilium, omnisq̄ bonus voluntatis motus ex Deo sit, quia per illum aliq̄d possumus, sine quo nihil boni possum⁹. Et hæ duæ ex epist. Zosimi referuntur. Septima est, gratiam Dei, qua iustificamur per Iesum Christum, non ad solam remissionem peccatorū, sed ēt in adiutorium, vt non cōmittantur, valere. Octaua est, hanc gratiā non in sola doctrina consistere, quæ ostendit, q̄d agere, aut vitare debeamus, sed ēt præstare, vt q̄ faciendum cognouimus, etiam facere diligam⁹. Nona est, gratiam nō solum dari vt facilius, sed simpliciter, vt possimus diuina implere mandata. Et hæ tres allegantur ex Conc. Carthag. c. 3. 4. & 5. additur vero, eas fecisse suas Romanos Pontif. dum illas approbarunt. Quæ vero deinde adduntur in c. vlt. & illius partis, non tam nouū dogma continent, q̄ probationem superiorū ex moribus, ac ritibus, seu traditionibus Ecclesiæ. In fine vero adduntur verba sequentia, *Profundiores verò, difficilioresq̄, partes incurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt, qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere. Quia ad cōfitendam gratiam Dei, cuius operi, ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus quidquid secūdum prædictas regulas Apostolicæ Sedis nos scripta docuerunt, vt prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit præfixis sententijs contrarium.* Quæ verba valde cōsideranda sunt. Tum

Alteri pars epistolæ à

Notanda verba.

Tum vt ab illis regulis nullo modo directè, vel indirectè recedatur, tum etiam vt in hac materia, neq; facile aliquid damnetur, quod illis regulis non fuerit contrarium, nec de fide esse prædicetur quod in illis non fuerit contentum, nisi postea inueniatur definitum.

13. *Sixtus III. hostis acerrimus Semipel. & ante, & in Pontificali munere extitit, & liber Pelag. consensus falso illi adscribitur.*

Defuncto Cœlestino, Sixtus Pōtifex in eius locū suffectus est, de quo cum esset presbyter, rumor à Pelagianis sparsus est, quod suæ sectæ magnus patronus existeret. Veruntamen rumores illos falsos esse, ita dictis, & factis, seu scriptis ostendit, vt quo minus in Sede Petri collocaretur, nihil ei obstiterint. Nā scriptis suis Pelagianos exagitauit, & gratiam Dei defendit, vt Augu. receptis ab eo literis, his verbis ad eundem rescribit epist. 104. *Quid gratius legi, vel audiri potest; quā gratiæ Dei tam pura defensio aduersus inimicos eius, ex ore eius, qui eorundem inimicorum magni momenti patronus ante iactabatur.* Et in Epist. 105. ad eundem, de ipso refert, primum omnium (vtique ex Romano clero) anathema contra Pelagium pronuntiasse, dicens, *Tristes eramus nimis cū fama iactaret, inimicū gratiæ Christi te fauere. Sed vt hac tristitia de cordibus nostris tergeretur, primo tepriorem anathema eis in populo frequentissime pronuntiasse, eadem fama non tacuit Deinde cum literis Sedis Apostolicæ de illorum damnatione ad Africam missis tua quoq; literæ consequutæ sunt, quæ tametsi breues erant, tuum tamen vigorem aduersus eorum errorem satis indicabant.* Constat igitur, ante assumptionem ad Pontificatum Sixtū pro gratia Dei pugnasse, & contrarium errorē damnasse. Vnde ita colligit Prosper contra Collat. c. 44. *Confidimus Domini protectione præstandum, vt quod operatus est in Innocētio, Zosimo, Bonifa & Cœlest operetur & in Sixto & in custodia gregis Domini hæc sit pars gloriæ huic reseruata Pastori, vt sicut illi lupos abigere manifestos* (i. Pelagianos) *ita depellat occultos*, id est, eorum reliquias. Et adiungit. *Illo auribus suis doctissimi Senis* (id est, Augustini) *insonante sermone, quo collaborantem suum hortatus est, dicēs sunt quidam iustissimè damnati, &c.* Et ita probauit, nam hic etiam Pontifex quandiu vixit Pelagianos ita reprēsit, vt Iuliano iactatissimo Pelagiani erroris assertori, spem correctionis præferenti nullum aditum patere permiserit: vt refert Prosper in Chronico *Et ita* (inqt) *catholicos omnes deiectione fallacis bestiæ gaudefecit, quasi tūc primū superbissimā hæresim Apostolicus gladius detruncasset.* Neq; à Sixto iam Pontifice plura cōtra hanc hæresim facta, vel scripta esse inuenimus aut legimus. Immò grauiter, & doctè admonet Hieronym. epist. ad Ctesiphont, cauendam esse imposturam Ruffini, qui librum Sixti Pithagorei, in qua multa Pelagio consona inueniuntur Sixti Pōtificis Romani nomine prænotauit, *vt qui philosophi esse nesciunt* (inquit) *bibant sub martyris nomine de calice Babylonis.* Quæ inscriptio decipere potuit Augustinum, vt aliqua verba eius libri Sixti Pontificis aliquando esse credidisset, non tamen potuit illum in errorē inducere, sed verba ipsa pie interpretatus est lib. de Natura & grat. c. 64. Postea vero forte admonitus scriptis Hieronymi, errorem in persona recognoscit libr. 2. Retractat. cap. 42. Notat etiam Baron. tom. 5. in vltimis fere verbis, tres fuisse libros hac fraude attributos Pontifici, scilicet, de Diuitijs, de Operibus fidei, & de Castitate, quos ipse ibi probat, Pelagiana hæresi esse infectos, & neq; à Gennadio, neque ab aliquo antiquo scriptore Sixto esse attributos.

Videatur Bibliotheca Patrum 3. editionis Parisiensis col. 644 & 654 vbi notatu digna de Sixto habentur, & erronanti quus aboletur Videatur & Bellarmin de scrip Eccl. verbo Sixtus.

14. *Leo Pelag. hæresim. vicit.*

Tandem in Apostolica Sede post Sixtum sedit Leo Magnus, cuius tempore, & diligentia Pelagiana hæresis pene extincta fuit. Nam Leonem contriuisse Pelagianos testatur Prosper in Dimid. tempor. cap. 6. ipsumque Prosperum multum in eo negotio illi inseruisse affirmat Phocius in Bibliotheca, & videtur ipsemet Prosper in citato loco indicare, cum dicit, *In Italia quoque nobis apud Campaniam constitutis, dum venerabilis, & Apostolico honore nominandus Leo Papa Manichæos subuerteret, & contereret Pelagianos, & maximè Iulianum, &c.* Cum enim Prosper esset natione Aquitanus, & fuerit etiam Episcopus Rhegiensis, verisimile est, non alia occasione versatum eo tempore in Italia, & specialiter in Campania, vbi Iulianus fuerat Episcopus, nisi quia hoc ministerium fuit à Leone vocatus, vt Iuliano, & sectatoribus eius resisteret. Imo diutius Prosperum cum Leone commoratum, illique in fidei negotijs expediendis inseruisse, ex Gennadio de viris illustribus sumimus, & ex Trithemio, qui de Prospero ait, *Hic B. Leonis Papæ magnus quondam notarius fuit, & multas in eius persona epistolas dictauit.*

Quid autem Leo contra Pelagianos fecerit, vel pro gratia Dei scripserit, non inuenimus, præter epistolam eius 74. aliàs 76. & aliàs 89. in tomo primo Epistolarum Pontif. Ad Nicœtam Aquilein. Episcopum, aliam ad Metropolitanum Venetiæ, vt idem Leo refert in epistola sequenti in eodem tom. tertio, est 83. in tomo secundo Conciliorum, & in alijs operibus 85. & est quædam summa, & confirmatio præcedentis. Ibi ergo grauiter reprehendit Leo quosdam Episcopos, qui conuersos à Pelagiana, & Cœlestiana hæresi sine expressa retractatione, & detestatione erroris sui ad communionē admittebant. Pręcipitque vt nulli in posterum recipiantur, nisi prius *damnent apertis professionibus sui erroris auctores, & quidquid in doctrina eorum vniuersalis Ecclesia exhorruit, detestentur, omniaque decreta synodalia, quæ ad decisionem huius hæresos Apostolicæ sedis confirmauit authoritas, amplecti se, apertis ac propria manu subscriptis protestationibus eloquantur.* Quibus paucis verbis totam doctrinam de Gratia prædecessorum suorum Leo suam fecit, & itidem præcipua eorum dogmata, & fundamenta sub breui compendio prosequitur. Insinuatque non ita fuisse extinctum Pelagij errorem, quin multi latenter illi adhærerent, saltem quoad illud principium, quod gratia ex meritis nostris detur, & quoad Semipelagianos, contra quos etiam scripsisse creditur quasdam Ecclesiasticas definitiones, vt iam explicabimus. 15.

Leonis scripta, quibus doctrinam de gratia defendit.

Multorum enim opinio fuit, operâ Leonis congregatum fuisse, ipso viuente, Concilium secundum Arausicanum ad reliquias Pelagianorum euertēdas. Ita habetur in Præfat. ad libros de Prædestin. Sanctorum Augustini ante epistolas Prosperi, & Hilarij in editione Antuerpiana anni 1576. vbi prius refertur sinistra interpretatio Semipelagianorum ad epistolam Cœlestini, & quomodo, illa non obstante, libros illos de Prædest. Sanctorum insectarentur, & additur, *Quo comperto Leo Pontifex, qui tertius à Cœlestino Sixto in Pontificatu successerat, in Arausicana ciuitate Concilium celebrari iussit, quod est eius nominis secundum, in quo renouata, & iterato confirmata est catholica, & Apostolica, eademque Augustini de gratia, & libero arbitrio doctrina, canonibus ipsis ex B. Augustini libris passim decerptis.* Idem sentit Auctor epistolæ ad Lectorem, præfixæ operibus Prosperi Duaci editis ann. 1577. vbi notat, Prosperum non interfuisse, nec subscripsisse in Synodo Arausicana, licet in Vasensi, & Carpentoracensi (inter quas fuit Arausicana) subscripsisse reperiatur, causam vero esse coniectat, *Quod capitula ad Synodum Arausicanam, à Leone transmissa eiusdem Leonis iussu Prosper conceperat, sicut etiam Gennadius scribens de eo ait.* Hæc ibi, & in fine adiungitur operibus Prosperi dicta Synodus. & dicitur, *Circa tempora Leonis Papæ, &c.* Et idem habetur in fine septimi tomi Diui Augustini, & in secundo tomo Conciliorum in collectione Surij, & omnes significant, fuisse hoc Concilium secundum Arausic. celebratum paulò post primum circa annum Domini 444. Vel 443. vt vult Onophrius. 16.

Opinio æstimans Conc. Arausic. 2 à Leone congregati.

Nihilominus Baronius Ann. 463. constituit illam synodum non sub Leone, sed sub Hilario illius successore, anno eius. 3. Ea præsertim coniectura motus, quod illi synodo præfuit, & primus subscripsit Cæsarius Arelatensis Episcopus, cum tamen in priori syno- 17.

Opinio Baron. haud certa.

ri synodo Arausicana primus subscripserit Hilarius Arelatensis Episcopus, & postea per aliquot annos vixerit, & habuerit duos successores, Rauennium, & Eonium ante Cæsarium. Sed hæc coniectura est satis incerta, quia, ea non obstante, inuenitur idem Cæsarius subscripsisse in Synodo Arelatensi 3. quæ etiam tempore Leonis celebrata est, & non desunt, qui Eonium Arelatensem post Cæsarium constituant, cum inueniantur epistolæ Gelasij Papæ ad ipsum scriptæ. Quod si dicatur in his mendum aliquod irrepsisse, vt Baronius interdum ait, idem profecto dici poterit in altera subscriptione Cæsarij, vel certe hoc satis est, vt coniectura sit incerta. Eo vel maxime, quod Leo Papa per decem, vel vndecim annos superuixit Hilario Arelatensi, vnde licet illi duo Episcopi ante Cæsarium successerint, fieri potuit, vt Cæsarius fuerit Episcopus Arelatensis, viuente Leone, nam de Rauennio, & Eonio non constat, quantum vixerint. Atque ita licet daremus, coniecturam probare, nō fuisse Arausicanum Concilium circa initium Pontificatus Leonis, vt alij volebant, potuit esse circa finem.

18. At vero idem Baronius in appendice ad Annales Eccles. (habetur in fine tom. 10.) non solum communem opinionem, sed etiam priorem suam retractat, docetque Arausicanam synodum, 2. celebratam esse sub Felice IV. & anno Pontificatus eius 4. qui fuit 529. Domini. Vnde censet communem opinionē errasse anteponendo Concilium illud octoginta sex annis, ipsum vero errasse sexaginta sex annis. Mouetur que tum eodem argumento de Cæsario, quem illo postremo tempore, & non priori vixisse ibi sentit, tum etiam quia Liberius ille Galliæ Præfectus, cuius fit mentio in illo Concilio, quia illius occasione coactum est, illique subscripsit, vixit, & gubernauit Galliam tempore Athalari Regis, qui tempore Felicis IV. regnauit. Sed quia prolixum esset coniecturas omnes quæ hic cogitari possunt, expedere, nolumus de sententia hac definitum iudicium ferre. Solum dicimus, vt illa subsistere posit, oportere in Concilijs illorum temporum multa mutare, quæ cum illa stare non possunt. Oportebit enim dicere, etiam Concilium Arelatense 3. non esse factum sub Leone Papa anno Domini 458. prout in tom. 2. Conciliorum significatur. Probatur, quia ibi subscripsit etiam Cæsarius, quem Baronius ait peruenisse vsque ad annum Domini, 554. Vnde non potuit præsidere Concilio Arelatensi tempore Leonis, alias necesse est, vt in episcopatu vixerit per centum annos, quod incredibile est: vel si id creditur, cur non potuit etiam præsidere Cōcilio Arausicano tempore Leonis. Idemque argumētum sumitur ex Concilio Carpentoracensi, & Vasensi, quæ ante dictum Arelat. celebrata sunt, & in eis etiam Cæsarius præsedisse, & Prosper subscripsisse inuenitur. At de Prospero etiam in Arausicano subscripsisse, affirmat Baronius (quod ego non inuenio) dicit tamen non fuisse illum Prosperum Aquitanicum, qui tempore Leonis vixit, sed alium. At idem dicam de Cæsario, & Liberio. In re igitur adeo incerta satius videtur nihil in recepta Chronologia immutare, & præsertim quia tempore Felicis quarti nullam legimus de gratia fuisse controuersiam, neque illo tempore Semipelagianismum reuixisse. Nimisque sero remedium fuisset adhibitum, si post tot annos canones illius Concilij editi, vel promulgati fuissent. Eo vel maxime, quod verisimillimum est, à Prospero fuisse elaboratos, & ex Augustini sententijs, ac verbis concinnatos, iuxta modum scribendi Prosperi in hac materia.

Baronius opinionem variat.

19. Quapropter quidquid de exacta ratione temporis sentiatur, negari profecto non debet principalem authorem canonum illius Concilij, & in cuius authoritate potissimum fundantur, esse Leonem Papam. Nam Patres illius Concilij in eius initio profitentur, se niti authoritate Sedis Apostolicæ, his verbis. *Vnde & nobis secundum authoritatem, & admonitionem Sedis Apostolicæ iustum, & rationabile visum est, vt pauca capitula ab Apostolica Sede nobis transmissa, quæ ab antiquis Patribus de cæteris scripturarum voluminibus in hac præcipuè causa collata sunt, ad docendos eos, qui aliter, quam oportet, sentiunt, ab omnibus obseruanda proferre, & manibus nostris subscribere debemus. Quibus lectis, qui huc vsque non sicut oportebat, de gratia, & libero arbitrio credidit, ad ea, quæ fidei catholicæ conueniunt, animum suum inclinare non differat.* Ergo verisimilius est, Leonem potius, quam Felicem, vel Hilarium fuisse illum Apostolicæ Sedis Antistitem, qui Episcopos Galliæ monuit, & ad eos canones dictos misit. Tum quia de Leone legimus Pelagianos contriuisse, de Felice verò, aut Hilario nihil contra eos egisse legimus, neque mirum, quia tempore etiam Leonis creduntur extincti. Tum etiam quia ex ipsis canonibus liquet, quandam Augustini doctrinæ summam, & compendium, & sententias eisdem verbis coagmentatas continere. Vnde fit per se credibile, Prosperum insignem Augustini discipulum, & sectatorem iussu Romani Pontificis eos elaborasse, ac conscripsisse. At Prosper non legitur in huiusmodi ministerio inseruisse, nisi Leoni: ergo magna coniectura est, Leonem fuisse illius causæ Patronum, & architectum.

Synodus 2. Arausic. Leonis nixa Pōtificia authoritate.

20. Hoc ergo posito parum refert, quod promulgatio illorum canonum facta ab Episcopis Gallis in Arausicano conuentu, fuerit facta, viuente Leone, vel eius successore Hilario, vel postea sub Felice. Præsertim quia non videntur illi Episcopi ad illam pomulgationem authoritate Apostolica vocati: imo neque ad id muneris ex primaria intentione coacti, sed ad alium finem, & per occasionem id etiam egisse, vt ipsi his verbis indicant, *Cum ad dedicationem Basilicæ, quam illustrißimus Præfectus, & Patricius filius noster Liberius in Arausica ciuitate fidelißima deuotione construxit, Deo propitiante, & ipso inuitante conuenissemus, & de rebus, quæ ad Ecclesiasticam regulam pertinent, inter nos fuisset oborta collatio, peruenit ad nos, esse aliquos, qui de gratia, & libero arbitrio minus caute, & non secundum fidei catholicæ regulam sentire velint. Vnde & nobis, &c.* vt supra relatum est. Videtur ergo Leo Papa misisse canones illos ad Episcopos Galliæ, non autem eis præcepisse, vt ad illorum promulgationem vel subscriptionem conuenirent, sed vt vnusquisque in sua diœcesi eos seruaret, & vt Semipelagianos iterum pullulare non permitterent. Ideoque fieri potuit, vt alia necessitate non cogente, de concilio ad illum finem congregando non tractauerint: occasione autem illius conuentus oblata, ibique noua notitia repullulantis erroris comparata, ad illum iterum extirpandum, illo conuenientissimo remedio vsi fuerint, nam fortasse canones illi, & eorum authoritas ad omnium notitiam non peruenerant. Et ita, licet forte dilatio illa fuerit vsque ad tempora Hilarij, aut forte maior, non refert.

Non obstat, etiamsi Synodus vsque ad Hilarium vocata nō sit

21. Post Leonis tempora per aliquot annos cessasse videntur in Ecclesia publici rumores Pelagianæ hæresis, quamuis illius reliquiæ per plures annos non omnino sopitæ, & extinctæ fuisse videantur. Nam tempore Leonis sine dubio iam viuebat Faustus in Monasterio Lyrinensi, quia paulo post Leonem mortuus est Prosper, cui in Episcopatu successit Maximus Abbas Lyrinensis monasterij, in cuius locum Faustus Abbas eiusdem monasterij factus est, & intra breues annos, mortuo Maximo, Faustus ad eundem Episcopatum Rhegiensem assumptus est, & in eo vsque ad Felicem Papam, & vltra vixit. Fuit autem Faustus, vt vidimus Semipelagianismi fautor & doctor, habuitque in Gallia plures secum consentientes, vel discipulos. Et nihilominus ab Hilario, vel Simplicio Leonis successoribus nihil contra illum factum,

Hilar Simplic. & Felix Pōtifices post Leonem in suis epist. de gratia, vt superiores Pōtif. sentiunt.

factum, aut scriptum legimus. Et causa forte fuit, quia ita simulatè, ac latenter suum introducebat errorem, vt neque publicè profiteretur doctrinam Augustini reprehendere, neque à multis deprehenderetur; vnde fieri potuit, vt ad aures dictorum Pontificum non peruenerit. De Felice autem Pontifice, qui Simplicio successit, refert Baronius, reiecisse, ac reprobasse scripta Fausti de gratia, & libero arbitrio, & veram de gratia doctrinam confirmasse. Quia Cæsarius Arelatens. eodem tempore librum de Gratia scripsit, eumque ad Felicem Pontificem misit, qui sua episto. illum probauit, teste Gennadio de viris illustr. cap. 86. Coniectat autem Baronius, librum illum Cæsarij fuisse contra Faustum scriptum; & inde concludit confirmationem libri Cæsarij fuisse reprobationem librorum Fausti, & totius Semipelagianismi. Sed hæc min⁹ certa sunt, quia nec librum Cæsarij habemus, nec epistolam Felicis, nec dictum Gennadij est satis firmum, vt infra cap. 21. iterum dicam. Et ideo de Hilario, Simplicio, & Felice post Leonem Pontificibus nihil aliud certò affirmare possumus, nisi catholicam de gratia doctrinam, quam semper Ecclesia Romana docuit, professos fuisse, & iuxta illam, sicut antiquiores Pontifices, in suis epistolis semper locutos fuisse.

22. *Gelasij gesta & scripta in gratia tutelam. Decr. de authen. Cap. Sancta Romana. XV.*

Gelasius autem varijs modis, & Pelagium, ac reliquias eius iterato damnauit, & sanam doctrinam de gratia eruditè docuit. Nam inprimis in Decreto de libris authenticis, seu in capit. *Sancta Romana*, libros Ruffini, quia nimium fauebat libero arbitrio, & libros Cassiani, & Fausti, quia gratiam deprimebant, inter apochryphos numerat. Et libros Hieronymi, Augustini, & Prosperi approbat, & honorifice commendat. Deinde cum suo tempore non tantum Semipelagianismus occultè serperet, sed etiam integer Pelagianismus in Prouincijs Dalmatiæ, & Piceni à quodam imperitissimo homine Seneca vocato, denuò renouari, & introduci cœpisset: hac occasione oblata Gelasius vigilantissimè obsistit, ne malum cresceret. Et contra ipsum errorem eruditissimas epistolas scripsit. Nam in epistol. 3. ad Honorium admonet illum, sibi esse nunciatum, *in regionibus Dalmatiarum quosdam recidiua Pelagianæ pestis zizania seminasse, &c.* Et de ipso errore statim subdit. *Estq́ error ipse nefarius tanto perniciosior ad subrependum, quanto ad fallendum verisimilitudinis colore versutior.* Et infra subiungit, *Ab Apostolica dudum Sede, per B. memoriæ Innocentium, ac deinde Zosimum, Bonifacium, Cælestinum, Sixtum, & Leonem continuis, & incessabilibus sententijs fuisse prostratum.* In epistola vero quinta ad Episcopos per Picenum, refert, Senecam quendam rudem, & impium hominem in illa prouincia, eandem hæresim iterum induxisse. Præsertim tres eius errores, videlicet, Infantes non concipi originali peccato, eosdemque sine baptismo decedentes non damnari, sed vitam æternam consequi, & hominem per liberum arbitrium, bono suffragãte naturæ, beatum effici. Quos erros ipse postea confutat, & illa duo præcipua huius doctrinæ fundamenta, quod gratia non detur ex meritis, & quod præcedat libertatis bonum vsum, sitque principium salutis ex illa, non ex nobis, late confirmat. Post illas etiam epistolas adiungitur in eodem tomo epistolarum tractatus quidam Gelasij, in cuius prima parte multa de gratia Christi eruditè tradit, specialiter vero tractat quæstionem illam, an in hac vita contingat aliquem viuere sine peccato, aut sine peccati fomite, cuius sententiam suo loco referemus.

23. *Summus Pont. Hormisda palã & libris Aug. ad Hilar & Prosper & gratiã defendit.*

Post Gelasium doctrinam catholicam de gratia confirmauit Hormisda Papa (nam de Anastasio II. & Symmacho, qui inter eos fuerunt, nihil inuenimus) Hormisda verò in epistola 67. ad Possessorem, occasione interrogationis eius de libris Fausti breuiter definitiones priorum Pontificum amplectitur, & confirmat. Tum in eo, quod Fausti libros inter apocryphos reiecit, *quia eos in authoritate Patrum examen catholicæ fidei non recepit:* quod propter decretum Gelasij de libris Ecclesiasticis dixisse videtur. Tum etiam in eo, quod *fixa* dicit *esse à Patribus, quæ fideles sequi debeant, instituta, à quibus qui exorbitat, errat.* Quæ regula cum in tota materia fidei certissima sit, in hac specialiter ab Hormisda commemorari videtur, propter illa, quæ de gratia Pontifices definierũt. Vnde subiũgit. *De arbitrio libero, & gratia Dei, quod Romana, hoc est, catholica sequatur, & asseruet Ecclesia, licet in varijs libris B. Augustini, & maximè ad Hilarium, & Prosperum, possit cognosci, tamen in scrinijs Ecclesiasticis expressa capitula continentur, quæ si ibi desunt, & necessaria creditis, destinabimus, quanquam qui Apostoli verba diligenter considerat, quid sequi debeat, euidenter cognoscit.* In quibus verbis illa notanda sunt, *& maximè ad Hilarium, & Prosperum.* Agebat enim ibi Hormisda de doctrina necessaria ad cauendum Semipelagianum errorem, qui in libris Fausti defenditur, quæ doctrina in illis libris Augustini maximè continetur. Et ideo Hormisda de illis maximè loquutus est. Simulque videtur illis verbis occurrere Semipelagianis. Illi enim libros Augustini de prædestinatione, & de Perseuerantia nolebant includi sub generali laudatione librorum Augustini à Cœlestino scripta, quia illos non expresserat, vt supra retuli: Hormisda vero, vt tergiuersationem eorum damnaret, dixit catholicam doctrinam de Gratia in illis libris Augustini maximè contineri; illos enim, & non alios ad Hilarium, & Prosperum Augustinus scripsit.

Deinde aduerto, capitula illa in scrinijs Ecclesiasticis contenta, de quibus Hormisda loquitur, non videri esse alia, nisi canones à Leone ad Episcopos Galliæ, quin Concil. II. Arausicano postea conuenerunt, missos. Nam per se credibile est, illos in scrinijs Ecclesiasticis conseruatos esse, ac subinde de illis loqui Hormisdam, quia nullibi reperimus alia capitula de hac materia specialiter à sede Apostolica edita, & ad alias Ecclesias missa. Nam licet plures epistolæ decretales eandem doctrinam continentes à Pontificibus scriptas sciamus, & non paucas illarum habeamus, nôn tamen scimus, nec habemus alia capita, quæ à Sede Apostolica emanauerint, & doctrinam de Gratia, præsertim contra Semipelagianos, contineant, præter canones illius Concilij Arausicani, & ideo sine dubio est vehemens coniectura, de illis esse loquutum. Nec de authoritate huius epistolæ dubitare iam licet, cum ex veteri codice Vaticano, cum alijs editam habeamus, præter alia, quæ in illius defensionem congerit Baronius anno 250. nu. 22. & sequentibus.

24. Canones Leonis ab Hormisda referuntur qui sunt secundi Conc. Arau.

Ex his ergo omnibus satis constat, quam constanter Romani Pontifices hæreticis male de gratia Dei sentientibus restiterunt, quamque manifeste, & luculenter gratiam Dei prædicarunt. Post dictorum autem Pontificum tempora, vsque ad Lutherum non inuenimus aliquid denuo ab Episcopis Romanis de gratia traditum, quia necessarium non fuit, cum Ecclesia in magna concordia quantum ad catholicam de gratia doctrinam, generatim loquendo, fere toto illo tempore vixerit. Quod si interdum cõtrarius error reuiuiscere cœpit, statim per eandem Romanam Ecclesiam sopitus est. Sicut in Oriente contigit tempore Gregorij. Nam cum Ioannes Patriarcha Constantinopolitanus Pelagianam doctrinam inducere tentaret, statim Gregorius eius errorem detexit, & expugnauit libro sexto, epistola tertia, & alijs, quæ cap. 20. indicabimus. In Occidente vero cum in Scotia eadem hæresis reuiuiscere inciperet Seuerini, & Ioannis Pontificum tempore, statim recognita authoritate Ecclesiæ Romanæ dissipata est, vt author est Beda libr. 2. Histor. Anglic. cap. 19. vbi ex epistola Ioannis IV. ad Episcopos Scotiæ hæc refert notanda verba. *Cognouimus, quod virus Pelagianæ hæreseos apud vos denuo reuiuiscit, quod omnino hortamur, vt à vestris mentibus huiusmodi venenatum superstitionis facinus auferatur.*

25. Tran[...] ta. [...] gratia.

feratur. Nam qualiter ipsa quoq; execranda hæresis damnata est, latere vos non debet, quia non solum per istos ducentos annos abolita est, sed & quotidie à nobis perpetuo anathemate sepulta damnatur, & hortamur ne quorum arma sepulta sunt, eorum apud vos cineres suscitentur. Postea vero duo præcipua dogmata contra Pelagium confirmat, nimirum dari peccatum originale, & necessariam esse gratiam ad vitanda peccata. Et ita finita omnino fuit antiqua contentio cum Pelagianis, & ideo sequentes Pontifices vsque ad nostra fere tempora nihil de gratia scripserunt, nisi fortasse obiter, & per occasionem. Sic enim Leo IX. in epist. ad Petrum Antiochenum suam fidem profitendo, inter alia dicit, *Deum prædestinasse solummodo bona, præsciuisse autem bona, malaq;. Gratiam Dei præuenire, & subsequi hominem credo, & profiteor, ita tamen, vt liberum arbitrium rationali creaturæ non denegem.*

26. Post exortos vero Lutheranos, & Caluinistas necessarium fuit supremo Ecclesiæ Pastori eis resistere, veramque de gratia doctrinam iterum tradere, & amplius explicare. Quod inprimis fecit Leo X. articulos Lutheri damnando, & postea Paulus III. & pius IV. Concilium Tridentinum cogendo, & & confirmando. Est autem aduertendum, priores Pontifices, quando occasione Pelagiani erroris de Gratia scripserunt, præcipuè, & quasi ex instituto gratiæ necessitatem, & gratuitam eius donationem tradidisse, ac definiuisse. Contra excessum vero eorum, qui gratiam ita exaggerabant, vt liberum arbitrium tollerent, ex professo non definierunt, quia nec ea res tunc agebatur, nec necessaria erat, quoniam libertas arbitrii contra Manichæos satis erat à veteribus propugnata, & cõtra Priscilianistas à Leone Papa epist. 91. & aliàs 93. & in tom. Pontif. epist. 4. cap. 11. qui necessitatem operum non ex gratiâ, sed ex syderibus ponebant. Pelagiani vero potius pro libertate pugnabant. Quia vero negabant, posse gratiam cum libero arbitrio conciliari, & ex libertatis assertione gratiæ negationem inferebant, ideo ijdem Pontifices allegati, præsertim Innocentius, Zosimus, & Cœlestinus docuerunt, gratiam cum libertate posse, & debere coniungi. Nunc vero, quia non negatione gratiæ, sed potius illius exaggeratione negatur liberum arbitrium, ideo à posterioribus Pontificibus, & præsertim à Concilio Tridentino ex instituto damnata est illa nimia, & erronea gratiæ exaggeratio, & declarata, ac definita concordia inter gratiam, & liberum arbitrium, vt cap. 20. dicam. Non defuerunt tamen in his temporibus qui (sine pertinacia hæretica) doctrinam ad vtrumque errorem claudicantem introducere tentauerint, quibus nouissimè Apostolica Sedes per Pium V. & Gregorium XIII. se opposuit, quorum censuram hoc loco inserere, quia in sequentibus sæpius est vsui futura, necessarium duximus, vt facilius ab omnibus huius nostri laboris studiosis sciri, & legi valeat, ac intelligi.

Iterum redijt doctrina de gratia.

Quid inter sit inter priores, & secundos Pontif. in gratia tradenda.

CAPVT II.

De Censura Pij V. & Gregorij XIII. aliquarum assertionum, partim naturæ, partim gratiæ nimium tribuentium, aut detrahentium.

1. FVit nostris temporibus in Louaniensi academia Doctor quidam catholicus, & eruditus, cuius nomen cum Pontifices silentio præterierint, libenter tacerem, nisi iam ex aliorum libris, & scriptis esset notissimum, scilicet, Michael Baius. Ille igitur in aliquibus libris, quos de charitate, & rebus alijs scripsit, varios articulos, seu assertiones posuit, in quibus nunc ad Pelagianismum, nunc ad Lutheranismum, & Caluinismum inclinat. Cumq; esset expectatę probitatis, & doctrinæ, vt in Bulla significatur, facile potuit authoritate sua plures in suam sententiam ducere, & academiam illam catholicam, & insignem corrumpere, aut perturbare. Cui malo, vt occurrerent dicti Pontifices, hanc Bullam ediderunt, in qua & assertiones Baij referunt, & illas adhibita generali censura reprobant, & sub grauissimis pœnis prohibent, cui censuræ author, vt catholicus paruit, & turbatio tota sublata est. Tenor autem Bullæ est qui sequitur.

Bulla Pij V. & Gregorij XIII. in qua nonnullæ propositiones de viribus naturæ, & gratiæ damnantur.

GRegorius Episcopus seruus seruorum Dei, ad futuram rei memoriam. Prouisionis nostræ debet prouenire subsidio, vt ea, quæ à prædecessoribus nostris emanarunt suadente maximè fidei catholicæ conseruatione, vbicunque opus est, producantur: quare nos tenorem literarum felicis recordationis Pij Papæ V prædecessoris nostri in eius registro repertum, describi, & præsentibus annotari fecimus, qui talis est. Pius Episcopus, seruus seruorum Dei ad futuram rei memoriam. Ex omnibus afflictionibus, quas in hoc loco à Domino constituti tam luctuoso tempore sustinemus, ille animum nostrum excruciat dolor, quod religio Christiana tantis iampridem turbinibus agitata nouis quotidie propositis opinionibus conflictetur, Christique populus antiqui hostis suggestione disjectus in alios atque alios errores passim, & promiscue deferatur. Quantum vero ad nos attinet, totis viribus conamur, vt illi simul atque prosiliunt, penitus opprimantur. Magno etenim mœrore afficimur, quod plerique spectatæ alioqui probitatis, & doctrinæ in varias sententias offensionis, & periculi plenas, tum verbo, tum scriptis prorumpunt, deque eis etiam in scholis inuicem controuersantur, cuiusmodi sunt sequentes. 2.

1. Prima. *Nec primi hominis adhuc integri merita rectè vocantur gratia.*

2. *Sicut opus malum ex natura sua est mortis æternæ meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitæ æternæ meritorium.*

3. *Et bonis Angelis, & primo homini, si in statu illo permansissent vsque ad vltimum vitæ, felicitas esset merces, & non gratia.*

4. *Vita æterna homini integro, & Angelo promissa fuit intuitu bonorum operum: & bona opera ex lege naturæ ad consequendam illam per se suffi. iunt.*

5. *In promissione facta ab Angelo, & primo homini continetur naturalis iustitiæ constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita æterna iustis promittitur.*

6. *Naturali lege constitutum fuit homini, vt si in obedientia perseueraret, ad eam vitam pertransiret, in qua mori non posset.*

7. *Primi hominis integri merita fuerunt primæ creationis munera, sed iuxta modum loquendi sacræ Scripturæ non rectè vocantur gratia, quo fit, vt tantum merita, non & gratia debeant nuncupari.*

8. *In redemptis per gratiam Christi nullum inueniri potest meritum bonum, quod non sit gratis indigno collatum.*

9. *Dona concessa homini integro, & Angelo, forsitan non improbanda ratione, possunt dici gratia, sed quia secundum vsum Scripturæ nomine gratiæ tantum ea munera intelliguntur, quæ per Iesum male merentibus, & indignis conferuntur, ideo neque merces, quæ illis redditur, gratia dici debet.*

10. *Solutionem pœnæ temporalis, quæ peccato dimisso sæpè manet, & corporis resurrectionem propriè, non, nisi meritis Christi adscribendam esse.*

11. *Quod piè, & iustè in hac vita mortali vsque ad finem conuersati vitam consequimur æternam, id non propriæ gratiæ DEI, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutæ iusto DEI iudicio deputandum est.*

12. *Nec in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam iustificationem generis humani, in qua lege naturali institutum est, vt iusto Dei iudicio obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur.*

 13. *Pelagij*

13. *Pelagij sententia est. Opus bonum citra gratiam adoptionis factum non est regni cœlestis meritorium.*

14. *Opera bona à filijs adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei: sed ex eo quod sunt conformia legi, quodq; per ea præstatur obedientia legi.*

Hæc exponitur in libr. 12. c. 31.

15. *Opera bona iustorum non accipient in die iudicij ampliorem mercedem, quam iusto Dei iudicio merentur,* aliàs, *mererentur accipere.*

16. *Dicit rationem meriti non consistere in eo, quod qui bene operatur habeat gratiam, & inhabitantem Spiritum sanctum: sed in eo solum, quod obedit diuinæ legi: quam sententiam sæpius repetit, & multis rationibus probat ferè toto libro.*

17. *In eodem libro sæpius repetit, quod non est verè legis obedientia, quæ fit sine charitate.*

18. *Dicit sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, vt homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum.*

19. *Dicit, opera catechumenorum, vt fidem, & pœnitentiam ante remißionem peccatorum factam, esse vitæ æternæ merita, quam vitam non consequentur catechumeni, nisi prius præcedentium delictorum impedimenta tollantur.*

20. *Videtur insinuare, quod opera iustitiæ, & temperantiæ, quæ Christus fecit ex dignitate personæ operantis non traxerint maiorem valorem.*

21. *Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.*

22. *Humanæ naturæ sublimatio, & exaltatio in consortium diuinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, & proinde naturalis dicenda est, & non supernaturalis.*

23. *Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Roman. 1. Gentes, quæ legem non habent, naturaliter, quæ legis sunt, faciunt: intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus.*

24. *Absurda est sententia eorum, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali, & gratuito super conditionem naturæ fuisse exaltatum, vt fide, spe, & charitate Deum supernaturaliter coleret.*

25. *A vanis, & otiosis hominibus secundum insipientiam Philosophorum excogitata est sententia: hominem ab initio sic constitutum, vt per dona naturæ superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus, & in Dei filium adoptatus.*

26. *Et ad Pelagianismum reijcienda est illa sententia, omnia opera infidelium sunt peccata, & Philosophorum virtutes sunt vitia.*

27. *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis eius conditio: quam sententiam repetit, & probat per plura capitula.*

28. *Liberum arbitrium sine gratia, & Dei adiutorio, non, nisi ad peccandum, valet.*

29. *Pelagianus est error, dicere, quod liberum arbitrium valet ad vllum peccatum vitandum.*

30. *Non solum fures hi sunt, & latrones, qui Christum viam, & ostium veritatis, & vitæ negant: sed etiam quicunque aliunde, quam per Christum in viam iustitiæ, hoc est, ad aliquam iustitiam, conscendi posse dicunt, aut tentationi* B. *vlli sine gratiæ ipsius adiutorio resistere posse hominem sic, vt in eam non inducatur, aut ab ea superetur.*

B. *In exemplari quod refert* Lorca, *dicitur, aut tentationi vniuersaliter, sed antiquum exemplar, quod Romæ habui ante triginta annos, habet, aut tentationi vlli, & ita etiam habetur in exemplari adiuncto ad librū P Vazq. in epist. Pauli.*

31. *Charitas perfecta, & syncera, quæ est ex corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta, tam in Catechumenis, quam in pœnitentibus potest esse sine remissione peccatorum.*

32. *Charitas illa, quæ est plenitudo legis, non est semper coniuncta cum remißione peccatorum.*

33. *Catechumenus iustè, rectè, & sanctè viuit, & mandata Dei obseruat, & legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quæ in baptismi lauacro demum percipitur.*

34. *Distinctio illa duplicis amoris naturalis, vt, quo Deus amatur, vt author naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur, vt beatificator, vana est, & commentitia, & ad illudendum sacris literis, & pluribus veterum testimonijs excogitata.*

35. *Omne, quod agit peccator, vel seruus peccati, peccatum est.*

36. *Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, ex sola Philosophia, per elationem præsumptionis humanæ, cum iniuria Crucis Christi defenditur à nonnullis Doctoribus.*

37. *Cum Pelagio sapit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit.*

38. *Omnis amor creaturæ rationalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa, Deus amatur.*

39. *Quod voluntariè fit, etsi in necessitate fiat, liberè tamen fit.*

40. *In omnibus suis actibus peccator seruit dominanti cupiditati.*

41. *Is libertatis modus, qui est à necessitate sub libertatis nomine, non reperitur in Scripturis, sed solùm libertatis à peccato.*

42. *Iustitia, qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quæ est operum iustitia, non autem in gratia aliqua animæ infusa, qua adoptatur homo in filium Dei, & secundum interiorem hominem renouatur, ac diuinæ naturæ consors efficitur, vt sic per Spiritum sanctum renouatus, deinceps bene viuere, & Dei mandatis obedire poßit.*

43. *In hominibus pœnitentibus ante sacramentum absolutionis, & in catechumenis ante baptismum est vera iustificatio: separata tamen à remißione peccatorum.*

44. *Operibus plerisq; quæ à fidelibus fiunt, vt mandatis Dei pareant, cuiusmodi sunt, obedire parentibus, depositum reddere, ab homicidio, à furto, à fornicatione abstinere, iustificantur quidem homines quia sunt legis obedientia, & vere legis iustitia, non tamen ijs obtinentur incrementa virtutum.*

45. *Sacrificium Missæ non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit, vt sancta societate Deo homo inhæreat.*

46. *Ad rationem, & definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quæstio est, sed causæ, & originis, vtrum omne peccatum debeat esse voluntarium.*

47. *Vnde peccatum originis verè habet rationem peccati sine vlla ratione, & respectu ad voluntatem, à qua originem habuit.*

48. *Peccatum originis est habituali paruuli voluntati voluntarium, & habitualiter dominatur paruulo, eiq; non gerit contrarium voluntatis arbitrium.*

49. *Et ex habituali voluntate dominante fit, vt paruulus recedens sine generationis sacramento, quando vsum rationis consequutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet, & legi Dei repugnet.*

50. *Praua desideria, quibus verè non consentit, & quæ homo inuitus patitur, sunt prohibita præcepto, Non concupisces.*

51. *Concupiscentia, siue lex membrorum, & praua eius desideria, quæ inuiti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.*

52. *Omne scelus eius est conditionis, vt suum authorem, & omnes posteros eo modo inficere poßit, quo infecit prima transgreßio.*

53. *Quantum est ex vi transgreßionis, non tantum meritorum malorum, à generante contrahunt, qui cum minoribus nascuntur vitijs, quam qui cum maioribus.*

54. *Definitiua hæc sententia, Deum homini nihil impoßibile præcepisse, falsò tribuitur Augustino, cum Pelagij sit.*

55. *Deus non potuisset talem ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur.*

56. *In peccato duo sunt, actus, & reatus: transeunte autem actu, nihil manet, nisi reatus, siue obligatio ad pœnam.*

57. *Inde in sacramento baptismi, aut sacerdotis absolutione propriè reatus peccati duntaxat tollitur, & ministerium sacerdotis solum liberat à reatu.*

58. *Peccator penitus non viuificatur ministerio sacerdotis absoluentis, sed à solo Deo, qui pœnitentiam suggerens, & inspirans, viuificat eum, & resuscitat, ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur.*

59. *Quando per eleemosynam, aliaq; pietatis opera Deo satisfacimus pro pœnis temporalibus, non dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumnant, nam alioqui essemus, aliqua saltem ex parte, redemptores, sed aliquid facimus, cuius intuitu Christi satisfactio nobis applicatur, & communicatur.*

60. Per

60. Per passiones sanctorum indulgentijs communicatas non propriè redimuntur delicta, sed per communionē charitatis, nobis eorum passiones impertiuntur, vt digni simus, qui pretio sanguinis Christi à pœnis pro peccatis debitis liberemur.

61. Celebris illa Doctorum distinctio, diuinæ legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad præceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quendam modum, videlicet, secundum quem valent operantem perducere ad regnum æternum, hoc est, ad modum meritorium, commentitia est, & explodenda.

62. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex obiecto, & omnibus circunstantijs rectum est, & bonum, quod moraliter bonum appellari consueuit, vel quia est meritorium regni æterni, eò quod fit à viuo Christi membro per spiritum charitatis, reijcienda putatur.

63. Similiter illa quoq; distinctio duplicis iustitiæ alterius, quæ fit per spiritum charitatis inhabitantem, alterius, quæ fit ex inspiratione quidē Spiritus sancti cor ad pœnitentiam excitantis, sed nōdum cor inhabitantis, & in eo charitatem diffundentis, qua diuinæ legis iustificatio impletur, odiosissima, & pertinacissima reijcitur.

64. Denique & illa distinctio duplicis viuificationis, alterius, qua viuificatur peccator, dum ei pœnitentiæ, & vitæ nouæ propositum per Dei gratiam inspiratur, alterius, qua viuificatur verè, & palmes in vite Christo efficitur, commentitia iudicatur, & scripturis minimè congruens.

65. Non, nisi Pelagiano errore admitti potest vsus aliquis liberi arbitrij bonus, siue non malus, & gratiæ Christi iniuriam facit, qui ita sentit, & docet.

66. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.

67. Homo peccat etiam damnabiliter, in eo, quod necessario facit.

68. Infidelitas purè negatiua, in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.

69. Iustificatio impij fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem, aut inspirationem gratiæ, quæ per eam iustificatos faciat implere legem.

70. Homo existens in peccato mortali, siue in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem, & charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu æternæ damnationis.

71. Per contritionem, etiam cum charitate perfecta, & cum voto suscipiendi sacramentum coniuncta non remittitur crimen extra casum necessitatis, aut martyrij sine actuali susceptione sacramentorum.

72. Omnes omnino afflictiones iustorum, sunt vltiones peccatorum ipsorum, vnde Iob, & Martyres, quæ passi sunt, propter sua peccata passi sunt.

73. Nemo præter Christū est absque peccato originali. hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius afflictiones in hac vita, sicut & aliorum iustorum, fuerunt vltiones peccati actualis, vel originalis.

74. Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus iam dominatur, peccatum est, sicut & alij habitus praui.

75. Motus praui concupiscentiæ sunt pro statu hominis vitiati, prohibiti præcepto Non concupisces, vnde homo dissentiens, & non consentiens, transgreditur præceptum Non concupisces, quanuis transgressio in peccatum non deputetur.

76. Quandiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

77. Satisfactiones laboriosæ iustificatorum non valent expiare de condigno pœnam temporalem restantem post culpam condonatam.

78. Immortalitas primi hominis, non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.

79. Falsa est Doctorum sententia, primum hominem potuisse à Deo creari, & institui sine iustitia naturali.

Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore, & proprio verborum sensu ab assertore intento, hæreticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas, & in pias aures offensionem immittentes, respectiuè, & quæcunq; super his verbo, scriptoque emissa præsentium authoritate damnamus, circumscribimus, & abolemus, deque eisdem, & similibus posthac quoquo pacto loquendi scribendi, & disputandi facultatem interdicimus. Qui secus fecerint, ipso, omnibus dignitatibus gradibus, honoribus, beneficijs, & officijs perpetuo priuamus: atq; etiam inhabiles ad quæcunq; decernimus, vinculoque anathematis eo ipso innodamus, à quo nullus Romano Pontifice inferior valeat ipsos, excepto mortis articulo, liberare. Cæterum, vt iam commoti his de rebus tumultus, & contracta odia facilius comprimi possint, simulque animarum saluti plenius consulatur, dilecto filio nostro Antonio, tituli sancti Bartholomæi in Insula Presbytero Cardinali, Granuelano nuncupato, per Apostolica scripta mandamus, vt ipse, quid ad perpetuam dictarum sententiarum, & scripturarum abolitionem, quid ad arcenda huiusmodi proloquia, & disputationes, quid denique ad vnionem, & pacem cum communi omnium, & Ecclesiæ catholicæ satisfactione componendā facto opus sit, inprimis diligenter expendat. Deinde in his omnibus, quæ pro communi salute, tranquillitate, & honore optima iudicauerit, salua semper Ecclesiastica potestate, & perpetua vnitate, etiam per alium, seu alios, fide, doctrina, & religione præstantes ocius exequatur, faciatque quidquid decreuerit, inuiolatè ab omnibus obseruari, contradicentes quoslibet per censuras, & pœnas prædictas, cæteraque iuris, & facti remedia opportuna, appellatione postposita compescendi, inuocato etiam ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachij secularis, non obstantibus, quod forsitan aliquibus ab Apostolica sit Sede indultum, quod interdici, suspendi, vel excommunicari non possint per literas Apostolicas, non facientes plenam, & expressam de verbo ad verbum dicti indulti prius mentionem: & quibuslibet alijs priuilegijs, exemptionibus, indulgētijs, ac literis Apostolicis, specialibus, vel generalibus, quorumcunque tenorum existant, per quæ præsentibus non expressa, vel totaliter non inserta, effectus præsentium impediri valeat quomodolibet, vel differri, & de quibus quorumque totis tenoribus de verbo ad verbum habenda sit in nostris literis mentio specialis. Nulli ergo omnino hominum liceat, hanc paginam nostræ damnationis, circunscriptionis, abolitionis, interdicti, decreti, mandati, priuationis, & innodationis infringere, vel ei ausu temerario contraire: siquis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, & Beatorum Petri, & Pauli Apostolorum eius se nouerit incursurum. Dat. Romæ apud Sanctum Petrum Anno incarnationis Dominicæ millesimo quingentesimo sexagesimo septimo: septimo Kalendas Octobris, Pontificatus nostri anno secundo. Ceterum volumus, vt earundem literarum tenori hic conserto illa ipsa omnino fides adhibeatur, vbicunque, & quomodocunq; siue in iudicio, siue alibi ille fuerit exhibitus, vel ostensus, sicuti illius originalibus literis prædictis adhiberetur, si ipsæ exhiberentur, vel ostenderentur. Nulli ergo hominum omnino liceat hanc paginam nostræ voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire: siquis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotētis Dei, ac Beatorum Petri, & Pauli Apostolorum eius se nouerit incursurum. Dat. Romæ apud Sanctum Petrum Anno Incarnationis Dominicæ millesimo quingentesimo nono, quarto Kalendas Februarij, Pontificatus nostri anno octauo.

Circa materiam huius decreti aduertendum est, ex his assertionibus, quæ in eo notantur, plures non spectare ad præsentem materiam, nam multa in eis attinguntur de peccatis, alia de sacramentis, de sacrificio Missæ, de charitate, de pœnitentia, satisfactione, & remissione peccatorum, de legibus, seu præceptis, quæ in suis materijs ex professo tractanda sunt. Aliæ item, quæ ad præsentem spectant, multiplices sunt, multæ enim attingunt materiam de merito, aliæ materiam de iustificatione, aliæ denique ad vires liberi arbitrij, & gratiæ, vel naturæ in diuersis eius statibus: & hæc sine dubio sunt aliarum radix, & origo; huiusce materiæ vera fundamenta conuellunt: propter quod necessarium fuit, in superioribus aliquas ex eis attingere, & in sequenti libro, & in reliquis omnes ferè in disputationem venient. Quamobrem in huiusmodi propositionibus notare oportet, quasdam esse, quæ contra gratiam nimium fauēt naturæ innocenti, & nondum per peccatum maculatæ; aliæ sunt, quæ nimium exaggerant corruptionem in humana natura per eiusdem naturæ pecca-

4. Notabile circa assertiones relatas.

peccatum factam, & inde libertatem arbitrij in statu naturæ lapsæ nimium deprimunt, & gratiæ necessitatem vltra veritatem exaggerant.

5. *Quid de propositionibus, quæ contra gratiam nimium fauebant naturæ, loqueretur Baius.*

Prioris ordinis sunt septem primæ propositiones, in quibus planè supponitur, vitam æternam esse angelo, & homini connaturalem, & debitam ex vi solius naturæ, & operum ab illa suis viribus operante præcedentium, si peccatum non intercedat, & naturam ipsam tanto bono, & meritis eius indignam reddat. Et in hoc sensu Baius dicebat, bonum opus, vtique procedens à natura innocente, natura sua esse meritorium vitæ æternæ, æquè ac malum opus natura sua est meritorium mortis æternæ. Atque hinc inferebat in Angelis sanctis gloriam esse mercedem, non gratiam, quia neque in se est gratia, cum detur ex meritis, nec procedit ex gratia, quia pro bonis operibus naturæ secundum se spectatis, & sine alio respectu merces illa promissa est. Vnde etiam dicebat, promissionem illam non gratiam, sed iustitiam naturalem continere, ac proinde merita illa non rectè vocari gratiam, sed tantum merita. Quæ omnia eodem modo de primo homine, si in statu integræ naturæ perseueraret, asserebat; & consequenter addebat, promissionem vitæ, in qua mori non posset, factam primo homini sub conditione perseuerãtiæ in Dei obedientia, fuisse ex lege naturæ, non gratiæ. Et huc spectat quod dicit in 22. exaltationem ad consortium diuinæ naturæ fuisse debitam integritati primæ conditionis, ac proinde naturalem dicendam esse, non supernaturalem.

6. *Falsa propositione aliã falsam moderari conatur.*

Et quamuis in 9. Propositione hanc doctrinam videatur author moderari dicens, *Dona collata angelo, & homini forsitan non improbandâ ratione dici gratiam.* Per hoc tamen nõ recedit à priori erronea doctrina; imò aliam introducit satis falsam, & periculosam. Primum patet ex illis verbis, *Non improbanda ratione, &c.* Quibus alludit ad modum loquendi Patrum Africanorum in epist. 95. Augustini dicentium, dona creationis non improbanda ratione gratiam posse appellari: & sic etiam dixit Baius in sua propositione 7. merita primi hominis in natura integra fuisse primæ creationis munera, iuxta vsum verò Scripturæ non rectè vocari gratiam. Cum ergo postea dicit in 9. propositione, dona illius status *non improbanda ratione vocari gratiam,* intelligit apertè de illa ratione, qua dona creationis gratia vocantur. Ergò per hoc non receditur ab illo errore, quo, secluso peccato, nulla vera gratia in natura innocente recognoscitur. Secundum patet, quia in illa 9. propositione dicitur, in sacra Scriptura non vocari gratiam, *nisi ea munera, quæ per Iesum malè merentibus, & indignis conferuntur.* Quod falsum omnino est, & multorum errorum fundamentum.

Errorum fundamentum.

Nam Scriptura vocat gratiam omne donum naturæ non debitum, & gratis, seu sine merito, vel non ex operibus datum. Alioqui & beati Angeli non ex Deo, sed à se haberent, quod essent sancti, & in illis locum non haberet quod Paulus ait, *Quis enim te discernit? quid habes, quod non accepisti?* atque ita possent non in Domino, sed in se gloriari, quasi non acceperint, quod omnino falsum est, vt egregiè docet Aug. lib. 12. de Ciuit. ca. 9. eademque absurda cum proportione in primo homine, si perseuerare voluisset, sequuntur. Ex illo etiam fundamento euertitur totus ordo supernaturalium donorum gratiæ, quia ratio gratiæ nec requirit talia dona, nec per se illis conuenit, sed solum ob indignitatem contrariam (vt sic dicam) id est, ex culpa contractam, & in suscipiente tale beneficium inuentam. Atque hinc ortæ sunt assertiones 22. & 24. in quibus dicitur dona integritatis naturæ non fuisse supernaturalia, sed naturæ debita, & 25. in qua tanquam absurda reijcitur sententia catholica docens, primum hominem fuisse exaltatum donis supernaturalibus gratiæ. Et hanc sententiam repetit in 27. & per plura capita sui libri, vt in ea dicitur. Ac denique 78. & 79. in quibus dicit, non potuisse hominem creari sine iustitia naturali, ac subinde immortalitatem illius status non fuisse gratuitum beneficium, sed naturalem conditionem. De quibus magna ex parte in tertio prolegomeno dictum est; & de cæteris in discursu operis suis in locis dicemus.

In posteriori ordine ponimus omnes illas propositiones, in quibus affirmat, vel non posse fieri obedientiam legis sine charitate, vel non posse aliquod bonum opus fieri in statu infidelitatis, aut peccati, aut sine auxilio gratiæ; aut liberum arbitrium hominis lapsi non, nisi ad peccandum, valere, cuiusmodi sunt propositiones 17. 26. 28. & sequentes ferè vsque ad 40. & 65. cum aliquibus sequentibus. Oportet autem circa 26. notare, aliquod mendum irrepsisse videri in verbis eius, sic enim habet. *Et ad Pelagianismum reijcienda est illa sententia: omnia opera infidelium sunt peccata, & Philosophorum virtutes sunt vitia.* Non est enim verisimile, ita fuisse à Baio scriptum, aut probatum. Primò quia illæ duæ sententiæ non sunt Pelagianæ, nec commendant liberum arbitrium, sed potius deprimunt, nec repugnant gratiæ, sed eius necessitatem exaggerant. Quapropter sunt potius Pelagiano errori extremè contrariæ, & ideo summa contentione impugnabantur à Pelagianis contendentibus, infideles per liberum arbitrium perficere multa bona opera sine vllo peccato, & acquirere veritutes, vt constat de Iuliano apud Augustinum lib. 4. contra ipsum cap. 3. & sæpè alias. Neque verisimile est, aut hoc ignorasse Baium, aut contra Augustinum sine fundamento pronuntiare voluisse. Secundo quia Baius non intendit damnare, sed potius probare illas sententias, vt ex 17. 23. 28. 29. & alijs multis similibus patet; ergo nõ potuit asserere, esse ad Pelagianismum reijciendas, alias saltem hoc titulo illas damnaret. Et ita poti⁹ ipsum Baium damnari à Pontifice, quod diceret, opera infidelium esse peccata, dixit Vazquez 1. 2. disput. 191. cap. 2. Vnde suspicor, in illa propositione hypothetica deesse negationem aliquam, seu verbum negandi, sententiamque Baij fuisse, quam de Sectarijs huius temporis refert Bellarminus libr. 5. de Gratia, & liber. arbit. capit. 9. Pelagianum esse negare omnium infidelium opera esse peccata. Et ita consonat huic propositioni quod idem Baius ait in 23. *Cum Pelagio sentire qui textum Apostoli Rom. 2. gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus.* Quasi dicat, Pelagianum esse affirmare, infidelem naturaliter facere ea, quæ sunt legis naturæ, quia hæc non fiunt, nisi per bona, vt ipse sentit in propositione 54. & alijs. Ergo in propositione 23. sensit, ad Pelagianismum pertinere negare omnia infidelium opera esse peccata. Ergo non potuit dicere, ad Pelagianismum pertinere id affirmare. Denique hac ratione illa propositio inter damnatas ponitur, vt suo loco in sequentibus dicemus.

8. *Dubium circa censuram.*

Præterea circa censuram Pontificiam aduertẽdum est, valde generalem esse; ideoque ambiguum esse, quomodo ad singulas assertiones sit applicanda. Sex enim membra censura continet, nam dictas assertiones dicit esse *hæreticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas, & in pias aures offensiones immittentes,* additurque *respectiuè,* quia non omnes partes censuræ in singulas assertiones cadunt, sed cùm proportione, & proportionata distributione. Quomodo ergò cõstabit, quali censura vnaquæque assertio digna sit? Nam si vniuscuiusque arbitrio hoc committitur, videtur multum minui huius decreti, & censuræ authoritas. Nihilominus dicendum est, Apostolicam sedem non tam fuisse solicitam de illa particulari applicatione censuræ quoad speciem, vel gradum eius, quam de exterminanda, & abolenda tota illa doctrina, sicut statim fecit, illam damnando, & in posterum interdicẽdo. Ad hunc autem finem sufficiens fuit illa generalis censura, licet plura membra contineat, quia quælibet nota illarum sufficit, vt doctrina ipsa circumscribatur, etiam si propria nota, & censura vniuscuiusque propo-

propositionis per regulas Theologiæ ad singulas applicanda, Doctoribus Theologię permittatur. Neque est nouus hic modus damnandi prauam aliquam doctrinam, quæ plures continet. Nam simili modo damnauit Leo X. articulos Lutheri in sua Bulla, & Concilium Constan. articulos Ioannis VViclef, & Ioannis Hus, sess. 8. & 15.

9. *Alterum dubium perspicue proponitur.* Sed inquiret aliquis, vtrum omnes propositiones, quæ in hac Bulla notantur, censeri debeant notatæ aliqua parte huius censuræ, saltem mitiori, seu minima, vel liceat aliquas ex illis excipere, & tanquam probabiles, vel etiam probabiliores defendere? Ratio dubitandi est, quia nonnullæ ex illis propositionibus sunt multorum Theologorum grauium, & antiquorum; non est autem verisimile, Pontifices graues & receptas opiniones Theologorum tam seuera inuoluere censura: & ideo nonnullæ ex illis propositionibus etiam nunc defenduntur à modernis grauibus Theologis. Exempla sunt primo in propositione 23. quæ habet, cum Pelagio sentire qui locum Pauli ad Romanos 2. intelligunt de gentibus nondum ad fidem conuersis. Quod si hæc propositio damnatur à Pontifice, consequenter approbatur illa expositio, & reprobatur contraria, quæ est Augustini in multis locis. Secundo in 28. dicitur, *liberum arbitrium sine gratia Dei, non, nisi ad peccandum, valet.* Hæc autem non videtur potuisse in illa damnatione includi, cum similis habeatur in canon. 22. Concilij Arausicani, qui videtur desumptus ex Augustino tract. 5. in Ioannem in principio, & ex Prolegom. librorum de Doctrina Christiana, & similem habet Prosper in lib. sentent. in 121. & 323. Tertium exemplum est de hac sententia, *liberum arbitrium non valet ad aliquod peccatum vitandum*, quæ habetur proposi. vigesima nona. Quartum est de illa, Homo potest resistere alicui tentationi sine gratiæ diuinæ adiutorio, quæ habetur in 30. Quintum sit de illa, nullum bonum morale, seu naturale potest fieri per vires naturæ sine gratia, quæ habetur ex propositione 30. 35. 36. 37. & 61. nam hæ omnes propositiones probabiliter defenduntur à grauibus Theologis, & non est verisimile fuisse sub censura comprehensas. Sextum exemplum esse potest de illa opinione, quod Beata Virgo contraxerit peccatum originale ex Adam. quam habet hic author propositione 69. & est ab Ecclesia permissa, eiusque censura prohibita.

10. *Dubij 2. resolutio.* Nihilominus contrarium suadent & verba Pontificis, & grauis ratio. Nam inprimis Pontifex his verbis absolutis, & illimitatis profert censuram: *Quas quidem sententias, &c.* Quæ verba ita indistinctè prolata omnes assertiones comprehendunt sine vlla exceptione. Aliàs magnam occasionē errandi nobis præberēt. Accedit, quod Pontifex ipse excludit exceptionem, & responsum ad contraria exempla indicat, dum ait, *Quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent: in rigore tamen, & proprio verborum sensu ab authoribus intento*, tales, vel tales, &c. *Ab assertere intento.* Ergo nullam illarum prout ibi continetur, & in proprio, & rigoroso sensu permittit excipere. Vnde subiungit distributionem, *Quæcunque super his verbo, aut scripto emissa damnamus.* Ratio etiam hoc suadet, quia iniustum fuisset in tanta multitudine sententiarum aliquam veram, vel probabilem, aut nulla censura dignam inuoluere: sicut enim bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu, ita iniusta esset, & falsa damnatio, si vel in vna propositione ex damnatis locum habere non posset, quia quoad illam vniuersalis damnatio falsa esset, & iniqua. Præsertim quia propositiones illæ ex libris integris authoris excerptæ sunt; cur ergo aliqua illarum excerpta fuisset, & alijs annumerata, nisi censura digna fuisset? Denique aliàs inefficax, & fere inutilis redditur sententia Sedis Apostolicæ, eiusque authoritas in omnibus eneruatur, quia vnicuique licebit, quam velit excipere eo prætextu, quod à grauibus Theologis defenditur: cum tamen Pontifex non tantum de illis omnibus, sed etiam de similibus posthac quoquo pacto loquendi, aut scribendi vel disputandi (vtique defensionis causa) facultatem omnibus interdicat.

Non omittam autem aduertere, in Præfatione quadam ad hanc Bullam à quodam Theologo adnotatum esse, nonnullas ex dictis propositionibus Baij à posterioribus Theologis ad sensus à Baio nō intentos iniquissime retorqueri. Quia cum libros Baij, ex quibus fragmenta illa propositionum decerpta sunt, eis legere non licuerit, non potuerunt ex totius doctrinæ tenore, ac ductu, & ex præcedentium, acconsequentium serie verum Baij, & Pontificum sensum assequi. Atque ita sola coniectura ducti Baium in nonnullis opinionibus, de quibus nec vno quidem loco potest esse suspectus, fuisse iudicarunt. Vnde factum consequenter esse necesse est, vt multas propositiones, seu opiniones aut veras, aut saltem multum probabiles à Pontificibus damnatas esse iudicauerint, quod nimis absurdum, ac incredibile est, imo impossibile. Hactenus author illius præfationis. 11. *Theologus quidam de quibusdam interpretantibus Bullā.*

Hæc vero adnotatio ad introducendas, vel tuendas quasdam opiniones circa necessitatem gratiæ, & vires liberi arbitrij, & circa naturalem Dei amorem, ac res similes viam parat, de quibus postea dicturi sumus, an per hanc Bullam aliquid eis derogatum sit. Nunc vero præmonendum lectorem putauimus, vt à legitima huius decretalis censuræ interpretatione non aberret. Nam revera adnotatio illa, seu præuia cautio, nec verbis, nec fini, aut grauitati huius Bullæ consentanea videtur. Quia inprimis Pontifices apertè, & sine distinctione declarant, illas sententias *in rigore, & proprio verborum sensu ab assertoribus intento* tali censura dignas esse. Quæ verba, si attentè spectentur, duo continent, vnum est, assertiones illas in proprio verborum sensu esse tali censura dignas; aliud est, illum sensum fuisse ab assertoribus intentū: hic enim est simplex, & proprius illorum verborum sensus, & quicunque alius excogitetur, fructum huius definitionis euacuat. Quoniam alias vnicuique liberum erit, proprium sensum, tanquam ab authore intentum illis verbis affingere, & illi accommodare iudicium Pontificis, vt propriam opinionem verbis magis consentaneam ab illa censura liberet: & ita declaratio illa Pontificia inutilis fiet, quia nō ad certam doctrinam confirmandam, sed ad excitandas verborum contentiones deseruiet. Quod quidē ita esse, ratio sequens magis declarabit. Nam si sensus omnium illarum sententiarum ab assertore intentus non posset ex verbis ipsis à Pontificibus relatis satis colligi sine operum eiusdem assertoris integra lectione, & antecedentium, ac consequentium noua collatione, cōsequenter ēt ipsa Pontificia decisio sine eadem diligētia certo colligi non posset, quia nesciremus, quo sensu illas sententias damnauerit: at vero lectio illorum librorū nobis est prohibita, vt ex eodem Breui in quo talia scripta damnātur, cōstat: ergo interclusa est nobis via, & ratio assequendi proprium sensum ab allo assertore intentum, & à Pontificibus damnatum, & sic non possemus ex illa Bulla firmū argumentum cōtra aliquam opinionem sumere, etiamsi in illis assertionibus, & proprio earū sensu contineri videatur. Cōsequens est absurdum, vt pote scopo, & grauitati tanti decreti repugnans. Atque etiam est contra morem posteriorum authorum, qui ad confirmandas nō solum catholicas, sed etiam veriores theologicas opiniones authoritate illius Bullæ vtuntur, vt videre licet in Cardinali Bellarm. libr. 5. de Iustific. c. 12. & 1. 4. P. Azor tom. 1. lib. 4. c. 29. in fine, P. Vazq. 1. 2. q. 191. c. 2. vbi reprobans sententiam asserentem in infidelibus esse posse aliqua bona opera, addit, & ꝙ caput est; opposita sententia videtur esse damnata in Bulla edita à Pio V. & Gregor. XIII. Similia habet disp. 216. c. 1. & qu. 113. ad artic. 7. Diui Thomæ, Lorca in 1. 2. tom. 2. sect. vlt. disp. 3 memb. 4. & disp. 6. 12. *Præmonitiō ratio ē subdata.*

Ex his

13. *Generalis doctrina in censuris interpretandis.*

Ex his ergo concludo, propositiones has in proprio sensu, quem verba ipsarum præ se ferunt, damnatas esse, illumque sensum non aliunde, quam ex verborum proprietate regulariter sumendum esse. Dico autem *regulariter*, quia si verba sint ambigua, vel duplicem sensum proprium admittant, tunc necessarium est alijs vti indicijs ad definiẽdum sensum, in quo damnata est propositio. Duo autem indicia videntur esse præcipua, vnum est, si verba in vna significatione referant sensum non discrepantem à doctrina Ecclesiæ, & Theologorum, in alio vero nouam, & inusitatam doctrinam cõtineant, tunc enim manifestum est, damnatam esse propositionem, prout continet peregrinam, & inusitatam in Ecclesia doctrinam, non vero in altero sensu à Catholicis recepto. Alterum indicium est, si vnus sensus cohæreat cum alijs assertionibus in eadem Bulla damnatis, nõ vero alter, tunc enim clarum etiam est, propositionem in priori sensu assertam fuisse, ac proinde in eodem damnari. Et hanc coniecturam maxime spectandam, & præ oculis habendam moneo. Existimo enim tanta consideratione, & æquitate assertiones has ex libris illius Doctoris decerptas fuisse, vt si non tantum singulæ sed omnes etiam simul spectentur, facile possit intelligi sensus, in quo ab authore insertæ fuerunt. Neque sic decerptas, & à contextura librorum auulsas, alium referre sensum, præter illum, qui fuerit ab authore intentus, quique etiam collatione facta ad antecedentia, & consequentia in ipsis operibus recto iudicio colligi posset. Alioqui non fuisset æqua censura ad assertorem relata, & ad opera eius, si assertiones damnandæ tali modo, verbisq; ita præcisis formarentur, & alium sensum præ se referrent, quam in contextu ipso operis, vel sermonis continerent. Quod est incredibile, & ab Ecclesiæ vsu & syncero iudicio alienum. Magnumque huius veritatis argumentum est, quod neque ipse Michael Baius de tali damnatione conquestus est, quod propositiones ita essent ex suis libris decerptæ, vt in verborum proprietate, & solitariè sumptæ alium sensum redderent, quàm in libri contextura ipse intendisset, neque specialem illis declarationem adhibuit, sed vt catholicus, & obedientiæ filius sententiam mutauit. Ita ergo de his assertionibus iudicandum censeo, estque generalis doctrina seruandam in similibus censuris interpretandis, vt in damnatione articulorum Ioannis VVicleph, Ioannis Hus, Lutheri, & similibus: nam & ratio facta æque in his omnibus procedit, & ex dictis exemplis ea, quæ in præsenti diximus, non parum confirmantur.

14. *Oppositis exemplis satisfit.*

Ad exempla ergo in principio obiecta generatim respondemus, propter illa fortasse dixisse Pontificem, nonnullas ex illis propositionibus aliquo pacto sustineri potuisse, vtique per se sumptas: nihilominus tamen de illis etiam intelligendum est, in rigore verborum, & in sensu ab authore intento sub eadem comprehendi censura. Quis autem sit hic sensus in singulis, & in quo alio possent aliquæ à censura excusari in discursu materiæ per occasionem tractandum erit. Nunc vero generatim dici potest, has propositiones, quæ non apparent ita damnabiles propter nudam doctrinam; propter acerbitatem, & audaciam, qua Baius suas opiniones adstruebat, & contrarias notabat, reiectas esse à Pontifice, saltem vt scandalosas, quia illa Baij immodica exaggeratio scandalum generabat. Quæ regula recte quidem ad primum exemplum accommodatur. Merito enim tanquam temeraria & scandalum pariens damnatur propositio dicens, Pelagianam esse expositionem testimonij Pauli de gentibus nondum conuersis ad fidem, cum à Patribus, & expositoribus catholicis, vel probetur, vel non damnetur. Licet alijs etiam modis locus ille exponatur. Item quia Baius non damnabat expositionem, nisi quia Pelagianum esse putabat, dicere, gentiles ethnicos posse aliquid boni naturalis facere, quod esset, *naturaliter ea, quæ legis sunt, facere*, saltem ex parte, seu aliqua lege, & in aliquo actu eius: temerarium autem erat, & scandalosum, sentẽtiam illam Pelagianam existimare, & ideo saltem quoad hanc notam, & acerbitatem à Pontifice damnatur. Hæc vero regula solum potest accõmodari illis propositionibus, quæ cum simili audacia, & acerba nota proferuntur, non vero alijs, quæ simpliciter asseruntur, vt sunt fere in alijs exemplis. Immo neque illa regula ad omnes propositiones similes, & hypotheticas extendenda est, sed consideranda est etiam doctrina; nam sæpe etiam in illam cadet censura. Vt. v. g. in 18. propositione dicitur, *sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, vt homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum.* Quæ quidem propositio non solum damnabilis fuit propter exaggerationem insolentissimam, sed etiam propter doctrinam, quanuis simpliciter proferretur.

Vnde ad exemplum secundunm fateor, illam propositionem simpliciter prolatam comprehendi sub hac censura, & nego esse eandem in Concilio Arausic. cuius rei expositionem remitto in librum sequentem. Idemque respondeo ad tertium exemplum. Ad quartum vero dici potest, in illa propositione plures partes contineri, & necessarium non esse, vt propter omnes damnetur, præsertim quia illa propositio ex hypotheticis est, & cum intolerabili temeritate incipit. *Non solum hi fures sunt, & latrones, &c.* Sed de hac propositione, quæ ad victoriam tentationũ pertinet, in sequenti libro disputaturi sumus, vbi plura de hoc exemplo dicemus. In quem locum etiam quintum exemplum remittimus, non enim desunt, qui propositionem illam simpliciter, vt in rigore verborum sonat, à Pontifice fuisse reiectam putent. 15.

Conc. Arausic. sic testimonio cum nullius solatio applicatur.

Ad vltimum exemplum dico, propositionem illam non damnari propter nudam assertionem de conceptione B. Virginis in originali peccato, sed propter generalem modum asserendi, omnes afflictiones, quas in hac vita B. Virgo passa est, fuisse vltiones peccati actualis, vel originalis: in hoc æquiparando Virginem cæteris sanctis. In hac enim assertione simul cum præcedenti 68. inprimis temere dictum est, omnes afflictiones iustorum, & martyrum, & ipsius etiam Iob fuisse vltiones peccatorum suorum, quia non solum sine fundamento asseritur, sed etiam scripturis repugnat. Nam licet peccatum originale fuerit aliquo modo origo, & causa omnium pœnalitatum huius vitæ, quatenus constituit hominem in statu passibili, non tamen omnes afflictiones huius vitæ sunt propriæ pœnæ illius peccati, præsertim postquam iustis remissum est. Neque etiam sunt pœnæ actualium peccatorum: nam multæ afflictiones ordinantur à Deo, vel permittuntur speciali prouidentia, non propter peccata commissa, sed vel ad probationem patientiæ, sicut Tobiæ dictum est ab Angelo, & à fortiori contigit in Iob, vt propter gloriam Dei, vt de cœco dixit Christus Ioan. 9. vbi (vt Augustinus, & Chrysostom. aduertunt) discipulos instruit, non omnes calamitates corporum esse pœnas peccatorum, quod etiam docuit Hieron. epist. 33. ad Castrut. & contrarium putare, stolidum esse, ait Ambr. epist. 45. lib. 5. Deinde multo magis damnabile est, hoc attribuere Beatissimæ Virgini, &, quod grauius est, sub disiunctione de illa dicere *propter peccatum actuale, vel originale*, quasi in dubium reuocando, an peccatum actuale commiserit. Merito ergo illa propositio, vt iacet, damnata est, etiamsi simpliciter affirmare, B. Virginem, originale peccatum contraxisse, damnabile non sit. Et hoc est attente in nonnullis alijs propositionibus considerandum, quæ plures partes inuoluunt, nam licet vna pars præcise sumpta forsan non esset digna censura, prout ibi asseritur, & alijs coniungitur, damnabilem propositionem constituit. 16.

Ad vltimũ solutio. V. numq; tenens notandum.

)?(

CAPVT

CAPVT III.

De Concilio Diospolitano in Palæstina contra Pelagium pro gratia Dei congregato, eiusq; Actis, & authoritate.

1. POst authoritatem Pontificum dicendum sequitur de Conciliis, quæ doctrinam de gratia, & libero arbitrio contra hæreticos nobis tradiderunt. Et in primis occurrit Palæstina synodus, quam Diospolitanam vocat Hieron. epist. 79. ad Alypium, & August. à Diospoli ciuitate Palestinę, in qua fuit congregata, ut notat Baron. an. 415. n. 19. eiusdemque sæpiùs meminit August. vocatque Episcopalia gesta in Syria Palæstinæ celebrata lib. 2. Retract. cap. 47. Sumim⁹ autem ab illa initiū, tum quia prima omnium de persona Pelagij iudicium tulit, licèt ante illā alia fuerit in Cœlestium Carthagine congregata, vt capite sequenti videbimus: Tum etiam, quia hujus Concilij Acta in tomis Conciliorum non habentur, & ideò curandum nobis est ex varijs scriptoribus, & præsertim ex Augustino illa colligere, quia ad meliùs intelligendos errores Pelagij, & veram doctrinam, quam Patres illius Concilij confirmarunt, operæpretium erit. Cum ergo Pelagius, vt c. 13. vidimus in Oriente hæresim suā seminare incepisset, à fratribus catholicis, qui in eius doctrina scandalum patiebantur, ad Episcopos delatus est: & hac occasione congregata est in Syria Palæstinæ hæc synodus, cui interfuerunt quatuordecim Episcopi, quorum nomina recenset Augustinus lib. 1. contra Iulian. cap. 5.

2. Addit P. Gabriel Vazquez 1. p. tom. 1. disp. 191. cap. 9. & 1. 2. in Præfatiuncula ad Acta illius Concilij, illi synodo interfuisse Paulum Orosium, *vt ipse* (inquit) *testatur in Apologia de libero arbitrio.* Mirum est autem, quod Augustinus nunquam hoc insinuauerit, cum ad causam multùm referret. Imò in dicto cap. 47. Retract. notat, catholicos fratres, qui libellum contra Pelagium dederant, Concilio non adfuisse, quia ad eius diem occurrere non potuerunt. Quod aliis etiam multis locis notat, ut excuset Episcopos illius Concilij de absolutione Pelagij, quod maximè declarauit in lib. de Gestis Pelagij, quem in fine hujus Prolegomeni editum dabimus, ibi enim in capite 1. hæc habet verba. *Sed hoc Episcopi Græci homines, & ea verba per interpretem audientes discutere non curarunt, hoc tantum intuentes, quid ille, qui interrogabatur, sensisse se diceret.* Et iterum infra. *Quod indiscussum iudices reliquerunt Latini sermonis ignari, & eius, qui causam dicebat, confeßione contenti. Præsertim vbi ex aduerso nullus adstat, qui verba libri eius exponendo, aperire interpretem cogeret, atque vnde fratres non frustra mouerentur, ostenderet.* Sentit ergo aperte Augustinus in illo Concilio nullum latinum hominem catholicum, & eruditum, gratiæque defensorem, vel Pelagij impugnatorem adfuisse. Quod verum non esset, nec coniectura Augustini momentum vllum haberet, si Paulus Orosius illi synodo interfuisset, cum & Latinus esset, ac Hispanus, & non solum catholicus, & doctißimus, sed etiam Hieronymi, & Augustini studiosißimus discipulus, & Pelagij insectator acerrimus; ergo, illo præsente, vix possent illi Episcopi Orientales aliquam de absolutione Pelagij excusationem habere. Vnde Baronius Anno 416. numero quarto, licet dicat, Orosium eo tempore fuisse in Palæstina, & vidisse celebratam synodum Diospolitanam, non tamen dicit, illi interfuisse, sed potius significat, illo mense Decembri, in quo synodus agebatur, illum fuisse cum Hieronymo, ad quem missus ab Augustino fuerat, & ibi sciuisse, quid actum esset in Concilio, hæc enim verba sunt Baronij, *Orosius profectus in Palæstinam ad sanctum Hieronymum, cum ibi esset, & mense Decembris celebratam viderit synodum Diospolitanam, in qua sciisset, Pelagium, cum decepisset innolucro verborum Episcopos, ab eisdem fuisse absolutum, & in communionem acceptum, ipse not ipso anno, &c.* Denique non videntur necessariæ coniecturæ, nam ipse Augustinus dicto libro de Gestis Pelagij capite decimo tertio, aliàs decimo sexto, sic inquit: *Quid dixit Episcopus Ioannes de absentibus fratribus nostris, siue Episcopis Herotho, & Lazaro, siue de presbytero Orosio, siue de alijs, &c.* Vbi apertè inter eos, qui ab illo Concilio absentes fuerant, Orosium numerat.

Orosius Concilio abfuit Palæstino.

3. Quocirca cum idem Orosius in Dialog. de Liber. arbit. in principio refert, se in conuentu Episcoporum Palæstinæ, præcipiente Ioanne, consedisse, & ab eis rogatum fuisse, vt siquid super hæresi Pelagij, & Cœlestij in Africa gestum esse cognosceret, fideliter, ac simpliciter indicaret, &cæt. profectò non loquitur de Concilio Diospolitano, sed de alio conuentu facto, non Diospoli, sed Hierosolymis, vt ipsemet Orosius his verbis declarat, *Latebam in Bethleem traditus à Patre Augustino, vt timorem Domini discerem sedens ad pedes Hieronymi, inde Hierusalem vobis accersentibus vocatus aduení, dehinc in conuentum vestrum, &c.* Et statim exposuisse dicit in illo conuentu, quid Concilium Carthaginense (vtique primum) egisset contra Cœlestium, quidque Augustinus contra Pelagium scripsisset. Et nihilominus subiungit (quia hæc absente Pelagio agebantur) Ioannem Episcopum, vt Pelagius intromitteretur, petijsse, & illum intromissum in consessu Presbyterorum sedere præcepisse. Deinde solum refert, ibi tractatum esse cum Pelagio de vna assertione, scilicet, quod doceret, *hominem posse esse sine peccato, & mandata Dei facile custodire, si velit.* Quam propositionem Pelagius, se asseruisse fatebatur, & Ioannes pro illo quodammodo causam agebat, eum excusans, quod dicebat, posse hominem esse sine peccato, non sine adiutorio Dei. Cumque Orosius, & alij non acquiescerent, tandem omnes conuenerunt, *vt ad Beatum Innocentium Papam Romanum fratres, & epistolæ mitterentur, vniuersi quod ille decerneret sequuturi, & vt Pelagius imposito sibi eatenus silentio conticesceret, & vt nostri* (id est, ipse Orosius cum socijs) *ab insultatione confusi, conuictique Ioanni temperarent,* & ita fuit conuentus dissolutus. Quæ Acta longe diuersa sunt à gestis Diospolitanæ synodi, vt paulò post videbimus: nam ibi multo plura à Pelagio asserta tractata sunt, & non est negotium ad Innocentium remissum, sed ab ipso Concilio expeditum.

Verba Orosij explicantur.

4. Accedit, quod in eo conuentu, cui adfuit Orosius præsidebat Ioannes Episcopus, quantum ex narratione eiusdem Orosij colligi potest, in synodo autem Diospolitana videtur potius præsedisse Eulogius, quem Augustinus supra bis primo loco numerat, & in secundo Ioannem. Quod etiam sentit Baronius dicto Anno 415. numero 19. Eulogium illum fuisse Episcopum Cæsariensis Ecclesiæ, totius prouinciæ Palæstinæ Metropolitanum, & secundum ordine fuisse Ioannem Episcopum Hierosolymitanum. Imo etiam suspicor, conuentum illum Hierosolymitanum non fuisse prouinciale Concilium, sed vel diœcesanam synodum, vel priuatam congregationem, seu consultationem factam à Ioanne cum aliquibus presbyteris Hierosolymitanis, conuocato simul Orosio, & fortasse aliquibus presbyteris catholicis, qui semper causam damnationis contra Pelagium vrgebant. Cuius rei coniectura inprimis est, quia Orosius nullius alterius Episcopi, præterquam Ioannis mentionem facit, & in singulari numerat Episcopum, cum rationem reddit, cur Pelagius permissus sit conuentum ingredi, *quod præsens,* ait, *ab Episcopo rectius crederetur confutandus.* Et quoties in plurali loquitur, tantum nominat sacerdotes, vt in principio, *Beatißimi sacerdotes,* vel presbyteros, vt infra, cum ait, *Episcopus Ioannes hominem laicum in consensu presbyterorum, reum hæreseos in medio catholicorum sedere præcepit.* Et infra. *Tunc idem Episcopus nobis omnibus ait.* Quæ omnia, & similia planè indicant, nullum alium ibi adfuisse

Diœcesana synodus fuit ea, cui adfuit Orosius.

fuisse Episcopum, ac proinde illum fuisse priuatum conuentum clericorum cum Episcopo suo, vel ad summum diœcesanam synodum. Cuius rei magnum etiam indicium est, quod illius conuentus nulla facta est mentio in historijs, cuius rei non potest esse alia ratio, nisi quia non fuit Concilium Episcoporum.

5. *Conuentus clericorum, quando factus, vbi Orosius interfuit.* Quando vero, vel qua occasione congregatus fuerit ille conuentus, incertum est. Videri autem potest factus post Diospolitanam synodum in maiorem Pelagij satisfactionem. Nam ille Ioannes Hierosolymitanus multum diligebat Pelagium, eique fauebat, vt ex Actis ab Orosio narratis manifestè colligitur, & indicat Augustinus epistola 252. ad eundem Ioannem, dicens illi: *Pelagium, quem audio, quod multum diligis, hanc illi, suggero, exhibeas dilectionem, vt homines, qui eum nouerunt, & diligenter audierunt, non ab eo tuam sanctitatem existiment falli.* Et iterum infra. *Si diligitis Pelagium, diligat vos etiam ipse, imo magis seipsum, & non vos fallat.* Cum ergo hæc esset communis opinio, & fama de Ioanne, qui magnæ erat authoritatis; credibile profectò est, eius etiam fauori attributam esse absolutionem Pelagio concessam in Diospolitana synodo, & ob eandem causam fratres illos, qui contra Pelagium libellum dederant, & synodo interesse non potuerant, post dissolutam synodum coram Ioanne iterum, atque iterum contra Pelagium instasse, & hac occasione adfuisse tunc Hierosolymis Pelagium, & vocatum fuisse à Ioanne Orosium, & nouam de tanto negotio consultationem fecisse. Ac denique inde etiam videtur factum, vt cum inter se conuenire non possent Episcopus, & presbyteri, non ad Episcoporum synodum, cum iam facta esset, sed immediate ad Sedem Apostolicam negotium remiserint. Quæ sanè coniectura, priusquam attentè legissem Augustinum in dicto libro de Gestis Pelagij, valde arridebat. At postea in dicto libro hæc verba animaduerti. *Merito, quod Gesta indicant, etiam hoc vsus est testimonio sanctus Ioannes Hierosolymitanæ Antistes Ecclesiæ, sicut interrogatus, quæ apud illum ante iudicium gesta fuerint à Coepiscopis nostris, qui simul in illo iudicio præsidebant, ipse narrauit.* Vbi aperte dicit, *ante iudicium* Diospolitanum aliqua fuisse gesta circa causam Pelagij apud Ioannem, nimirum in aliquo priuato consessu clericorum coram Episcopo Ioanne, quem fuisse eundem, quem Orosius commemorat, verisimile est. An verò duo fuerint, vnus ante, & alius post Concilium Diospolitanum? incertum est. In aliquo autem huiusmodi adfuisse Orosium, & non in dicto Concilio, satis certum videtur.

6. *Palæstina Synodus fictiones Pelagij non cognouit.* In illa ergo Palæstina Synodo causa Pelagij acta est coram solis Orientalibus Episcopis sine præsentia alicuius Presbyteri catholici, & Latini, qui & verba Pelagij syncere interpretari, & simulationes eius detegere posset. Et inde factum est, vt illius Synodi Patres, licet de gratia bene sentirent, & in fidei doctrina nihil errauerint, nihilominus in facto pertinente ad personam Pelagij, & ad crimen hæresis illius, ab illo decepti fuerint, & ideo absoluerint, quem si probe cognoscerent, condemnare debuissent. Et ita defendit Acta illius Synodi Augustinus in multis libris contra Pelagium, præsertim libro 1. de Gratia Christi capite 3. & sequentibus, & dicto libr. 2. de Peccat. orig. capit. 8. 9. 11. & 14. & epistol. 105. 106. & 107. & Prosper contr. Collat. capit. 10. vbi per ironiam dicit, *Errauerunt Orientales Episcopi, in quorum iudicio Pelagius eos, qui dicunt, gratiam Dei secundum merita nostra dari, vt catholicus posset videri, anathematizare compulsus est.* Et in carmine de ingratis cap. 2. ait, post Sedem Romanam Episcopos Orientis coegisse Pelagium: *Commentum damnare suum, nisi corpore Christi abiungi, & sancto mallet grege dissociari,* & cætera, quæ prosequitur. Et in eodem sensu loquutus est Hieronymus dicta epistola 79. cum dicit de Pelagio, *Quidquid in illa miserabili Synodo Diospolitana dixisse se denegat, in hac aperte confitetur.* Miserabilem enim vocat, non quia in fide errauerit, sed quia per errorem facti absoluendo Pelagium, in sinistram aliquam suspicionem venire potuit. Hæc autem omnia melius ex Actis eiusdem Concilij constabunt, si illa habuerimus, & ideo sicut Augustinus multo tempore illa desiderauit, & petiuit, vt constat ex dicta epistola 252. & ex libro, quem postea illis edidit: ita etiam nostra ætate aliqui diligentes, & eruditi viri illa inquisierunt, & ediderunt. Nam P. Vazq. in fine suæ 1. 2. illa typis mandari fecit, quæ dicit habuisse ex codice antiquo monasterij montis Casini ab Antonio Aquinate viro Theologo, & illustri. Eadem verò omninò sunt, quæ refert Cardinalis Baronius in dicto Ann. 415. n. 21. & sequentibus, dicitque se ea inuenisse in collectione Cresconij recitata post epistolam Aurelij Episcopi Carthaginensis ad Episcopos prouinciæ Bizacenæ. Quæ hic referre ad legentium vtilitatem, & commoditatem visum est.

Incipiunt capitula excepta ex Gestis habitis contra Pelagium hæreticum, & alia de libellis eius quæ in Palæstina Synodo sibi obiecta damnare compulsus est. *Acta Conc. Palæstin.*

Quod ad Hierusalem volentem colligere filios suos, Dominus clamat: Hoc nos clamamus aduersus eos, qui filios volentes Ecclesiæ colligi, nolunt: nec saltem post iudicium, quod de ipso Pelagio factum est, collegerunt: de quo damnatus exisset, nisi obiecta contra Dei gratiam dicta, quæ obscurare non potuit, ipse damnasset. Præter illa enim, quæ quoquo modo potuit, ausus est qualicunque ratione defendere: obiecta sunt quædam, quæ nisi remota omni tergiuersatione anathematizaret, ipse anathema sit factus.

Primo obiectum est enim, cum diceret Adam mortalem factum; qui siue peccasset, siue non, mortuus esset.

Secundo, quod peccatum ipsius ipsum solum læserit, & non genus humanum.

Tertio, quod infantes nuper nati, in illo statu sint, in quo Adam fuit ante præuaricationem.

Quarto, & quod per mortem, vel præuaricationem Adæ non omne genus humanum moriatur: & quod non per resurrectionem Christi omne genus humanum resurgat.

Quinto, infantes etiamsi non baptizentur, vitam æternam habere possunt.

Sexto, & diuites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, nec eos habere posse regnum Dei.

Septimo, & gratiam Dei, atque adiutorium non ad singulos actus donari, sed de libero arbitrio esse, vel in lege, atque doctrina.

Octauo, & gratiam Dei secundum merita nostra dari.

Nono, & filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque omni peccato fuerint effecti.

Decimo, & non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet vnusquisque facere aliquid, vel non facere.

Vndecimo, & victoriam nostram non esse ex Dei adiutorio, sed ex libero arbitrio.

Duodecimo, & quod pœnitentibus venia non detur secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum merita, & laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia.

Hæc omnia Pelagius sic anathematizauit (quod satis Gesta ipsa testantur) vt nihil ad ea quoquo modo defendenda disputationis attulerit. Vnde fit consequens, vt quisquis sequitur Episcopalis authoritatem iudicij, & in ipsius Pelagij confessione tenere debeat, quæ tenuit Catholica Ecclesia.

Postea subiunguntur ea, quæ Synodus circa præcitatos errores statuit, quæque Pelagium confiteri, & priores errores detestari coegit, vt anathema effugeret.

Primo, quod Adam, nisi peccasset, non fuisset moriturus. *Statuta Palæstinæ Synodi.*

Secundo, quod peccatum eius non ipsum solum læserit, sed & genus humanum.

Tertio, quod infantes nuper nati non sint in illo statu, in quo Adam fuit ante præuaricationem.

Quarto

Quarto vt ad ipsos etiam pertineat, quod breuiter ait Apostolus: Per vnum hominem mors, & per hominem resurrectio mortuorum, & sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur. (1 Cor. 15.)

Quinto, quod infantes non baptizati non solum regnum cœlorum, verum etiam vitam æternam non habere possint.

Sexto, vt confiteatur, diuites baptizatos, etiamsi diuitijs suis non careant, & sint tales, quales ad Timotheum describit Apostolus, dicens, præcipe diuitibus huius mundi non superbè sapere neque sperare in incerto diuitiarū suarū, sed in Deo viuo, qui præstat nobis omnia abundanter ad fruendum: diuites sint in operibus bonis, facile tribuant, communicent, thesaurizent sibi fundamentum bonum in futurum, vt apprehendant vitam æternam, non eos regno Dei posse priuari. (1 Tim. 6.)

Septimo, vt fateatur, gratiam Dei, & adiutorium etiam ad singulos actus dari, eamque non dari secundum merita nostra.

Octauo, vt reuera sit gratia, id est gratis data per eius misericordiam, qui dixit: Misereor, cui misertus ero, & misericordiam præstabo, cui misertus fuero.

Nono, vt fateatur filios Dei vocari posse illos, qui quotidie dicunt; Dimitte nobis debita nostra quod vtique non veraciter dicerent si essent omnino absque peccato.

Decimo, vt fateatur esse liberum arbitrium, etiamsi diuino indigeat adiutorio.

Vndecimo, vt fateatur, quando contra tentationes, concupiscentiasque illicitas dimicamus, non ex propria voluntate, sed ex adiutorio Dei prouenire victoriam, non enim aliter verum est, quod Apostolus ait: Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. (Rom. 9.)

Duodecimo, vt fateatur, secundum gratiam, & misericordiam Dei veniam pœnitentibus dari, non secundum merita eorum: quemadmodum etiam ipse pœnitentiam donum Dei dixit Apostolus, vbi ait: Ne forte det illis Deus pœnitentiam. Hæc omnia simpliciter sine vllis fateatur ambagibus. (2 ad Tim. 2.)

Si quis contra authoritatem catholicam, & ipsius Pelagij expressa Ecclesiasticis gestis verba consentit, atque in illa, quæ his sunt contraria, veraciter credit, anathema esse tenendum est; nisi quæ illis contraria sunt fido corde teneantur, & aperta confessione promantur.

7. (Quædam illius consumma.) Hæc sunt, quæ tanquam acta illius Synodi referuntur. Sed si quis attente illa consideret, reuera non sunt propria Concilij Acta, sed excerpta quædam ex ipsis Gestis, vt ex inscriptione ipsa constat, quæ sic habet, *Incipiunt capitula quædam excerpta ex Gestis.* Deinde ex verbis illis, quæ in fine errorum Pelagij habentur, scilicet. *Hæc omnia Pelagius anathematizauit, quod satis constat ex Gestis.* Denique quia præter titulum omnia, quæ hic referuntur, fere ad literam desumpta sunt ex Augustino epistola 109. circa finem ab illis verbis, *Quod ad Hierusalem*, &c. vsque ad illa, *Et aperta confessione promantur.* Quæ breuius etiam recitauit libro secundo de Peccat. orig. capite vndecimo, præmittens in capite decimo, se id facere, *ne pigeat lectorem ad ipsa Gesta recurrere, vel si ea non habet, etiam cum labore perquirere.* Vnde non est dubium, quin alia fuerint propria gesta illius Concilij, quæ ad manus August. deuenerunt, quandoquidem ex ipsis hæc capitula decerpsit. Et illa sine dubio sunt, de quibus peculiarem librum scripsit Augustinus, vt ipse commemorat libro secundo Retract. capit. 47. dicens: *Cum in manus nostras eadem Gesta venissent, scripsi eis librum, ne illo velut absoluto, eademque quoque dogmata putarentur iudices approbasse, quæ ille, nisi damnasset, nullo modo ab eis, nisi damnatus exisset. Hic liber sic incipit: Posteaquam in manus nostras.* Hic vero liber Augustini hactenus in operibus eius non inuenitur: nuper autem in Bibliothecis magni Florentiæ Ducis, & Monasterij, seu Abbatiæ Sancti Bartholomæi Tesularum Canonicorum regularium Lateranensium, repertum esse scimus, eiusque integrum exemplar à quodam erudito viro, & omni fide digno accepimus. Qui liber eundem habet titulum, idemque initium, quod ab Augustino designatur, eiusque stylus, & dicendi ratio ita præ se fert ingenium, & linguam Augustini, vt nullum legenti dubium relinquat, quin ille idem sit, qui & ab August. citato loco, & à Posidio in indiculo operum Augustini inter ea numeratur. Et quoniam, quod ego sciam, hactenus typis mandatus non est, & ad controuersias, & disputationes huius materiæ esse potest vtilis; ideo in fine huius Prolegomeni tanquam appendicem illum ponemus, nunc verò vt Acta Concilij Palæstini, quæ inquirimus, sola & sine interruptione legantur, hîc ex eodem Augustini libro ea, omissis eiusdem Augustini notationibus, continuata serie referemus. (Vbi latebat B. Aug. liber)

Acta Synodi Diospolitanæ.

De libello, quem dederunt Sancti Patres, & Coepiscopi nostri Gallienus, & Lazarus, recitata sunt obiecta Pelagio.

¶ *Primum est, quod in libro suo quodam scribit, non posse esse sine peccato, nisi qui legis scientiam habuerit.* (Prima propositio Pelagio obiecta.)

Quo recitato synodus dixit, Tu hoc edidisti Pelagi? At ille respondit. Ego quidem dixi, sed non sicut illi intelligunt. Non dixi, non posse peccare, qui scientiam legis habuerit, sed adiuuari per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est, Legem in adiutorium dedit illis. (Responsio Pelagij.)

Hoc audito synodus dixit, Non sunt aliena ab Ecclesia quæ dicta sunt à Pelagio. (Definitio Synodi.)

2. *Adiecit Episcopalis synodus, & ait, legatur, & aliud capitulum; & lectum est in eodem libro suo. Potuisse omnes voluntate propria regi.*

Quo lecto, Pelagius respondit. Et hoc dixi propter liberum arbitrium, cui Deus adiutor est eligenti bona, homo verò peccans, ipse in culpa est quasi liberi arbitrij.

Quo audito, Episcopi dixerunt. Neque hoc alienum est ab Ecclesiastica doctrina.

3. *Item recitatum est, quod in libro suo Pelagius posuit, in die iudicij iniquis, & peccatoribus non esse parcendum: sed æternis eos ignibus exurendos.*

Respondit Pelagius, hoc secundum Euangelium se dixisse, vbi dicitur de peccatoribus, Isti ibunt in supplicium æternum; iusti autem in vitam æternam. Et addidit Pelagius: & si quis aliter credit, Origenista est.

Non potuit autem iudicibus Euangelica, & Dominica displicere sententia, & ideo dixerunt, non esse alienum ab Ecclesia, quod Pelagius dicebat. Eam sententiam intelligentes de peccatoribus in mortali peccato decedentibus, quorum pœnæ æternæ sunt, non temporales, vt volebat Origenes. Quid autem offenderit fratres in hac sententia Pelagij, in Augustino videri potest.

4. *Obiectum est & illud Pelagio, tanquam in suo libro scripserit, malum nec in cogitationem venire.*

Respondit autem, hoc non ita posuimus, sed dixi, deberé studere Christianum, ne male cogitet. Quod Episcopi approbauerunt.

5. *Recitatum est aliud, quod in suo libello scripsit. Regnum cœlorum etiam in veteri testamento promissum.*

Ad quod Pelagius, hoc & per scripturas probare possibile est, hæretici autem in iniuriam veteris testamenti hoc negant. Ego verò Scripturarum authoritatem sequutus dixi, quoniam in Propheta Daniele scriptum est, Et accipient Sancti regnum Altissimi.

Qua eius accepta responsione synodus dixit, Neque hoc alienum est à fide Ecclesiastica.

6. *Post hæc obiectum est, quod Pelagius in eodem suo libro dixerit, posse hominem, si velit, esse sine peccato, & quod scribes ad viduam adulatorie dixit, inueniat apud te pietas, quæ nusquam inuenit locum, inueniat vbique peregrinante iustitia, sedem veritas, quam iam nemo cognoscit, domestica tibi, & amica fiat, & lex Dei, quæ ab omnibus prope hominibus contemnitur, à te sola honoretur. Et iterum ad ipsam: ô te felicē, & beatam, si iustitia, quæ in cœlo tantum esse credenda est, apud te solam inueniatur in terris. Et in alio ad ipsam libro post orationem Domini, & Saluatoris nostri, docens, quemadmodum debeant*

*debeant [illegible]orare ait. Ille ad Deum digne eleuat manus, ille orationem bona consciẽtia effundit: qui potest dicere, Tu nosti Domine, quam sanctæ & innocentes, & mundæ sint * ab omni molestia, & iniquitate, & rapina, quas ad te extendo manus, quemadmodum iusta, & munda labia, & ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, vt mihi miserearis.*

* alias sunt

Ad hoc autem Pelagius respondens ait, posse quidem hominem sine peccato esse, & Dei mandata custodire, si velit, diximus. Hanc enim possibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus, quod inueniatur aliquis ab infantia vsque ad senectam, qui nunquam peccauerit, sed quoniam à peccatis conuersus, proprio labore, & Dei gratia posit esse sine peccato. Nec per hoc tamen in posterum inconuersibilis. Reliqua vero, quæ subiecerunt, neque in libris sunt, neque talia vnquam diximus.

*His auditis synodus dixit, quoniam negas, te talia scripsisse, anathematizans illos, qui sic tenent. Pelagius respondit, anathematizo, quasi stultos, non quasi hæreticos, siquidem non est dogma. Deinde iudicauerunt Episcopi dicentes: nunc quoniam * anathematizauit Pelagius insertum stultiloquiũ, rectè respondens, hominem cum adiutorio Dei; & gratia posse esse sine peccato; respondeat & ad alia capitula.*

* alias propria voce anathem.

7. Sequuntur obiecta Pelagio, quæ in doctrina Pelagij discipuli eius referuntur inuenta Adam mortalem factum; qui siue peccaret siue non peccaret, moriturus esset.

8. Quoniam peccatum Adæ ipsum solum læserit, & non genus humanum.

9. Quoniam lex sic mittit ad regnum, quemadmodum Euangelium.

10. Quoniam ante aduentum Christi fuerunt homines sine peccato.

11. Quoniam infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante præuaricationem.

12. Quoniam neque per mortem, vel præuaricationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat.

13. Posse hominem sine peccato, si velit esse.

14. Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam æternam.

15. Diuites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, siquid boni nixi fuerunt facere, non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere.

Ad hæc sibi obiecta Pelagius ita respondit Posse quidem hominem sine peccato esse, dictum est superius de eo. Quod fuerint ante aduentum Domini homines sine peccato, dicimus & nos, quoniam ante aduentum Christi vixerunt quidam sanctè, & iustè secundum scripturarum sanctarum traditionem. Reliqua vero & secundum ipsorum testimonium à me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo, sed tamen ad satisfactionem sanctæ synodi anathematizo illos, qui sic tenent, aut aliquando tenuerint.

*Post hanc eius responsionem Synodus dixit. Ad hæc dicta capitula sufficienter, & rectè satisfecit * præsens Pelagius, anathematizans ea, quæ non erant eius.*

* alias satisfacit.

16. Obiectum est Pelagio, quod diceret, Ecclesiam hic esse sine macula & ruga.

Sed ad hoc obiectum vigilanti circunspectione respondit: Dictum est à nobis ita, quoniam lauacro ab omni macula, & ruga purgatur Ecclesia, quam velit ita Dominus permanere.

Ad quod synodus dixit, Hoc & nobis placet.

17. Deinde obiecta sunt de Cœlestio, quid in vnoquoque capitulo contineat magis secundum sensum, quam secundum verba, quæ quidem ille latius exequitur, sed tunc subijcere omnia, qui libellum aduersus Pelagium dederunt, se non potuisse dixerunt, ergo in primo capitulo libri Cœlestij hoc scriptum esse posuerunt, quoniam plus facimus, quam in lege, & Euangelio iussum est.

Ad quod Pelagius respondet, hoc quasi nostrum posuerunt, dictum est vero à nobis secundum Apostolum de virginitate, de qua Paulus dixit: Præceptum Domini non habeo. Synodus dixit. Hoc & Ecclesia recipit.

18. Hinc iam obijciuntur Pelagio alia Cœlestij capitula capitalia: In tertio scilicet, capitulo scripsisse Cœlestium, gratiam Dei, & adiutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege, ac doctrina.

19. Et iterum Dei gratiam secundum merita nostra dari. Quia si peccatoribus illam det videtur esse iniquus. Et his verbis intulisset, propterea & ipsa gratia in mea voluntate posita est, siue dignus fierem siue indignus.

20. Si enim per gratiam omnia facimus, aliquando vincimur à peccato non nos vincimur sed Dei gratia, quæ voluit nos adiuuare omni modo, & non potuit.

21. Et iterum ait si gratia Dei est, quod vincimus peccata, ergo ipsa est in culpa, quando peccato vincimur, quia omnino custodire nos non potuit, aut noluit.

Ad ista Pelagius respondit. Hæc vtrum Cœlestij sint, ipsi viderint, qui dicunt ea Cœlestij esse. Ego vero nunquam sic tenui, sed anathematizo qui sic tenet.

Synodus dixit, Recepit te sancta synodus ita verba reproba condemnantem.

22. In sexto capitulo Cœlestij libri positum obiectum est, filios Dei non posse vocari, nisi omnimodo absque peccato fuerint effecti.

23. In septimo capitulo, obliuionem, & ignorantiam non subiacere peccato, quoniam non secundum voluntatem veniunt, sed secundum necessitatem.

24. In decimo capitulo, non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet vnusquisque aut facere aliquid, aut non facere.

*25. In duodecimo capitulo Victoriam nostram non ex Dei esse adiutorio, sed ex libero arbitrio, quod inferre dictum est ex his verbis: Nostra est victoria, quoniam propria * voluntate arma suscipimus, sicut è contrario nostrum est, quando vincimur, quoniam armari propria voluntate contempsimus.*

* alias ex propria.

26. Et de Apostolo Petro posuit testimonium, diuinæ nos esse consortes naturæ: & syllogismum facere dicitur: quoniam si anima non potest esse sine peccato, ergo & Deus subiacet peccato, cuius pars, hoc est anima, peccato obnoxia est.

27. In tertio decimo capitulo dicit, quoniam pœnitentibus venia non datur secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum merita, & laborem eorum, qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia.

His recitatis Synodus dixit. Quid ad hæc quæ lecta sunt capitula dicit præsens Pelagius monachus? Hoc enim reprobat sancta Synodus, sancta Dei catholica Ecclesia.

*Pelagius respondit. Iterum dico, quia hæc & secundum ipsorum testimonium non sunt mea, pro quibus, vt dixi, satisfactionẽ non debeo, quæ vero mea esse confessus sum, hoc * rectè esse affirmo, quæ autem dixi, non esse mea, secundum iudicium sanctæ Ecclesiæ reprobo; anathema dicens omni contrauenienti sanctæ catholicæ Ecclesiæ doctrinis. Ego enim in vnius substantiæ Trinitatem credo, & omnia secundum doctrinam sanctæ catholicæ Ecclesiæ, si quis vero aliena ab hac sapit, anathema sit.*

* alias bene.

Synodus dixit. Hunc, quoniam satisfactum est nobis, prosecutionibus præsentis Pelagij monachi, qui quidem pijs doctrinis consentit, contraria vero Ecclesiæ fidei reprobat, & anathematizat, communionis Ecclesiæ eum esse, catholicè confitemur.

Sententia Concilij.

Hæc est series Actorum illius Concilij, quantum ex allegato libro Augustini colligere potui. Ex quibus inprimis intelliget lector, vera esse, quæ de erroribus Pelagij supra capit. 13. diximus, nam omnes illi, quos ibi recensuimus, in his Actis continentur, quanuis nonnulli alij hic commemorentur, qui ad doctrinam de gratia non spectant, & ideo magna ex parte omissi sunt ab Augustino in alijs locis, in quibus errorum Pelagij mentionem fecit. Oportet autem aduertere, in discursu obiectionum factarum à censoribus Pelagij, & responsionum eius, ad cognoscendos errores Pelagij contra diuinam gratiam, non tam esse habendam rationem eorum, quæ Pelagius dixisse negat, quam eorum, quæ illi obiecta sunt. Quoniam euidentissimum est, subdolè multa negasse, quę & antea dixerat, & postea pertinaciter docuit, vt Augustinus illum conuicit. Et constat ex his, quæ recensentur à numero 7. vsque ad 14. in quibus continentur errores circa effectus peccati Adę, & originale peccatum, & corruptionẽ in humana natura, per

Non negata à Pelagio, sed illis obiecta notanda sunt.

per illud peccatum factam, quæ Pelagius anathematizauit, & negauit, se illa dixisse, cum tamen illud fuerit semper quasi fundamentum hæresis eius. Idemq; cerni potest in erroribus 18. & sequentibus vsq; ad 27. Ideoque, licet in 18. illi fuerit obiectum, quod dixerit cum Cœlestio, *gratiam Dei non ad singulos actus dari, sed in libro arbitrio esse, vel in lege, ac doctrina.* Et ipse postea propositionem illam cum alijs generaliter neget, & anathematizet, & consequenter verum gratiæ spiritum confiteri videatur, vt illum redarguit Augustinus: nihilominus putandum non est, illum à priori errore, & amphibologia verborum recessisse, cum ipsarum rerum euentus tam in hoc errore, quam in alijs contrarium euidenter ostenderit, vt ex superius dictis manifestum est. Ideo merito dixit August. libr. 2. de Peccat. orig. capit. 8. *Pelagius fefellit iudicium Palæstinum, & propterea ibi videtur esse purgatus: Romanam verò Ecclesiam, vbi eum esse notissimum scitis, fallere vsquequaque non potuit, quamuis & hoc fuerit vtrumque conatus, sed, vt dixi, minime valuit.* Et Beda libr. 1. in Esdram cap. 4. sic inquit, *Pelagius in Cõcilio Palæstino hæresim suam, qua gratiam Dei acerrime impugnat, confessione, & scripto, non ex animo anathematizauit, ne ipse à catholicis sacerdotibus anathematizatus, locum docendi in Ecclesia, ac suum errorem seminandi facultatem amitteret.*

9. *Duo distinguenda.* Tandem in illo Concilio duo sunt accurate distinguenda, vnum pertinet ad doctrinam ipsam secundum se, aliud ad Pelagij damnationem, vel absolutionem. Quoad primum satis manifestum ex Actis est, quam syncere de gratia Dei scripserint Patres illius Concilij. Quod quidem D. Augustinus in toto illo libro enixè defendere, ac ostendere conatur. Non quia Concilium illud, licet in doctrina errasset, præiudicium posset catholicæ veritati afferre, cum fuerit tantum prouinciale, sed quia reuera non errauit, sed constantissime docuit fidei dogmata, & contraria anathematizauit. Et hoc exponere, magni momenti ab Augustino reputatum est. Tum propter authoritatem Prouincialis Concilij, quæ licet non sit infallibilis, est magna, vt capite sequenti dicemus. Tum ẽt quia illorũ Patrum iudiciũ ostendit consensum antiquissimũ vniuersalis Ecclesiæ, tam orientalis q̃ occidentalis vera doctrina de gratia Dei tradenda. Ideo enim insurgentẽ hęresim statim illi Episcopi communi consensu damnarunt, quia contrariam doctrinam, vt in Scriptura expressam, & à suis Patribus receptam, tanquam catholicam tenebant. Circa factum autem ad personam Pelagij pertinens, videri possunt Patres illius Concilij simplicius, ac breuius processisse, quam negotij grauitas postularet, nam sine vllo examine fidem illius dictis adhibebant, etiam in his, quæ ad dicta, vel facta præterita pertinebant. Sed in hoc facile potest ab hominibus errari, quia non ad doctrinam, sed ad prudentiam, & humana iudicia pertinent. Nemo tamen propterea iudicare audebit, Patres illius Concilij imprudenter egisse, quia vel assumpserunt onus iudicandi de doctrina, non tamen de persona, nisi quatenus in illo Concilio pertinaciam ostenderet, vel potuerunt legitimæ rationes tunc occurrere, quæ ad suauiter procedendum cum Pelagio, eos mouerint, si secum in doctrina consentiret. Et ita Augustinus vbique illos Patres in facto excusat, in doctrina vero plurimum laudat, atque commendat.

Palæstini Conc. Patres de gratia recte senser.

De iudicio circa Pelagij personam, &c.

CAPVT IV.

De concilijs Africanis, & Ephesino, quæ contra Pelagium pro Dei gratia pugnarunt.

1. POst Palæstinos Episcopos primum omnium fuerunt solliciti pro gratia Dei tuenda contra Pelagium Episcopi Africani, qui varia Concilia prouincialia in hunc finem congregarunt. Et occasio fortasse fuit, quia sicut Pelagius in Oriente, ita Cœlestius in Africa priusqam in alijs locis, suum errorem semina- re cœpit: & fortè apertius, ac liberius, quam Pelagius; vt ex Actis synodi Palæstini nuper relatis coniectare licet. Et quanuis non omnium Conciliorum Africanorum Acta, vel canones habeamus, omnia nihilominus, quorum memoriam inuenimus, recensebimus, vt de serie, ac traditione omnium temporum magis constet. Primum ergo fuit quoddam Concilium Carthaginense, quod paulo ante Diospolitanum congregatum creditur, illius tamen exemplar non extat, illud vero indicant Patres Africani in epist. ad Innocent. quæ est 90. apud August. cum dicunt. *Factum est, vt recensendum peteremus, quid ante fermè quinquennium super Cœlestij nomine hic apud Ecclesiam Carthaginensem fuerit agitatum*, vtiq; in alio Concilio, quod primum omnium super hac causa congregatum esse dicimus. Cuius definitio, seu iudiciũ statim in summa refertur in eadem epistola cum adiungitur. *Quo recitato, sicut ex sequentibus aduertere poterit sanctitas tua, quanuis iudicatio manifesta constaret, quia illo tempore Episcopali iudicio excisum hoc vulnus tantum ab Ecclesia videretur, nihilominus tamen communi deliberatione censuimus, huiusmodi persuasionis authores anathematizare, nisi hæc apertissime anathematizauerint.*

Ante Diospol. Conc. fuit 1. Conc. Carthag.

Ex quibus verbis intelligi potest, in illo primo 2.
Concilio non fuisse actum contra personam Cœlestij, sed contra pestiferum dogma, hoc enim indicant verba illa, *Quanuis illo tempore Episcopali iudicio excisum hoc vulnus tantum ab Ecclesia videretur.* Nam vulneris nomine hæreticum dogma significatur, & illa dictio *tantum* excludit authores erroris, ideoque subditur, nihilominus in posteriori Concilio deliberatum esse, *huiusmodi persuasionis authores anathematizare.* Supponitur ergo in priori Concilio non esse actum contra authores, sed contra dogma ipsum. Nam quia tunc authores aperte non prodebantur, conuenientius iudicatum est, errorem damnare, & de persona tacere, sicut Augustinus lib. 2. Retract. cap. 33. de se ipso contra illam hæresim scribere incipiente, ait. *In his autem libris tacenda adhuc arbitratus sum nomina eorum, sic eos facilius posse corrigi sperans.* Vnde cum paulo post ibidem subdit, Cœlestium Pelagij discipulum *iam propter tales assertiones apud Carthaginem in Episcopali iudicio excommunicationem meruisse*, nõ loquitur, vt existimo, de hoc primo Concilio, sed de secundo, à quo missa fuit illa epist. 90. ad Innocentium, ibi enim anathematizatus fuit Cœlestius, non in priori Concilio, vt ex dictis verbis constat. Nec refert, quod de illo Episcopali iudicio, in quo excommunicatus fuit Cœlestius, ait Augustinus, *vbi ego non interfui*, quia etiam hoc conuenit illi posteriori Concilio. Nam inter Patres, qui in principio illius epistolæ vt authores eius recensentur, non numeratur Augustinus. Numerantur autem solum 67. Episcopi in 1. tom. Concilior. inter epistolas 24. & 25. Innocent. & in primo tomo Pontifical. epist. post 30. In operibus autem Augustini numerantur 68. addito quidem Quodvultdeo, apud Baronium autem Ann. 416. n. 5. leguntur 77. Sed opinor esse literam mendosam, nam pro sexaginta positum est septuaginta. Itaque Augustinus ibi non interfuit, sed in Concilio Mileuitano paulo post congregato, vt videbimus. Neque de primo Concilio Carthaginensi aliquid aliud scriptum, vel memoria proditum prę- ter ea, quæ in dicta epistola referuntur, neque alibi mentionem eius fieri, reperimus.

Dogmatis non dogmatizantis in 1. Conc Carthagin. est censura.

Verba 2 Conc. Carthag.

Mendosa lectio.

Secundum Concilium Carthagine congregatum 3.
contra eundem errorem est illud ipsum, quod epistolam illam ad Innocentium scripsit, quæ inter epistolas Augustini est 90. Quod Anno 416. coactum esse, optime coniectat Baron. eodem Anno in principio. Vnde etiam recte colligit, prius Concilium, de quo diximus, Anno 412. celebratum fuisse. Huius autem Concilij gesta non extant, præter dictam solam epistolam

2 Conc. Carthag & eius gesta referuntur.

stolam: & fragmenta quædam, quæ refert August. lib. 2. de Peccat. orig. c. 2. & sequentibus, quæ desumpsisse dicit ex *gestis Ecclesiasticis Carthaginensibus*. Quamuis autem Baronius illa gesta tribuat priori Concilio Carthaginensi, mihi potius videtur ad hoc posterius pertinere: nam in illis nihil aliud agitur, nisi de coarguenda, & conuincenda persona Cœlestij, quod in posteriori potius Carthaginensi Concilio, quam in priori factum esse, iam ostensum est. Vnde ex sequentibus capitulis coniectare licet, paulo post illud Concilium Cœlestium Romam adijsse, vt absolutionem à censura sibi in eodem Concilio imposita impetraret, id enim sine dubio post hoc posterius Concilium, quod in fine Pontificatus Innocentij coactum est, contigit. Nam & hoc Concilium ad Innocentium de persona Cœlestij scripsit, non autem illud prius. Item quia Cœlestius iam non cum Innocentio, sed cum eius successore Zosimo de obtinenda absolutione egit, quam tamen obtinere non potuit, etiam si Innocentij literis ausus non fuerit resistere, vt ibidem August. cap. 7. dicit. In hoc ergo Concilio præcipue de damnatione Cœlestij actum est, & contra illum duo præcipua dogmata fidei videntur fuisse stabilita, quæ in fine illius epist. 90. recapitulantur. Vnum est, naturam humanam ad vincenda peccata, & seruanda diuina mandata sibi sufficere non posse sine vera gratia Dei, qua Christiani sumus, & quam orando petit Ecclesia, & Sanctorum orationibus euidenter declaratur. Aliud est de peccato originali, ratione cuius etiam paruuli baptizantur in remissionem peccatorum. Quæ duo principia totum Pelagij errorem radicitus euellunt.

An. 412. n. 21.

4. *Mileuitan. Concil quo tempore celebratum.*

Tertium principale Concilium eodem fere tempore, id est, eodem anno, & post paucos menses (vt recte deducit Baronius) in Africa congregatum, fuit Concil. Mileuitanum, cuius & canones habemus in 1. tomo Conciliorum, & epistolam ad Innocent. quæ est 92. Augustini. Est autem aduertendum, in primo tomo Conciliorum solum referri Acta vnius Concilij Mileuitani, quod celebratum dicitur Ann. Domini 402. Et in eo ponuntur in principio nouem canones ad materiam de Gratia pertinentes, & deinde alij practici, seu morales adiunguntur. Recte tamen & erudite aduertit Baronius, Concilium illud Mileuitanum, quod ad Innocentium Papam epistolam synodalem scripsit, adeo antiquum esse non posse. Quia Concilium Mileuitanum, quod ad Innocentium scripsit, post secundum Cocilium Carthaginense in præcedenti §. relatum, celebratum est, vt ipsummet in sua epistola declarat, quam ita concludit. *Hæc ad Sanctitatem tuam de Concilio Numidiæ scripta direximus imitantes Carthaginensis prouinciæ Episcopos nostros, quos ad Sedem Apostolicam, quam beatus illustras, de hac causa scripsisse comperimus.* Præcesserat ergo Carthaginense, quamuis per breue tempus, vt inde fit verisimile, quod vtriusque Concilij epistolam, simul, & per eundem nuncium accepit Pontifex: vt ipse in responsione ad Cōcilium Mileuitanum testatur. At Concilium Carthaginense non potuit celebrari Anno Domini 402. quia, vt supra vidimus, ante quinquennium fuit aliud Concilium Carthagine celebratum, contra errores Pelagij, & Cœlestij, quod non potuit contingere quinquennio ante annum 402. id est, Anno Domini 397. quia tunc nondum fuerat exortus Pelagianus error, aut vix nomen Cœlestij hæresiarchæ auditus fuerat, vt ex historijs est notissimum, & supra est notatum. Ergo nec Concilium hoc Mileuitanum potuit Anno illo 402. celebrari.

5. *Ex Baron. constat duo fuisse Conc. Mileuitana.*

Vnde colligit Baronius, duo fuisse Concilia Mileui coacta, vnum illo Anno 402. aliud post quatuordecim Annos, vt ipse latè probat dicto Anno 402. 412. & 416. Nam quod aliquod Concilium Mileuitanum fuerit Anno 402. vel circa celebratum, negari non potest. Ita enim habetur in omnibus editionibus Conciliorum, & Baronius id, vt certum, supponit, & colligit ex anno Consulatus Imperatorum Theodosij, & Honorij, qui in principio signatur, idemque potest ostendi ex Concilio Africano, vbi compendium huius Concilij Mileuitani ponitur post c. 25. Et inde etiam intelligi potest, nihil in illo Concilio actum esse de gratia Dei, vel de erroribus Pelagij, quia ibi nulla eius rei mentio fit, sed solum confirmantur Acta præcedentium synodorum, & quædam causæ Episcopales tractantur, & aliquæ leges Ecclesiasticæ præscribuntur, quæ omnia cum his, quæ de Concilio Mileuitano referuntur in tom. 1. Concilior. optime consonant, seclusis canonibus de gratia Dei definientibus, qui (vt statim videbimus) in eodem Concilio Africano alteri posteriori Concilio Mileuitano tribuuntur. Quod etiam confirmatur optime illa coniectura, quod eo Anno 402. vix Pelagiana hæresis pullulare inceperat; non est ergo verisimile, tunc fuisse editos canones Mileuitanos contra Pelagium.

Hinc ergo aperte concluditur, post illum primum Mileuitanum Concilium fuisse aliud congregatum, quod epistolam synodalem ad Innocentium scripsit, nam illa epistola scripta est post seminatam in Africa per Cœlestium Pelagianam hæresim, & sex fere annis post primam synodum Carthaginensem contra eandem Cœlestij doctrinam congregatam. Vnde probabilissime coniectat Baronius, fuisse hoc Concilium Mileuitanum coactum Anno Domini 416. quod etiam ex Consulibus notatis in epistola Innocentij ad idem Concilium optime confirmat. Deinde Episcopi, qui illam epistolam scripserunt, non sunt ijdem, qui priori Concilio Mileuitano adfuerunt: nam in priori dicitur adfuisse Xantippus Numidiæ Primas: in hoc vero posteriori alius fuit Primas Numidiæ, & Syluanus nominatur. Item in priori numeratur Nicetius Mauritaniæ Primas, de illo vero nulla mentio fit in posteriori Concilio. Vnde coniectare possumus, *Valentinum*, qui secundo loco in epistola ponitur, fuisse tunc Mauritaniæ Primatem. Denique in priori Concilio primo loco recensetur, & loquitur *Aurelius* Carthaginensis, tanquam Concilio præsidens, in hoc vero posteriori ponitur *Syluanus* primo loco, & deinde *Valentinus*, & postea *Aurelius*, vnde colligi videtur (licet oppositum dicat Baronius) Aurelium in hoc Concilio non præsedisse. Quod maxime confirmat superscriptio responsalis epistolæ Sancti Innocentij, quæ sic habet, *Innocentius Syluano Seni, Valentino, & cæteris, &c.* Non est enim verisimile, omittendum fuisse Aurelium; sed potius in præcipuo loco numerandum, si esset superior cæteris, & præses Concilij. Vnde ille Aurelius, vel non erat famosus Carthaginensis Episcopus, nec ille interfuit huic Concilio posteriori, vel certe aliqua speciali ratione alij duo Primates Numidiæ, & Mauritaniæ ei tunc prælati sunt; cum autem hanc rationem vix cogitare possim, ad illud prius maiori coniectura ducor.

6. *Diuersa vt ... Concil.*

7. *Dubium Baron. affirmat.*

Vnde vlterius dubitari potest, an hoc Concilium posterius fuerit generale totius Africæ, sicut fuit prius, vt ex Actis eius constat. Baronius enim Anno 402. num. 55. affirmat, & ideo consequenter dicit, vtrique vnum, eundemque Aurelium præfuisse, quod adeo clarum censet, vt nulla probatione id confirmet. Ex Actis autem videtur, satis probabiliter sequi contrarium, quia in posteriori Concilio Mileuitano non præfuit Aurelius, vt ostensum est; ergo signum est, non fuisse generale totius Africæ, nam eadem fuisset præsidendi ratio, cum Aurelius Carthaginensis adhuc viueret, & prærogatiua illi præsidendi in Concilijs generalibus totius nationis Africanæ, etiamsi extra Carthaginem fierent, non esset variabilis, sed dignitati semper adhæreret. Deinde potest hoc confirmari ex his, quæ paulò ante cum eodem Baronio diximus de Concilio Carthaginensi, quod proxime, & eodem Anno celebratum est, quia non

Oppositum ... asseritur.

non omnes Epiſcopi, qui vni Concilio adfuerunt, in alio inuenti ſunt; ergo ſignum eſt, neutrum illorum fuiſſe generale totius nationis, ſed prius fuiſſe coactum ex Epiſcopis ſolius regionis Carthaginenſis, ſeu totius territorij Primatus Carthaginenſis Eccleſiæ; aliud vero ex Epiſcopis Numidiæ, & Mauritaniæ. Conſequentia per ſe clara eſt. Antecedens vero probatur ex citatis verbis epiſtolæ Concilij Mileuitani ad Innocentium, *Hæc ad Sanctitatem tuam de Concilio Numidiæ ſcripta direximus, imitantes Carthaginẽſis prouinciæ Epiſcopos noſtros, &c.* Nam his verbis clare ſignificãt, & in præcedenti proximo Concilio Carthagine coacto ſolum adfuiſſe Epiſcopos Primatus Carthaginenſis, & illos non adfuiſſe in hoc Concilio Numidiæ, ſeu Mileuitano, ac ſubinde non fuiſſe generale totius Africæ.

8. *Prouinciale fuiſſe amplius probatur.* Deinde cum oſtenſum ſit, hæc duo Concilia eodem anno fuiſſe celebrata, non eſt veriſimile, Epiſcopos omnes, qui Carthagine fuerant congregati, iterum Mileuium cum cæteris conueniſſe. Quin potius cum in epiſtola Carthaginenſis Concilij ſexaginta ſeptem Epiſcopi numerentur, in altera Concilij Mileuetani ſolum ſexaginta vnus recenſeantur, veriſimile non eſt, plures Epiſcopos in aliquo illorum Conciliorum interfuiſſe, quam ibi numerentur, cum præciſe, & ſine adiectione alicuius particulæ indicantis alios omitti, illi numerentur; neque ſit vlla ratio, vel indicium ad fingendam in aliquo illorum Conciliorum maiorem Epiſcoporum multitudinem. Inter Epiſcopos autem vtriuſque Concilij magna eſt varietas in omnibus, & in perſonis aliquibus cognoſcitur aperta differentia: nam Auguſtinus non fuit in Cõcilio Carthaginenſi, adfuit autem in Mileuitano, idemque videtur clarum de Alipio, & Poſsidio, & per ſe eſt credibilius de omnibus, quorum nomina ſunt diuerſa. E contrario vero licet aliqui in nomine conueniant, non eſt neceſſe, vt conueniant in perſona, ſicut de aurelio ſupra dicebamus. Nam qui primo loco ponitur in epiſtola Carthaginenſis ſynodi, fuit ſine dubio Primas Carthaginenſis Eccleſiæ, qui autem tertio loco ponitur in altera epiſtola, non videtur fuiſſe tantæ dignitatis, ſed aliquis Epiſcopus prouinciæ Numidiæ, qui poſtea cum Auguſtino, & alijs tribus Epiſcopis eiuſdem prouinciæ ſcripſerunt familiarem epiſtolam ad eundem Innocentium, quæ eſt 95. inter epiſtolas Auguſtini. Hæc ergo duo Concilia Carthaginenſe, & Mileuitanum non videntur fuiſſe generalia totius Africæ: ſed prouincialia, vt ſignificãt aperte dicti quinque Epiſcopi in dicta epiſtol. 95. Auguſtini ad Innocentium, dicentes, *De Concilijs duobus prouinciæ Carthaginenſis, atque Numidiæ ad tuam Sanctitatem à non paruo Epiſcoporum numero ſcriptas literas miſimus, &c.* Ita ergo apertius conſtat differentia inter duo Concilia Mileuitana: nam prius generale fuit totius Africæ, poſterius autem prouinciæ Numidiæ.

9. Ex quibus tandem concluditur, octo illos canones de gratia Dei, qui ex Concilio Mileuitano referuntur, non fuiſſe editos in priori Conc. Mileuitano Anni 402. prout in 1. tomo Conciliorum referuntur, quia nihil de gratia Dei, nec de errore Pelagij in eo actum eſt, vt vidimus, & recte probat Baronius. Vnde fieri videtur conſequens, vt illi canones fuerint in hoc poſteriori Concilio Mileuitano confecti, vt concludit idem Baronius Anno 416. num. 10. *Difficultas proponitur.* Occurrit vero in hoc puncto non pretermittenda difficultas, quia in Concilio Africano ſub Bonifacio, & poſt Synodum 7. Carthagine celebrato ante cap. 76. hic titulus proponitur, *Concilium contra hæreſim Pelagij, & Cæleſtij, &c.* & ſtatim ſubiungitur, *Glorioſiſsimis Imperatoribus Honorio. 12. & Theodoſio 7. Auguſtis Conſulibus, Kalendis Maij Carthagine in ſecretario Baſilicæ Fauſti, cum Aurelius Epiſcopus in vniuerſali Concilio conſediſſet, adſtantibus diaconis, placuit omnibus Epiſcopis (quorum nomina, & ſubſcriptiones inditæ ſunt) in ſancta Synodo Eccleſiæ Carthaginenſis conſtitutis, vt quicunque dixerit, Adam primum, &c.* & ſubijciuntur conſequenter octo illi canones, qui nunc habentur in Concilio Mileuitano veteri (vt ſic dicam) ergo illi canones non in aliquo Concilio Mileuitano, ſed in aliquo Carthaginenſi editi ſunt. Nam licet Concilium illud, quod vniuerſale dicitur, vtique totius Africæ, dici etiam poſsit Concilium Carthaginenſe, id eſt, Carthagine celebratum, nihilominus non fuit aliquod ex duobus ſupra memoratis, ſed quoddam aliud generalius tempore Zoſimi congregatum. Quod Africanum appellat Auguſtinus epiſtola quadrageſima ſeptima, vbi dicit, Concilium illud ad Zoſimum Papam ſcripſiſſe, & ab illo habuiſſe reſcriptum ad totius Orbis Epiſcopos miſſum, cuiꝰ idem Auguſt. meminit epiſt. 157. & de eodem Concilio loquitur Proſper ad 8. obiectionem Gallorum, cum ait, *Et cum ducentis quatuordecim ſacerdotibus, quorum conſtitutiones contra inimicos gratiæ Dei totus mundus amplexus eſt, veraci profeſsione, quemadmodum ipſorum habet ſermo, dicamus, Gratiam DEI per IESVM CHRISTVM Dominum noſtrum non ſolum ad cognoſcendum, verum etiam ad faciendum iuſtitiam nos per ſingulos actus adiuuare.* In neutro enim priorum Conciliorum tantus fuit numerus Epiſcoporum. De eodemque Concilio loquitur libr. contra Collat. capite decimo, cum ait, *Errauerunt ducenti quatuordecim ſacerdotes, qui in epiſtola, quam ſuis conſtitutionibus prætulerunt, ita Apoſtolicæ Sedis Antiſtitem B. Zoſimum ſunt alloquuti. Conſtituimus in Pelagium, atque Cæleſtium, &c.* Priora enim Concilia Carthaginenſia, & Mileuitana non potuerunt ad Zoſimum ſcribere, cum viuente Innocentio inchoata, & finita ſint, & ad illum ſcripſerint. Hoc ergo fuit aliud Concilium tempore Zoſimi congregatum, quod ad Zoſimum ſcripſit, vt ex teſtimonio Proſperi ſatis probatur, licet epiſtola non extet. Cum autem ait Proſper, Patres illius Concilij epiſtolam illam *ſuis conſtitutionibus* prætuliſſe, per conſtitutiones illos canones octo contra Pelagium intelligere videtur, quos Zoſimus probauit, vt infra in eodem libro cap. 41. ſignificauit, dicẽs, Zoſimum machinas Pelagianorum fregiſſe, *Quando Africanorum Conciliorum decretis ſententiæ ſuæ robur adnexuit.* Denique quod illud Concilium Carthaginenſe fuerit, & ſub eiſdem Conſulibus, expreſsius tradidit idem Proſper in Chronico dicens, *Quibus conſulibus, Concilio apud Carthaginem habito ducentorum decem, & ſeptem Epiſcoporum ad Pontificem Zoſimum ſynodalia decreta perlata ſunt, quibus probatis, per totum mundum hæreſis Pelagiana damnata eſt.* In quo parua eſt diuerſitas in numero Epiſcoporum, ſed facile potuit mendum in altero loco irrepere, & fortaſſe hunc numerum ducentorum decem, & ſeptem Epiſcoporum quiſpiam ſumpſit ex Concilio Africano, vbi in epiſtola ad Bonifacium totidem numerantur, ſed illud fuit aliud Concilium Carthagine etiam celebratum tempore Bonifacij, in quo multa ex prioribus Concilijs Africanis recapitulata ſunt.

Ad hanc difficultatem inprimis dicimus, parum referre ad illorum canonum authoritatem, quod in Mileuitano, vel Carthaginenſi Concilio ſint editi, dummodo conſtet, in aliquo legitimo Concilio decretos fuiſſe; imo cum dictum Carthaginenſe Concilium nationale, ſeu generale totius Africæ fuerit, maior aliqua inde illis accreſcit authoritas, cum dixerimus, Mileuitanum tantum fuiſſe prouinciale, quãuis addita confirmatione Apoſtolicæ Sedis vtriuſque Concilij ſit æqualis certitudo. Accedit, quod doctrina illorum canonum eadem eſt cum doctrina epiſtolæ Mileuitani Concilij ad Innocentium, & tota reducitur ad explodendos errores, quibus & peccatum originale, & neceſsitas gratiæ negatur, & extollitur poteſtas liberi arbitrij ad viuendum ſine peccato, & ita commendatur ſtatus hominis poſt lapſum Adæ, vt in eo dicatur eſſe homines ita innocentes, vt non poſsint veraciter dicere, *Dimitte nobis debita noſtra*, & 10. *Prima difficultatis ſolutio.*

contrario vero ſtatus hominis ante peccatum ita deprimitur, vt [illegible] aſſeratur fuiſſe mortalis, etiam ante peccatum. Solum ergo eſt diuerſitas, quia in epiſtola ſolum doctrina vera traditur; in illis vero canonibus contrarij errores diſtincte refelluntur, & anathemate feriuntur.

11. *Secunda ſolutio.* Addo denique fieri potuiſſe, vt illi canones prius fuerint editi in Concilio Mileuitano prouinciali, & poſtea fuerint repetiti in Concilio Carthaginenſi, quod ſentit Baronius Anno 418. num. 24. & videtur indicari à Proſpero ſupra dicente, Zoſimum ſententiæ ſuæ robur *Africanorum Conciliorum decretis adiunxiſſe*, ideo enim videtur loqui in plurali, quia decreta illa in duobus Africanis Concilijs edita, vel probata fuerant. Sed in illa loqutione non ſolum illa Concilia, ſed etiam ſuperiora comprehenduntur. Nec ſatis oſtendi, ſeu probari poteſt, illos canones in aliquo Concilio Mileui coacto fuiſſe primum editos, nam ſicut prius irrepſit error inſerendo illos canones in Concilio Mileuitano primo, ſeu antiquo, ita nunc incertum eſt, ex quo alio Concilio Africano deſumpti ſint, vt ibi inſererentur. Aliũde vero teſtimonio Concilij Africani habemus, illos fuiſſe in Concilio Carthaginenſi lectos, & probatos, & ex modo, quo id refertur, ibi etiam fuiſſe editos ſignificatur. Quod autem prius iam fuerint editi in alio Concilio Mileuitano, nullibi aſſeritur, niſi vbi per errorem inſerti ſunt. Eſt autem probabilis coniectura, errorem illum inde ortum fuiſſe, quod duo Concilia eiuſdem nominis, ac ciuitatis, & ſub eodem Pontifice coacta facile potuerunt per ignorantiam in vnum confundi, & illi dictos canones attribui; Vnde cum poſtea intellectum ſit, duo fuiſſe Mileuitana Concilia, & non fuiſſe in antiquiori editos, per coniecturam poſteriori attributi ſunt. Sed, vt dixi, hoc non minuit iſtorum canonum authoritatem; ſatis enim eſt, ſi conſtat ab aliquo Concilio prouinciali, vel nationali editos, & à Pontifice confirmatos fuiſſe.

12. His vero non obſtantibus aliqui moderni illorum Canonum auctoritatem in dubium reuocarunt. Primo quia non ſatis conſtat, fuiſſe in aliquo Concilio editos, vt ex diſcurſu facto colligitur, vnde ſuſpicantur, vel omnes, vel aliquos eorum ex Gennadio libr. de Eccleſiaſt. dogmat. fuiſſe deſumptos, & per errorem alicui Concilio attributos. Secundo quia etiam de confirmatione Sedis Apoſtolicæ non conſtat. Nam Concilium Mileuitanum ſolum legitur confirmatum in epiſtol. 25. Innocentij ad illud. At Innocentius non confirmat illos canones, neque illorum mentionem facit. Sed confirmat in ſpeciali duos articulos, vnum de peccato originali, alium de neceſsitate diuini auxilij ad vitanda peccata, de quibus ſolis idem Concilium ſcribens ad Innocentium antecedentem epiſtolam, mentionem fecerat. Et quanuis in epiſtola Cœleſtini Papæ capite tertio dicatur, Apoſtolicam Sedem confirmaſſe definitiones Conciliorum Africanorum contra Pelagium, & in ſequentibus capitibus aliqui ex dictis canonibus referantur, non tamen omnes, ſed quinque primi, omittuntur autem alij tres, qui magis in dubium reuocantur.

13. Sed hæc nouitas nullatenus audienda eſt, eſt enim ſine fundamento ad introducendam ſpecialem opinionem circa impeccantiam iuſtorum excogitata. Non poteſt tamen à graui temeritate excuſari: nec eſt maior ratio dubitandi de tribus vltimis decretis, quam de primis, tum quia omnes habentur in dicto Concilio Africano, & non eſt maior ratio tribuendi Gennadio hos, quam illos, tum etiam quia communi conſenſu, & traditione recepta ſunt, & ab omnibus Theologis, vt infallibilis auctoritatis allegantur: tum præterea, quia fruſtra, & ſine vllo fundamento tribuuntur Gennadio, cum potius ex diſcurſu illius libri à capite vigeſimo quarto, per multa doctrinam illam ex epiſtola Cœleſtini, & ex Concilijs Africanis, & ex Auguſtino decerptam eſſe manifeſte conſtat: tum denique, quia Auguſtinus ſæpe totam doctrinam illorum canonum, vt definitam in Concilijs Africanis nobis tradit, vt patet ex lib. de Bono perſeueran. ca. 2. & ex epiſt. 95. quæ eſt quinque Epiſcoporum ad Innocentium. Et de tribus vltimis canonibus ſpecialiter videbimus in lib. 9. cap. 8. Quocirca licet non omnino ſit certum, in quo Concilio Africano illi canones editi ſint, ſatis eſt, quod conſtet fuiſſe in aliquo, ſeu in altero ex duobus editos, vel certe quod prius in Mileuitano editi ſint, & poſtea in Africano pleniori, & præſidentibus legatis Apoſtolicis fuerint confirmati. Ex quo etiam, & ex Proſpero ſatis de confirmatione conſtat. Et quando de expreſſa confirmatione non conſtaret, ſatis eſſent perpetua traditione, & generali conſenſu canonizati.

Ex his ergo habemus, quatuor Concilia, tria Carthaginenſia, & vnum Mileuitanum, in quibus vera de gratia doctrina contra Pelagium definita eſt. Quibus addi poteſt quintum ſub Bonifacio, quod generale nomen Africani retinuit, licet Chartagine etiam fuerit coactum, vt tradit Baronius Anno 419. num. 59. Nam in eo præſentibus etiam legatis Apoſtolicis priora decreta lecta, & confirmata ſunt. Et de illo videtur loqui Auguſtinus epiſt. 47. cum poſt Concilium ſub Zoſimo addit, *Et quod poſteriori Concilio plenario totius Africæ contra ipſum errorem breuiter conſtituimus.* Quibus omnibus (vt viſum eſt) acceſsit ſemper Apoſtolicæ Sedis authoritas, quæ prædicta approbando Concilia, eorum ſententias ſuas fecit, vt dixit Cœleſtinus (vel certe Proſper) in epiſtol. ad Epiſcop. Galliæ cap. 3. 14. *In tribus Conc. Carthag. & 4. Mileuit. vera de grat. doctr. contra Pelagium ſtabilita eſt. Afric. adiungitur.*

15. Et ob hanc Africanorum Epiſcoporum in deteſtando illo errore ſedulitatem, & fidelem cum Apoſtolica Sede vnionem, merito ſcripſit idem Proſper in carmine de Ingratis, cap. 2.

Tu cauſam fidei flagrantius Africa noſtra
Exequeris: tecumq; ſuum iungente vigorem
Iuris Apoſtolici ſolio, fera viſcera belli,
Conficis, & lato proſternis limite victos.
Conuenêre tui de cunctis vrbibus almi
Pontifices, geminoq; ſenum celeberrima cœtu.
Decernis quod Roma probet, quod regna ſequantur.
Nec ſola eſt illic ſynodorum exorta poteſtas:
Ceu quos non poſſent ratione euincere noſtri,
Vt promerent: diſcuſſæ artes, viruſq; retectum eſt
Hæretici ſenſus: nullumq; omnino relictum,
Docta fides quod non diſſolueret, argumentum.
Condita ſunt, & ſcripta manent, quæ de cataractis
Æterni fontis fluxere vndante meatu,
Et de trecentis procerum ſunt edita linguis.

Et infrà.

An alium in finem poſſet procedere ſanctum
Concilium, cui dux Aurelius, ingeniumq;
Auguſtinus erat, &c.

In quibus dum geminum cœtum commemorat, loqui videtur de duobus Concilijs, quę ad Sedem Apoſtolicam ſcripſerunt, Carthaginenſi, & Mileuitano: in quorum altero dux, id eſt, præſes fuit Aurelius, in altero vero Auguſtinus, licet non dux iuriſdictione, & dignitate, fuit tamen ingenio, magiſterio & doctrina. Vel certe, quia numerum trecentorum procerum indicat in his Concilijs adfuiſſe, fortaſſe ab illis verbis. *Condita ſunt, &c.* loquitur de tertio Concilio Carthaginenſi ampliori, & nationali, in quo & ſcripta leguntur præcipua decreta contra Pelagium, Præſide Aurelio, & præſente Auguſtino tanquam totius cœtus ingenio. Ponit autem trecẽtorum numerum, vel ratione carminis ponendo numerum magnum certum pro incerto, vel perfectum pro imperfecto, quomodo numerus excedens ducentenum, trecentenus dici poteſt: vel quia præter 214. Epiſcopos veriſimile eſt, ibi adfuiſſe plures ſacerdotes, qui numerum illum explerent, vel denique quia cum illis 214.

Patribus

Patribus coniungit præteritorum Conciliorum Patres, qui in eandem doctrinam conspirauerant, vel forte iam in Concilio Mileuitano eosdem canones ediderant, vt diximus.

16. *Ephesinum Concilium sequitur relata.* His Africanis Conciliis adiungimus Ephesinam Synodum, quæ paulo post tempora illorum Conciliorum celebrata est sub Annum Domini 430. & vna ex quatuor primis generalibus fuit, & in ea superiorum Conciliorum doctrina confirmata est, & Pelagij hæresis damnata, Deo ita prouidente ad maiorem Pelagij, & Cœlestij confusionem, ne illorum damnationi vniuersalis Cōcilij authoritas deesse videretur. Quoniam vero synodus Ephesina non contra Pelagium, sed contra Nestorium celebrata est, vt intelligatur quid, & qua occasione contra Pelagianos egerit; sciendum est ex Cassiano libro quinto & septimo, de Incarnation. *Nota ex Cassian.* Nestorianam hæresim in Pelagio prius fuisse conceptam, & è conuerso errorem Pelagij ex Nestoriano fuisse deductum. Refert enim Cassianus, Pelagium sensisse, Christum prius fuisse purum hominem, & ob vitæ innocentiam, quam suo arbitrio sine vllo peccato conseruauit, Deificatum fuisse, indeque progressum Pelagium esse, vt diceret, etiam alios homines sine peccato viuere posse, si velint. Idemque sensit Prosper in Epitaphio Nestorianæ, & Pelagianæ hæresis, ante carmen de ingratis dicens.

Nestoriana lues successit Pelagianæ.
Quæ tamen est vtero progenerata meo.
Infelix miseræ genetrix, & filia natæ,
Prodiui ex ipso germine, quod peperi.
Nam fundare arcem meritis prior orsa superbis,
De capite ad corpus ducere opus volui.

17. *Hæreticorum errores in Ephesin. Conc. anathematizantur.* Hinc ergo factum est, vt cum ante Ephesinam Synodum Iulianus, & alij Pelagiani ab Ecclesia essent eiecti, Constātinopolim ad Nestorium migrauerint, graues querelas contra Cœlestinum Papam ferentes, qui à Nestorio benigne recepti sunt vt constat ex epistolis, quas pro illis ad Cœlestinum scripsit, & ex rescripto Cœlestini ad ipsum, in quo eum vt hæreticorum fautorem reprehendit, apud Baron. Ann. 430. num. 3. vsque ad 24. Perseuerantibus ergo Nestorianis in sui erroris pertinacia, etiam Pelagianis consentire cœperunt, saltem quoad articulum de originali peccato, & de primi parentis lapsu, atque ita Pelagiani, & Nestoriani Episcopi se mutuo fouebant. *Nestoriani Pelagianis fauebant.* Quamobrem in fine Concilij post Nestorianorum damnationem etiam Pelagiani Episcopi, & eorum errores specialiter damnati sunt, vt in epistola synodica Concilij Ephesini ad Cœlestinum Papam, quæ est 12. inter epistolas synodales Cyrilli, & habetur in nouo Concilio Ephesin. tom. 4. cap. 17. his verbis declarant illius synodi Patres. *Porro autem perlectis ijs in sancta synodo, quæ de impiorum, Pelagianorum, Cœlestij, Pelagij, Iuliani, Persidij, Flori, Marcellini, Oxentij, reliquorumque eadem cum illis sentientium depositione à pietate tua istic decreta, & constituta sunt, iudicauimus & nos quoque, ea solida, firmaque permanere debere, sumusque omnes eiusdem sententiæ.* Et hac ratione dixit Gregorius libr. 5. epist. 14. aliàs cap. 114. in Ephesina synodo damnatum fuisse Pelagium; & lib. 7. epist. 47. inde coarguit quorundam hæreticorum calumniam, qui Acta Ephesinæ synodi insertis quibusdam capitibus hæresis Pelagianæ corrumpere tentarunt, dicens: *Cum Pelagius, & Cœlestius in eadem synodo damnati sint, quomodo poterant illa capitula recipi, quorum damnantur authores?* Prosper etiam in dicto epitaphio vna sententia vtranque hæresim in illa synodo fuisse extinctam dicit, dum Nestorianam hæresim introducit dicentem:

Me tamen vna dedit victam sententia letho:
Illa volens iterum surgere, bis cecidit,
Mecum oritur, mecum moritur, mecumque sepulchrum
Intrat, & inferni carceris ima subit.

CAPVT V.

De alijs Concilijs contra reliquias Pelagianorum, & alios gratiæ hostes celebratis.

Quanuis Pelagianus error tantæ molis authoritate prostratus, ac pene extinctus videretur, 1. *Arausican. Conc. eius doctrina, atque confirmatio.* nihilominus, vt in superioribus vidimus, occasione alterius prædestinatorum erroris extreme contrarij: *iterum commenta mali sopita resurgere in Semipelagianis cœperunt,* vt dixit Prosper de Ingratis, initio. Contra has ergo Pelagij reliquias Concilium Arausicanum in Gallia, copiosius doctrinam de gratia, & præsertim de illius necessitate ad initium salutis, & fidei declarauit, editis 25. decretis, seu canonibus, ex quibus duo priores continent veram doctrinam de lapsu primi hominis, & peccato originali contra Pelagium. A tertio autem canone damnatur sub anathemate Semipelagianus error sub eisdem fere verbis, quibus à Cassiano, & Fausto explicatus est: & hac occasione plures sententiæ de necessitate præuenientis, & comitantis gratiæ, & de fragilitate liberi arbitrij ad bonum operandum, traduntur, quæ virtute totam doctrinam de gratia, & libero arbitrio continent. Quanuis autem hoc Concilium prouinciale sit, & non legamus fuisse confirmatum, subsequente (vt sic dicam) approbatione, nihilominus canones illi infallibilem fidei authoritatem continent, quia antecedenter (vt sic dicam) fuerunt authoritate Pontificia confirmati, vel potius editi. Nam vt Patres illius Concilij professi sunt, illi canones nō fuerunt ab ipsis facti, vel inuenti, sed ab Apostolica Sede fuerunt ad illos transmissi, vt eiusdem Sedis authoritate, & admonitione promulgarentur: & hac ratione Concilium illud antecedenter ab Apostolica Sede confirmatum dici potest. Cætera vero, quæ ad illud Concilium, eiusque Canones spectant, supra capit. 1. tractando de Leone Papa, dicta sunt. Peculiares vero difficultates, quæ circa nonnullos ex illis canonibus insurgere possunt, in discursu materiæ de gratia tractabuntur.

Non solum autem Semipelagianorum error, sed 2. *Conc. Arausic & Syno. Valent. Prædestinatorum iterum damnant hæresim.* etiam aliqua ex parte hæresis Prædestinatorum in illo Concilio damnata est, dum in canone vltimo definitur, nullum esse prædestinatum ad malum, & quemlibet baptizatū posse per Christi gratiam, quæ ad salutem pertinent, operari, si velit, & debere id facere, si saluari velit. At vero hac definitione, & alijs non obstantibus, hic error Prædestinatorum vel postea durasse, vel post aliquos annos repullulasse videtur. Nam illius occasione censetur congregatum Concilium Valentin. in Gallia Anno Domini 855. in quo vera doctrina de gratia, & de præscientia, ac prædestinatione Dei traditur, quia in his omnibus Prædestinatiani errabant. Imo illo tempore quidam Scoti hæresim illam renouare tentabant, quos leues homines non pauci sequebantur, vt in capite sexto eiusdem Concilij insinuatur, & ad resistendum illis renouata etiam est ibi vera de gratia doctrina. Breuissime tamen, & quasi remissiue ad priorem Patrum & Cōciliorum decreta, sic enim dicitur in capite sexto. *Item de gratia, per quam saluantur credentes, & sine qua rationalis creatura nunquam beate vixit, & de libero arbitrio per peccatum in primo homine infirmato, sed per gratiam Domini Iesu in fidelibus eius redintegrato, & sanato, id ipsum constantissime, & fide plena fatemur, quod sanctissimi Patres authoritate sanctarum Scripturarum tenendum nobis reliquerunt. Quod Africana, quod Arausicana synodus professa est, quod Beatissimi Pontifices Apostolicæ Sedis tenuerunt.* Similia fere habentur de præscientia, & prædestinatione in capite primo, vbi dicitur, *De præscientia Dei, & prædestinatione, & de quæstionibus,*

stionibus, in quibus fratrum animi non parum scandalizati probantur, illud tantum firmißime tenendum credimus, quod ex maternis Ecclesiæ visceribus nos habuisse gaudemus. Quod in cap. 2. & 3. magis in particulari declaratur, vt postea in suis locis adnotabimus. Quocirca licet hoc Cōcilium, eo, quod prouinciale tantum sit, & non sit à Pontifice confirmatum, per se certam fidem non faciat, tamen quatenus priorum Conciliorum, & Pontificum definitionibus adhærendum esse statuit, eorum infallibilem authoritatem participat, in alijs vero magnam habet authoritatem, licet non fidei, vt in sequenti puncto explicabimus.

3. Prius enim aduertere oportet ex Baronio eodem Anno 855. in principio, & Ann. 448. num. 3. & sequentibus, authorem, seu instauratorem dictæ hæresis Prædestinatorum fuisse Gothescalcum, contra quem ante paucos Annos congregatum fuerat Concilium quoddam Moguntinum tempore Rabbani, in quo Concilio ille damnatus, & perpetuo carceri addictus est: verisimileque est in eodem Concilio doctrinam de gratia iterum confirmatam, & modo ad illam hæresim extirpandam accommodato renouatam esse. Acta vero illius Concilij non extant, & ideo nihil amplius de illo affirmare possumus. Meminit autem illius Concilij Trithemius in Chronic. Monasterij Hirsaugiensis, & ex illo Surius tomo tertio Conciliorum post synodum 2. Moguntinam sub eodem Rabbano, & Baronius Anno 848. ex Francorum annalibus à Pithæo editis. Et ex Hincmaro in epistola ad Nicolaum Papam. Ex quo etiam refert aliquos articulos erroneos illius hæretici. *Primus est, quem antiqui Prædestinati* (ait) *etiam dicebant, quod sicuti Deus quosdam prædestinauit ad vitam æternam, ita etiam alios ad mortem æternam prædestinauit.* Quem errorem imponebant etiam Augustino Massilienses, quibus respondet Prosper ad obiectionem 14. & 15. Gallorum, & notat Fulgentius libro primo ad Monimum cap. vltimo. Alter error notatur ab eodem Hincmaro in Gothescalco, nam aiebat, *quod Deus non vult, omnes homines saluos fieri, &c.* De quo etiam notabant Augustinum Semipelagiani. Veruntamen illa propositio æquiuoca est; & si intelligatur de voluntate beneplaciti omnino absoluta, seu efficaci, non est error, sed vera sententia, & & in hoc sensu loquutus est Augustinus, vbi aliquando verba Pauli dicentis, *Deus vult omnes homines saluos fieri*, de solis prædestinatis exposuit. Alio vero modo potest illa propositio negatiua intelligi de omni Dei voluntate, etiam antecedente, seu conditionata, ita vt sensus sit, quod Deus non vult omnes homines saluos fieri, quantum est ex parte sua: & in hoc sensu propositio illa hæretica est, in quo videtur ille hæreticus loquutus.

Moguntinum Conc. damnataque ab eo.

1. Tim 2.

4. Colligi autem potest hic sensus ex alio eius errore, quo asserebat, *Quod Iesus Christus Dominus noster, & Saluator non fuit crucifixus, neque mortuus est pro redemptione totius mundi, id est, pro redemptione, & salute omnium, sed tantum pro his, qui saluantur.* Quæ est manifesta hæresis, vt ex toto nouo testamento constat, & in materia de Incarnation. latius tractatur. Fundatur autem hic error in priori, nimirum, quod nullo modo voluerit DEVS saluare eos, qui de facto non saluantur: nam quos DEVS saluare voluit, illos CHRISTVS redemit. Sicut autem ille in præcedenti puncto errauit, non distinguendo in Deo duplicem voluntatem, ita in hoc posteriori deceptus est, non distinguendo redemptionem quoad efficaciam, vel quoad sufficientiam, seu quoad generalem oblationem à Christo factam, quantum erat ex parte suæ voluntatis, & Dei. In hoc autem puncto notandum est caput quartum dicti Concilij Valentini, vbi tanquam error in quibusdam notatur, quod diceret, *Christum mortuum fuisse, etiam pro illis impijs, qui à mundi exordio vsque ad passionem Domini in sua impietate mortui, & æterna damnatione puniti sunt.* Et subiungit Concilium, *Illud nobis simpliciter, ac fideliter tenendum, ac docendum placet, iuxta Euangelicam, & Apostolicam veritatem, quod pro illis hoc datum pretium teneamus, de quibus ipse Dominus noster dicit, oportet exaltari filium hominis, vt omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam. Et Apostolus: Semel Christus oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.* Veruntamen illi, contra quos hoc Concilium loquitur, non tantum de sufficientia, sed etiam de efficacia loquebantur; credentes, obtulisse Christum sanguinem suum, vt impios iam damnatos à pœnis inferni liberaret, & ita de facto eos redemisse, & ab inferno eduxisse. Et ideo dicit Concilium, hoc esse contra illud Propheticum, *morsus tuus ero inferne*, quia vocabulum, *morsus*, significat, non omnes mortuos fuisse per Christum ab inferno liberandos, sed tantum fideles, & iustos. Vnde consequenti ratione cætera, quæ dicit Concilium illud de efficacia mortis Christi, intelligenda sunt.

3 Hæresis damnata ab eodem Conc. Valent. & censura alterius explicatur.

Ioann. 3.

Ad Heb. 9.

Osee 13.

5. Tertia synodus prouincialis, quæ nostris temporibus contra hæreses in illis serpentes tradidit, modoque magis accommodato ad illas hæreses confutandas declarauit, est Concilium Senonense in Gallia celebratum Anno 1528. *contra insurgentem Lutheranam hæresim*, vt in initio eius dicitur. Vnde primario intendit Concilium illud defendere liberum arbitrium, quod Lutherus (in hoc imitans Manichæum) auferre conatus est. Quia vero Pelagius, vt idem Concilium in Præfatione dicit, *Errauit, consimiliter, dum aliud extremum secutus, ad vitam beatam comparandam minime necessariam putat diuinam gratiam: sed ad id sufficere censet liberum arbitrium, si modo adsit diuinæ legis cognitio, ideo Concilium adiecit. Porro talia deliramenta respuens Ecclesia catholica hæc tria ad salutem requiri docet fidem, bona opera, & diuinam gratiam, neque absque his patere homini adulto viam salutis. Accedentem siquidem ad Deum oportet primum diuinæ gratiæ munere adiutum, credere deinde bonis operibus intendere, in quibus efficiendis, & liberum arbitrium operatur, & gratia. Quapropter qui hominem bene operari, & salutem consequi arbitratur absque gratia, aut primatum boni operis libero arbitrio adscribit, non gratiæ, Pelagianus censendus est.* In quibus verbis licet Pelagius tantum nominetur, etiam Semipelagiani, & Lutherani comprehenduntur, & damnantur, dum & fides ipsa dicitur esse gratiæ donum, & præter fidem opera necessaria esse docentur, quæ & à libero arbitrio, & à gratia, primo tamen, & principalius à gratia procedant. Quomodo autem hæc duo, gratia nimirum, & voluntas libera, in operibus salutis efficiendis conueniant, declarat copiose, & mirabiliter idem Concilium inferius in decretis fidei capite decimo quinto, qui locus est vnus ex præcipuis, & maxime notandis in hac materia, illum tamen inferius disputando de auxilijs gratiæ ex professo tractabimus.

Senonense Conc. contra reliquias Luther. damnat.

6. Quia verò aliqui minus deferre solent huius Concilij authoritati, eò, quod prouinciale sit, & ab Ecclesia Romana non fuerit confirmatum; addendum hic est, licet non sit hæreticum sentire, aut dicere, Concilium illud in aliquo dogmate errasse, aut falsum esse aliquid ab ipso definitum, seu tanquam catholicum dogma declaratum, nihilominus non posse talem assertionem illi Concilio iniuriosam à temeritatis nota excusari. Primo quidem quia si Concilium prouinciale legitime in suo ordine, & gradu congregatum sit ex catholicis Episcopis, debitamque subiectionem ad Ecclesiam Romanam profiteatur, & recta intentione, ac debito modo procedat ad fidei declarationem, aut defensionem iuxta principia ab Ecclesia catholica recepta, talis Concilij authoritas magnam per se affert probabilitatem, quæ cuiuslibet priuati doctoris authoritati præferenda sit. Nam cum Christus promiserit, vbicunque fuerint duo, vel tres congregati in nomine eius, adfuturum ipsum in medio eorum, credendum profecto est, licet Spiritus Sanctus non assistat Concilio Prouinciali, vt infallibiliter veritatem definiant, specialius iuuare plu-

Temere notandum Concilium illud erroris insimulare.

te plures Prælatos, & Doctores congregatos recta intentione, & in nomine eius, ipsoq; Spiritu Sancto specialiter inuocato procedentes, quam quemlibet priuatum doctorem, vel etiam plures casu in eandē sententiam conuenientes. Deinde augeri potest Prouincialis Concilij authoritas ex numero, qualitate & doctrina Patrum in illo conuenientium, & ex maiori concursu doctorum hominum omni diligentia veritatem inquirētium. Nam licet in Spiritus Sancti auxilio præcipuè fidendū sit, nihilominus ipsemet Spiritus Sanctus etiam ex parte nostra cooperationem, & diligentiam requirit. Propter ꝙ Actor. 15. ab ipsis Apostolis magnam conquisitionem factam esse legimus. Denique multo magis Concilij prouincialis authoritas augetur, quando eius doctrina nunquam in suspicionem erroris in Ecclesia venit, sed potius vsu ipso, & tacito quodam vniuersali consensu probata est. Tunc enim temerarium profecto esset proprio, ac priuato iudicio tali Concilio contradicere, vt piè, ac doctè notauit Cardinalis Bellarm. lib. 2. de Concicilijs cap. 10. in fine, nec dissentit Cano lib. 5. de Locis, cap. 4. conclus. 6. Et ratio est, quia iam authoritas talis Concilij vniuersalis Ecclesiæ authoritate multum roborata est. Et hoc modo Concilia prouincialia in magna veneratione habita semper sunt, vt constat ex literis synodicis Theodori Patriarchæ Hierosolymitani, quæ referuntur in 7. synodo action. 3. in fine, & à tota synodo probantur.

7. *Magna authoritas Senon. synodi ostenditur.*

In his autem omnibus prædicta Senonensis Synodus valde commendatur. Nam inprimis non ex vna tantum prouincia, seu metropoli, sed ex pluribus nationis Gallicæ, & Germanicæ congregata videtur. Nam in ea præsedit Cardinalis Antonius à Prato Senonensis Archiepiscopus, qui Galliæ, & Germaniæ Primas dicitur. Vnde verisimile est, pro causa tam graui plures Episcopos ex illis nationibus congregasse, quanuis neque nomina, neque numerus eorum in Actis illius Concilij referantur. Deinde Concilium illud, vel totum, vel pro maiori parte Parisijs celebratum est, vt constat ex primo generali decreto eius in fine, & ex vltimo capite, & conclusione totius Concilij. Vnde clara coniectura sumitur, præter Episcopos adfuisse ibi omnes graues Theologos Parisiensis Academiæ, seu Collegij Sarbonici, & ad singula decreta fidei conficienda consilio, & doctrina cooperatos fuisse, sicut credendum est ad morales constitutiones edendas iurisperitos Doctores adiuuisse. Hac enim ratione in prædicto decreto generali, ait dictus Antonius Cardinalis, *Duximus habito suffraganeorum nostrorum consensu ac multorum diuini & humani iuris interpretum consilio his tantis periculis salubriter, & celeriter prouidendum.* Ex hac ergo parte Concilium illud magna pollet humana authoritate, aliunde verò ex illius Actis, verbis, ac progressu constat, legitima authoritate, & ex grauissima, & honestissima causa fuisse congregatum, & magna prudentia, & pietate, & debita subiectione ad Romanam Ecclesiam, & antiqua Concilia, ac decreta processisse; ergo credendum omnino est, non defuisse illi singulare Spiritus Sancti auxilium, vt præsertim in doctrina fidei à veritate non aberraret. Denique cum illud Concilium ferè ante nonaginta annos fuerit celebratum, & per vniuersam Ecclesiam diuulgatum, in magna authoritate, & sine vlla suspicione erroris apud catholicos semper fuit. Et quod caput est, Concilium Tridentinum, quod post viginti annos celebratum est in sess. 6. (quam dicto tempore absoluit) virtute approbat totam doctrinam de Gratia, quam Concilium Senonense tradiderat, quia eandem ferè, magis explicatam, ac locupletatam docet, ac definit. Igitur temerarium profectò esset, in hac parte aliquid in illo Concilio reprehendere, vel ab eius sententijs discrepare.

8. *Moguntinū vltimum Concilium.*

Quartò his accedit Synodus Moguntina vltima, Anno 1549. sub Sebastiano Archiepiscopo celebrata. Nam in priori parte, quæ est de doctrina fidei per decem prima capita catholicam de gratia doctrinam optime complectitur, priusque contra Pelagium, deinde contra Lutherum, nulla eorum facta mentione, definit. Et ad illius authoritatem fere applicari possunt, quæ proxime de Senonensi diximus. Est autem aduertendum, Concilium Senonense congregatum fuisse ante Concilium Tridentinum, Anno scilicet 1528. Moguntinum vero post sess. 6. Concilij Tridentini celebratum est, Anno videlicet 1549. quo tempore Concilium Tridentinum intermissum fuerat, cum sessio sexta Anno. 1547. fuisset celebrata, licet nondum confirmata esset. Hinc ergo huius Concilij authoritas in hac parte maximè probata est, quod Concilium Tridentinum imitatum est, eiusq; doctrinam in summam redegit. Quocirca sicut Concilium Senonense virtute est à Tridentino approbatum, quia eandem doctrinam tradidit, & illustrauit, ita Moguntinum dici potest in hac parte antecedenter à Tridentino probatum, quoniam ab illo doctrinam suam hausit, ideoque illius etiam authoritate, tanquam certa vtemur.

9. *De institutione à Concilio promissa, sed non edita, & de eius auctoritate.*

Est autem animaduertendum, in aliquibus libris huic Concilio adiungi opus inscriptum *Institutio ad pietatem Christianam.* Veruntamen opus illud non fuit à Concilio editum, nec probatum, sed (vt in eadem inscriptione dicitur) solum fuit institutio illa in Concilio prouinciali promissa. A quo autem postea fuerit edita, ignoramus. Vnde certum est, solum habere priuati scriptoris authoritatem. Idemque obseruandum est circa quoddam Enchiridion fidei editum in Episcopatu Coloniensi, quod ab aliquibus modernis Theologis sub nomine Concilij Coloniensis allegari solet, cumque in illo multa de gratia, & iustificatione hominis tradantur, ea Concilio Coloniensi attribuunt. Re tamen vera illa non est doctrina alicuius Concilij Coloniensis: sed priuati scriptoris authoritatem habet, eamque non magnam. Quia in expurgatorio Romano, & Hispano sub nomine Enchiridij Christianæ institutionis dicitur falsò esse impositum Concilio Coloniensi, & in multis ad gratiam, & iustificationem pertinentibus expurgatur. *De Enchirid.* Similique modo etiam opus aliud, quod *Antididagma* inscribitur, & à Canonicis Coloniensibus scriptum esse dicitur, priuatam omnino authoritatem habet, & vtrumque opus in nonnullis rebus à multis reprehenditur, vt postea videbimus. *De Antididag.* Ideoq; neq; institutio Moguntina, neque Enchiridion Coloniense illis Concilijs in tomis Conciliorum adiuncta sunt, neque in duobus modernis Concilijs Coloniensibus, quæ in quinto tomo Conciliorum habentur, aliqua doctrina de gratia traditur.

10. *Omnia amplectitur Trident. synodus.*

Post dicta ergo Prouincialia Concilia (Moguntino excepto) celebratum est Concilium Oecumenicum Tridentinum, quod in sess. 5. 6. & 14. copiosius, & distinctius, quam præcedentia Concilia doctrinam de gratia, & libero arbitrio tradidit, ac definiuit. Cum enim Concilium hoc errores omnium hæreticorum antiquos, & nouos perspectos habuerit, tam copiosè, eruditè, & distinctè catholicam doctrinam tradit, vt & errores omnes damnet, ac penitus extirpet, & quidquid præcedentia Concilia, & antiqui Patres, ac Pontifices de gratia, & libero arbitrio deque hominis iustificatione tradiderunt, grauissimè, ac sapientissimè confirmet. Est autem animaduertendum, Concilium hoc in sua doctrina tradenda optimo ordine processisse, nam prius in sessione quinta, doctrinam de peccato originali, & humanæ naturæ corruptione, seu in deterius mutatione per Adæ peccatum, primum contra Pelagianos, & consequenter etiam contra Lutheranos proponit. Deinde verò in sess. 6 de reparatione hominis lapsi, & consequenter de naturę impotentia, & gratię necessitate ad bene, ac sanctè operādum, & ad veram iustitiam

iustitiam coram Deo obtinendam, catholicam doctrinam tradit. Ac tandem in sess. 14. quomodò possit iustitia semel habita, & per actualia peccata posteà perdita, iterū recuperari, docet: ideòq; in his omnib⁹ locis verā de gratia, & sanctificatione hominis doctrinam inculcat, sed præcipuè, magisq; ex instituto illam in sess. 6. tradit. Quia verò contra Pelagium, eiusque reliquias multa decreta canonica iam antea edita fuerant, & noui hæretici innumeros errores circa Dei gratiam, & hominis libertatem, ac veram iustificationem, remissionem peccatorum, operumque necessitatem, ac meritum multiplicauerāt; ideò contra antiquos hæreticos tribus tantùm canonibus, & totidem ferè capitulis doctrinam priùs præstringit: postea verò per plura capita, & alios triginta canones tam copiosè, distinctè, & efficaciter nouos hæreticos insequitur, vt omnes eorum hæreses damnet, & euertat. Quæ omnia ex discursu totius materiæ euidentiora fient: nam huius Concilij decretis nostram doctrinam pręcipuè confirmabimus, & in illis elucidandis, & iuxta veram Concilij mentem exponendis totis viribus incumbemus. Conduceret autem non parùm ad ipsius Concilij intelligentiam, integra eiusdem synodi acta inspecta habere, illa tamen hactenus typis mandata non sunt, neque manu scripta ad manus nostras peruenerunt.

CAPVT VI.

De Patribus, qui veram de gratia doctrinam nobis tradiderunt, & contrarias hæreses confutarunt.

1. *Patres ante Pelagium pauca de gratia tradidêre.*

QVoniam vera doctrina de gratia inter hæreses contrarias versatur, quarum altera liberum arbitrium, alia gratiā, eiusve necessitatem negat, ideò aduertere oportet, hæresim negantem libertatem arbitrii antiquiorem multò esse errore Pelagij negantis gratiæ necessitatem. Vnde factum est, vt Patres, qui Pelagium præcesserunt, sæpè de libertate arbitrii ex professo disputent, & contrarias hæreses impugnent; de gratia verò Dei pauca tradant; & non ex instituto, sed obiter, & quasi aliud agentes. Et ideò Pelagiani, multoq; magis Semipelagiani Augustino obijcere solebant, quòd nouam doctrinam, & non solùm antiquis Patribus vel contrariam, vel saltem inuisam, verum etiam ab ipso anteà non traditam, ad impugnandum Pelagium induceret. Ita refert Hilarius epist. ad Augustinum dicens. *Ad summam, fatigatis omnibus nobis, ad id prosecutio eorum, vel potiùs querela conuertitur, consentientibus etiam his, qui hanc definitionem improbare non audent, vt dicant, quid opus fuit huiusmodi disputationis incerto tot minùs intelligentium corda turbari? Neque enim minùs vtiliter sine hac definitione, aiunt, tot annis à tot tractatoribus, tot præcedentibus libris, & tuis, & aliorum, tùm contra alios, tùm maximè contra Pelagianos* (qui enim hæc dicebant, Semipelagiani erant) *catholicam fidem fuisse defensam.*

Hilarius.

2. *Prosper.*

Eadem fuit Prosperi intentio in epistola sua, cum dixit. *Illud etiam qualiter diluatur, quæsumus patienter, insipientiam nostram ferendo, demonstres, quod retractatis priorum de hac re opinionibus, penè omnium par inuenitur, & vna sententia, qua propositum, & prædestinationem Dei secundùm præscientiam receperunt: & ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliæ fecerit; quia finem vniuscuiusque præuiderit, & sub ipso gratiæ adiutorio, in qua futurus esset voluntate, & actione præscierit.* Nam licèt hæc verba de prædestinatione potiùs, quàm de gratia scripta sint, nihilominùs quęstiones de gratia, & prędestinatione inter se connexæ habitæ sunt, vt quæ de gratia tota, seu de initio eius dicuntur, de prædestinatione dicta esse credantur, & è cōuerso. Nam Augustinus vnum ex alio colligere visus est, & ab vno ad aliud sæpè trāsitum facere visus est argumentando, ac subindè ex eisdē Scripturæ testimonijs ambas de gratia, & prædestinatione quæstiones definire. Et ideò Semipelagiani à tota illa doctrina abhorrebant, & tanquam nouam vitandam censebant. Quod his verbis testatur Prosper epist. ad Ruffin. *Ab hac autem confessione gratiæ Dei ideò quidam resiliunt, ne cum eam talem confessi fuerint, qualis diuino eloquio prædicatur, & qualis opere suæ potestatis agnoscitur, etiam hoc necesse habeant confiteri, quod ex omni numero hominum per sæcula cuncta natorum certus apud Deum, definitusq; sit numerus prædestinati in vitam æternam populi, & secundùm propositum Dei vocantis electi. Quod quidem tam impium est negare, quàm ipsi gratiæ contraire.* Cum ergo idem de gratia, quod de prædestinatione sentiunt Semipelagiani, in vtraque Augustini sententiam, tanquam nouam, respuebant. Vnde Prosper in priori epistola, ita de eisdem Semipelagianis ad Augustinum loquitur. *Scripta Beatitudinis tuæ validissimis, & innumeris testimoniis diuinarum Scripturarum proferimus, ac secundùm formam disputationum tuarum aliquid etiam ipsi, quo concludantur, adstruimus: obstinationem suam vetustate defendunt. Et ea, quæ de epistola Beati Apostoli Pauli Romanis scribentis ad manifestationem diuinæ gratiæ præuenientis electorum merita proferuntur, à nullo vnquam Ecclesiasticorum ita esse intellecta, vt nunc sentiuntur, affirmant.*

Prosp.

5. *...riani ...rosy gratia ...*

Vt ergo Augustini doctrinā ab hac calumnia vindicemus, ostendamusque quanti sit ponderis in hac materia eius authoritas, tria tempora distinguere oportet, scilicèt, ante Pelagium, exorto, & durāte Pelagio, eiusque reliquiis, & post Pelagium, eiusq; hæresim prorsus extinctam: & de singulis temporibus his breuiter explicandum est, quid Patres illorū temporum de gratia senserint, quidve de illa scriptum reliquerint. De Patribus primi temporis, quod attinet ad controuersiam de causa, vel merito diuinæ electionis, aut prædestinationis ex parte hominis prædestinati in lib. 3. de Auxiliis cap. 18. ostendi, licèt quæstio illa ante Augustinum non fuerit ex professo à Patribus tractata, quia temporum occasio illam non postulauit, nihilominus nihil Patres antiquos docuisse sententiæ Augustini contrarium. Quia vbi requirere videntur pręscientiam meritorum ad prędestinationem, loquuntur de prædestinatione ex parte vltimi effectus eius, qui est collatio gloriæ. Vbi autem de primo effectu, qui est Dei vocatio, vel de toto negotio salutis loquuntur, illud referūt in gratuitam Dei voluntatem, ut ibi adnotaui. Hoc autem multò certius est de controuersijs ad gratiam Dei spectantibus.

3. *Tria ... pora ... ... sa dis... guenda.*

Vnde duo dicenda sunt de Patribus Pelagio antiquioribus. Vnum est, licèt ex professo de gratia Dei non disputauerint, quia nondum in Ecclesia controuersia illa exorta erat, nihilominùs nihil doctrinæ Augustini de gratia Dei contrarium docuisse, neque vllo modo Pelagij, aut sectatorum eius, seu Semipelagianorum opinionibus fauisse. Aliud est, in his, quę illi antiqui Patres, vel exponentes Scripturam, vel populum docentes, vel per aliam occasionem de gratia breuiter docuerunt, virtute contineri veram doctrinam de gratia, quam posteà Ecclesia contra hæreticos declarauit. Vtrumque horum ostendi latè in lib. 2. de Prædest. cap. 8. tum varijs coniecturis, tum nonnullis Patrum testimonijs, tum ex dictis Pontificum, tum ex eiusdem Augustini responsionibus. Quibus nunc addo Paulum Orosium lib. Apolog. contra Pelag. in princip. dicentem, *Patres, & qui iam quieuerunt martyres, & concordes, Cyprianus, Hilarius, & Ambrosius, & quibus etiam nunc permanere adhuc in carne necessarium est, qui sunt columnæ, & firmamenta Ecclesiæ catholicæ, Aurelius, Augustinus, & Hieronymus multa iam aduersus hanc nefariam hæresim absque designatione nominum hæreticorum scriptis probatissimis ediderunt.* Sed de Hieronymo, & Augustino statim dicemus, de alijs verò antiquio-

4. *Patres antiquiores Pelagio ... contrari... vera gr... fundam... tailler...*

Orosius.

antiquioribus intelligendum est, vt diximus, scripsisse contra Pelagium, non per se, & ex professo contra illum disputando, sed veritatem illi errori contrarium docendo, quod de illis tribus Patribus, quos Orosius commemorat, in dicto capite octauo, breuiter ostendimus. Nunc verò præter ea, quę ex Cypriano breuiter contra Semipelagianos refert Augustin. libro de Prædestinatione Sanctorum capite decimo quarto, ex libro de Mortalit. & de Bono perseuerant. capit. 2. & 19. ex lib. de Orat. Dominic. & ex libr. 3. ad Quirin. capite 4. præter hæc, inquam, addenda nobis est epistol. 2. eiusdem Cypriani, quæ de gratia Dei inscribitur, vbi inter alia cum de conuersione sua, & de efficacia baptismi erga se multa dixisse, notandam sententiam profert, dicens: *In proprias laudes odiosa iactatio est, quamuis non iactatum possit esse sed gratum quidquid non virtuti hominis adscribitur, sed de Dei munere prædicatur, vt iam non peccare, esse cœperit fidei, quod ante peccatum est, fuerit erroris humani. Dei est, inquam omne, quod possumus.*

5. *Cypriani, Ambrosij & de gratia verba.*

Præterea id comprobare possumus alia insigni Ambrosij sententia in epist. 37. libro 5. Vbi de epistola Pauli ad Ephesios ait: *Nulla epistola tantum benedictionis increpuit in plebem Dei, quantum ista, in qua non solum benedictos nos à Deo sed in omni benedictione benedictos & spiritali, & in cœlestibus significauit diuinæ locuples gratiæ testis, & prædestinatos nos in adoptionem filiorum, in filio quoque Dei nos cumulatos gratia.* Et infra, *Sorte nos in ipso constitutos, vt quæ sunt legis implerentur in nobis, & quæ gratiæ.* Specialius verò tam præparationem, seu præuentionem, quam cooperationem diuinæ gratiæ verbis (vt sic dicam) Augustinianis declarat libro primo in Lucam circa illa verba, *Visum est & mihi,* sic dicens, *Non ipsi soli visum est, non enim voluntate tantum humana visum est, sed sicut placuit ei (inquit) qui in me loquitur Christus, qui vt id, quod bonum est, nobis quoque bonum videri posit, operatur. Quem enim miseratur, & vocat. Et ideo qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere, visum est mihi. Quod cum dicit, non negat Deo visum, à Deo enim præparatur voluntas hominum. Vt enim DEVS honoretur à Sancto, gratia DEI est.* Et tract. in Symbol. Apostol. capite quarto, inde diuinitatem Spiritus Sancti ostendit, quod *vbi vult, in quos vult, & quantos vult, & quantum vult inspirat sua propria voluntate. Repletque gratia sua quos vult, & quantos vult, & quantum vult sua propria voluntate.* Quæ verba sunt profectò valde notanda pro grauioribus quæstionibus de efficacia diuinæ gratiæ, & de diuina electione, ac prædestinatione.

6. *Nazianze. iucundissima de gratia loca*

Neque multum dissimilia sunt verba Nazianzeni oratione quadragesima quarta, in sanctum Pentecostem, vbi hanc habet inuocationem, *Ad spiritus mysteria explicanda Spiritus ipse mihi adsit, tantamque dicendi facultatem tribuat, quantam cupio, aut si non tantam, at certe quæ huic festi celebritati par sit. Ac profectò aderit heriliter, non seruiliter, nec iussum, aut imperium expectans. Spirat enim vbi vult, & super quos vult, quando, & quantum. Sic nos spiritu afflati, & cogitamus, & loquimur.* Vnde idem Nazianzen. oratione decima nona, §. *Sed inter omnia,* enumeraturus varias Sanctorum virtutes, nimirum patiētiam Iob, Moysis mansuetudinē, & similes, hæc verba interponit: *Pro ea,* scilicet, gratia, *quam quisque à Deo consequutus est:* Quibus verbis & gratiæ necessitatem, & efficaciam, & voluntariam Dei distributionem docuit, vt ibi Elias notauit. Alium præterea locum ex dicta oratione 44. ponderauit Augustinus libr. de Bonorum perfect. capite 19 quem his verbis refert, *Vnius Deitatis quæso vos confitemini Trinitatem. Si vero aliter vultis, dicite, vnius esse naturæ, & Deus vocem dari vobis à sancto spiritu deprecabitur: id est, rogabitur Deus, vt permittat vobis dari vocem, qua quod creditis, confiteri possitis. Dabit enim, certus sum. Qui dedit quod primum est, dabit & quod secundum, qui dedit credere, dabit & confiteri.* Vnde colligit Augustinus, sententiam Nazianzeni esse, non tantum fidei confessionem, sed etiam fidem ipsam, quæ est iustitiæ fundamentum, esse donum Dei. Veruntamen locus ille aliter legitur in noua Billij translatione, scilicet, *Trinitatem ô viri, vnius Deitatis esse fateamini, aut si magis placeat, vnius naturæ: atque hanc vocem, Deus, à spiritu vobis postulabimus, dabit enim profectò secundum, qui dedit primum.* Iuxta quam lectionem per *primum* non intelligit fidem, nec per *secundum* confessionem fidei, sed per *primum, & secundum* intelligit vnum & alterum modum confitendi Trinitatis fidem. Illi enim, ad quos loquebatur, ab Arianis iam dissentiebant, & Trinitatem vnius naturæ, seu Deitatis esse fatebantur, adhuc tamen Trinitatem vnum Deum esse, dicere verebantur. Ait ergo Gregorius, sperare se, vt qui primum dedit, si in eo perseuerent, det etiam secundum: quem sensum etiam ibi Nicetas notauit. Nihilominus tamen etiam hoc modo Nazianzenus ibi fatetur, fidem esse donum Dei: nam cum dicit, confiteri Trinitatem esse vnius Deitatis, atque vnum Deum, donum Dei esse, non intelligit solum de confessione vocis, sed maxime de confessione mentis, hanc enim persuadere conabatur; ergo illam præcipuè intelligit donari à Deo, & deinde modum etiam concipiendi, & explicandi tale mysterium.

Lectio varia Nazianzen conciliatur.

7. *Insignis locus omnes aduersarios gratiæ confundens.*

Est etiam insignis locus apud eundem Nazianzenum oratio. 31. paulò post medium, vbi tractans illa verba Matth. 19. *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est,* dicit. *Cum audis, quibus datum est, adde, volentibus datum est, atque iis, qui ea animi propensione sunt. Etenim cum illud audis, non est volentis, neque currentis sed miserentis Dei, idem tibi existimandum censeo Quoniam enim nonnulli sunt, qui ob rectè facta ita animis efferuntur, vt id totum sibi ipsis adscribant, nec quidquam Creatori, & sapientiæ eorum authori, ac bonorum omnium suppeditatori acceptum ferant, his verbis docet Paulus, quod ipsum rectè velle, diuino auxilio indigeat; imo vt rectius loquar, voluntas quoque ipsa, & electio eorum, quæ recta, & cum officio coniuncta sunt, diuinum quoddam beneficium est, atque à Dei benignitate manans.* In qua sententia optimè conuenit Nazianzen. cum Augustino, & non solum Pelagium, sed etiam Semipelagianos confundit. Addit tamen statim Gregorius expositionem illius testimonij Pauli, *Non est volentis,* id est, non est solius volentis, sed etiam Dei miserentis. Quæ expositio Augustino non probatur in quæstione secunda ad Simplicianum. Tamen quidquid sit de expositione verborum Pauli, (quod postea videbimus) in dogmate nulla est diuersitas, nam quod Nazianzenus ait, Velle nostrum non ita esse solius Dei, quin etiam sit ipsius hominis, certissimum est, & fatetur idem Augustinus supra, & in Enchiridione capit. 32. & libr. 1. de doctrina Christiana cap. 23. Quod verò Augustinus magis explicauit, velle nostrum tribui etiam Deo soli, quia non solum adiuuat, sed etiam præparat voluntatem, hoc non negauit Nazianzenus, sed indicauit potius, cum non contentus dixisset, quod velle nostrum Dei auxilio indigeat, addidit; *imo vt rectius loquar, voluntas ipsa, & recta electio à Dei benignitate manat,* significans, non solum cooperationem, sed etiam initium bonæ voluntatis à Deo esse. Vnde postea adiungit, *Ita quoniam velle quoque ipsum à Deo est, optimo iure totum Deo assignauit.*

8. *Optatus explicatus etiam fuit.*

Præterea Optatus Mileuitanus Augustino etiam antiquior (vt ex eodem Augustino constat libro secundo, de Doctrina Christiana cap. 40. vbi eum tanquam iam mortuum allegat) Optatus (inquam) libr. 2. contra Parmenianum, versus finem, eundem locum Pauli tractans partim gratiæ suffragari videtur, partim refragari. Dum enim Parmenianum reprehendit, quod Donatianos defenderet, qui sibi sanctitatem, & innocentiam tribuebant, inquit, *Ioannes Apostolus profiteri non audet, innocentiam, qui ait. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, & veritas in nobis non est.* Et adiungit. *Hoc qui dixit, sapienter se ad Dei gratiam reseruauit. Est enim Christiani hominis quod* bonum

bonum est, velle, & in Deo, quod bene voluerit currere, sed hominis non ... datum perficere, vt post spatia, quæ debet homo implere, restet aliquid Deo, vbi deficienti succurrat, quia ipse solus est perfectio, & perfectus solus Dei filius Christus, cæteri omnes semiperfecti sumus, quia nostrum est velle, nostrum est currere, Dei perficere: Vnde Beatus Apostolus Paulus ait, non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis. Vbi aliam expositionem horum verborum Pauli indicat, nimirum velle & currere posse ab homine in hac vita fieri, peruenire autem ad terminum, & ad perfectionem carentem omni macula, non esse opus hominis, sed solius Dei, nec vitæ præsentis, sed futuræ. Prætermissa verò nunc expositione, quod ad doctrinam attinet, cum dicit, velle, & currere esse hominis Christiani, non intelligit esse solius hominis, sed cum adiutorio gratiæ, quod Christianis hominibus etiam viatoribus datur, & ideo etiam dixit, hoc velle, & currere, esse in Deo, & peccati carentiam gratiæ Dei reseruari.

9. *D. Ephrem nondum ortum Pelag. confutauit.* Præterea Sanctus Ephrem, qui multo ante Pelagium scripsit, multa in suis operibus de diuina gratia tradit, quæ cum definitionibus ab Ecclesia postea factis mirè consentiunt. Nam in primo tomo opusc. 33. de Timore animi, omnia tribuit diuinæ gratiæ, & amicorum preces postulat. *Vt diuina* (inquit) *gratia in anima mea resplendeat, mentemque tenebris circunfusam illuminet, promptusque ac dignus efficiar precibus vestris mediantibus, qui pœnitentiam agam, & veniam merear.* Et infra, *Exhilarant vndæ diuinæ gratiæ, iubarque Sancti Spiritus nostra pectora, faciuntque, vt anima repente omnium rerum terrenarum, cupiditatumque carnalium, ac noxiarum obliuiscatur, fouent igitur vndæ diuinæ gratiæ intellectum simul, & animam.* Ac deinde comparat animam gratia affectam horto suauissimos fructus ferenti, *Ita enim* (ait) *& diuinæ gratiæ fructus, ac medicamenta nobis splendorem, dulcedinem, lætitiamque præbent*, quod latè prosequitur. Et inferius opuscul. 37. integrum habet tractatum, seu concionem de diuina gratia, in qua varijs modis eius necessitatem tam ad vincendas tentationes, quam ad bene operandum declarat, & inter alia dicit, *Instar matris vbera præbebit tibi, & velut infantem ab insidiatoribus custodiet te, tanquam paruulum incautum gubernabit te, & in virum perfectum te formabit.* Quibus verbis initium, & consummationem, ac proinde totum virtutis progressum gratiæ tribuit. Rursusque sermone 1. de Compunct. inter alia dicit, *Quanta nobis quotidie pro sua bonitate largiatur Deus, sedulo consideremus vniuersi, semper eius gratia corda nostra visitat, & si locum sibi paratum inuenerit, ingreditur.* Et infra, *Cum ad nos visitandos gratia ingredi cupiat, cum introeundi, & quiescendi in nobis, sicut volebat, non inuenit locum, illico recedit. Veruntamen cor nostrum dulcedine luminis sui pulsat, vt resipiscat, & intromittatur ipsa, vt sic lucis dulcedine allectus homo ipsam inquirat, nequit enim penitus nos gratia deserere, à propria enim ipsius benignitate eo adigitur, vt omnium nostrorum misereatur.* Similia multa habet in tomo secundo in opusc. de Agone, seu luctamine spirituali circa finem, vbi inter alia inquit, *Facta est gratia tua seruo tuo, refugium, & virtus, gloriatio, & protectio, & esca spiritualis suauitate, & lumine plena.* Et in tomo 3. in sermone Ascetico de Vita religiosa, versus finem inter alia inquit, *Absque gratiæ adminiculo non præualet cor Deo placere viribus suis, verum vt ipsi placeat, ab ea accipit, & ex eius vino potum eidem offert, &c.* Et plura habet similia in serm. de Muliere peccatrice.

10. *Sequitur Macarius.* Macarius item Ægyptius, qui ferè æqualis fuisse creditur Ephrem, integram ferè scripsit homiliam de gratia Dei, quæ est decima septima, ex quinquaginta, quæ in tomo secundo Bibliothecæ nomine ipsius habentur, & è græco in latinum translata dicuntur ex Bibliotheca Regia Gallicana, ibi ergo inter alia in principio dicit, *Ob id, quod homo transgressus est mandatum, diabolus operuit vniuersam animam caliginoso velamine, verùm postea accessit gratia, & exuitur planè velamine illo, &c.* Et infra. *Quemadmodum sine aqua piscis viuere non potest, nec ambulare quis sine pedibus, aut absque oculis videre lumen, vel loqui, cùm lingua careat, aut audire sine auribus sic sine Domino Iesu, & efficacia diuinæ virtutis, non potest quisquam cognoscere mysteria, aut sapientiam Dei, aut esse diues, & Christianus. Nam qui ducuntur, & reguntur secundum interiorem hominem à potentia diuina, ij sunt sapientes, milites fortes, & Philosophi Dei.* Multaque similia ex antiquis Patribus refert Coctius lib. 1. Thesaur. art. 4. In quibus oportet, vt prudens lector aduertat, inter ea, quæ de gratia Patres dicunt, etiam de libero arbitrio miscere sermonem, & interdum aliquas proferre sententias, quæ nisi in debito sensu accipiantur, cum locutionibus Semipelagianorum affinitatem habere videri possunt. Veruntamen Patres eo tempore simpliciter, & fidenter loquebantur, quia nondum Semipelagiani exorti erant, neque prauus illorũ sensus in suspicionẽ venerat. Re tñ vera nunquam illi Patres tribuunt soli libero arbitrio meritum gratiæ, neque bonum, ac pium illius vsum à gratia separant, sed solum docent, cum gratia esse necessarium, vt ex alijs eorum verbis, & sententijs manifestè constat, & in dicto cap. 8. libri 2. de Prædest. latius explicauimus. *Lux ad Patres quos ... dos.*

11. Sequitur dicendum de secundo tempore, in quo Pelagius errorem suum contra diuinam gratiam seminare cœpit, contra quem eodem tempore duo Ecclesiæ lumina, quæ tunc erant columnæ, & firmamenta Ecclesiæ, Hieronymus, & Augustinus, vt Orosius dicit, pro diuina gratia pugnarunt, & accuratissimè scripserunt. Quorum virorum tanta fuit semper authoritas in hac præsertim materia, vt ad obturanda hæreticorum ora sufficiat. Vnde Gelasius in epistola quinta, ad Episcopos per Picænum contra nouum quendam hæresis Pelagianæ prædicatorem, sic inquit. *Adhuc maius scelus accrescit, vt sub conspectu, & præsentia sacerdotum beatæ memoriæ Hieronymum, atque Augustinum Ecclesiasticorum lumina Magistrorum, musca moritura, sicut scriptum est, exterminans oleum suauitatis, lacerare contenderet.* Vnde idem Gelasius Papa in cap. *Sancta Romana*, nõ solum Hieronymi opuscula ab Ecclesia Romana recipi, sed etiam in materia de gratia, & libero arbitrio ea se dicit sentire, quæ Hieronymus sentit, & libros Ruffini, qui à sententia Hieronymi in hoc discrepant, hoc maximè titulo suspectos habet, & apocryphos reputat. Ante Gelasium etiam Paulus Orosius cum ipsomet Pelagio in sacerdotum conuentu disputans, horum duorum virorum authoritate maxime illum confundit, dicens. *Hoc Augustinus Episcopus scriptis suis, sicut audistis, exhorruit: hoc in ipsius nũc Pelagij scriptis sua responsione condemnat. Hoc & Beatus Hieronymus, cuius eloquium vniuersus Occidens, sicut ros in vellus expectat, in epistola sua, quam ad Ctesiphontem scripsit, condemnauit. Similiter, & in libro, quem nunc scribit, collata in modum Dialogi altercatione confutat.* *De ... tempore ... auctores ... Hieron. August. — Cap. Sancta Romana. — Orosius ... apolog. ... contra Pel. ... arbitrij ... bertate.*

12. Ex quibus verbis intelligimus, primum opus à Hieronymo scriptum contra Pelagianos fuisse epistolam ad Ctesiphontem, postea verò dialogos contra eosdem elaborasse eo tempore, quo Orosius apud ipsum Bethleem hospes erat, & ad pedes eius sedens (vt ipse ait) timorem Domini discebat. Et quanuis Orosius vnum tantum videatur dialogum contra Pelagianos commemorare, tamen sub illo totum dialogorum opus comprehendit. Quorum mentionem facit idem Hieronymus in Proœmio libro 4. in Ieremiam, vbi de Pelagio ait, *Non solum in Occidentis, sed & in Orientis partibus sibilare, & in quibusdam insulis præcipuèque Siciliæ, & Rodi maculare plerosque, & crescere per dies singulos, dum secretò docent, & publicè negant. Cui respondere, diu tacens, & dolorem silentio deuorans, crebra fratrum expostulatione compulsus sum: nec tamen hucusque prorupi, vt auctorum nomina ponerem, malens eos corrigi, quam infamari. Nec enim hominum, sed erroris inimicus sum: qui mihi vt vicem talionis, & genuinum sui doloris illiderent, veteres magistrorum suorum calumnias concinnantes, in tantum elingues, & miseri demonstrati sunt, vt maledicere quidem suis verbis potuerint. Quorum tunc temporis editis* *Quæ ... Pelag. ... ronymi ... cuit.*

aduersus eos libris, næniæ confutatæ sunt: quos qui legere voluerint, liquido peruidebunt canes eos, iuxta Esaiam, esse mutos, qui latrare nesciant, habentes quidem voluntatem, & rabiem mentiendi, sed artem fingendi, & latrandi non habentes. Quibus loquar compendio. Aut bona sunt, quæ docetis, aut mala. Si bona, defendite liberè: si mala, quid occultè miseros iugulatis errore? Ac tandem in fine sub conditione nouum opus promittit, dicens, *Verum hæc in proprio, nisi ore tacuerint, opere plenius exequemur.* Denique Prosper libr. de Ingratis capit. 2. inter Patres, qui post Apostolicam Sedem, & Palæstinam synodum, Pelagianam doctrinam confutarunt, ponit Hieronymum, de quo ita honorificentissimè scribit.

Tunc etiam Bethlei præclari nominis hospes,
Hebræo simul, & Graio, Latioq; venustus
Eloquio, morum exemplum, mundiq; magister
Hieronymus libris valde excellentibus hostem
Dissecuit: noscique dedit quo turbine veram
Vellent exortæ lucem obscurare tenebræ.

Prius vero, quam de Augustino dicam, aduerto,
13. *Atticus ore hostes conuicit, non scripto.* Prosperum eo loco statim post Hieronymum ponere Atticum Constantinopolitanum inter præcipuos gratiæ Dei defensores contra Pelagium, cuius meminit etiam Cœlestinus Papa in epist. ad Nestori. apud Baron. Anno 430. num. 14. his verbis: *Sanctæ recordationis Atticus Catholicæ fidei magister: & veræ: beati Ioannis in ista successor, eos* (id est Pelagianos) *ita persecutus est, pro re communi, vt ijs nec standi illic copia præstaretur.* Et infra dicit, tunc Atticum ad Romanam sedem misisse, quæ contra Pelagianos ab ipso acta fuerunt. Sed hæc Acta non extant, nec scripta aliqua huius sancti viri contra Pelagium; imo verisimile est, illum non scriptis, sed sermonibus Pelagianam hæresim impugnasse, potestate autem sua, & virtute illius authores, vel defensores Constantinopoli eiecisse, hoc enim significat Prosper supra dicens.

Quid loquar? & cura magna, quam gessit in vrbe,
Constantinopoli docto bonus ore sacerdos
Atticus, antiqua legatos hæreticorum
Confutando fide.

Vbi pondero verba illa *docto ore*, indicat enim nō scriptis, sed disputationibus, & concionibus veram de gratia doctrinam defendisse. Quod ideo obiter aduerto, vt constet, in Oriente nō solum Hieronymum ibi hospitem tantum, ac peregrinum, sed etiam Doctores ipsos Græcos & orientales in eandem doctrinam tanquam fidem antiquam conspirasse; vt merito Cœlestinus in citata epistola dixerit, *Eodem tempore Orientem, & Occidentem telis vnitatis Pelagium, & Cœlestium, & suæ doctrinæ sequaces profligasse.* Quibus consonant, quæ Prosper in eodem carmine refert, & Ephesum, & Siciliam, sed præcipuè Africam contra Pelagianos pugnasse, & inter omnes præcipuè Augustinum, de quo hæc subiungit.

14. *D. Augustinire in confutando Pelag. eiusque iqua:ibus à suo discip. Prospero cōmendatur.*

Augustinus erat? quem Christi gratia cornu
Vberiore rigans, nostro lumen dedit æuo,
Accensum verò de lumine? nam cibus illi,
Et vita, & requies Deus est: omnisque voluptas
Vnus amor Christi est; vnus Christi est honor illi;
Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
Omnia: & in sancto regnat sapientia templo.

Vnde idem Prosper in epist. ad Ruffinum in principio, cum Sedem Apostolicam, & Cōcilia Pelagium damnasse retulisset, subiungit, *Beatissimus quoq; Augustinus præcipua vtique in hoc tempore portio Domini sacerdotum* (has hæreticorum versutias) *copiosè, & pulchrè in multis voluminū disputationibus destruxit, vtpote inter multa Dei dona, quibus illū abundantissime spiritus veritatis impleuit, habens etiam hanc scientiæ, & sapientiæ ex Dei charitate virtutem, vt non solum istam adhuc in suis detruncationibus palpitantem, sed etiam multas prius hæreses inuicto verbi gladio debellaret.* Et in fine epistolæ sic monet Ruffinum. *Tu autem dilectissime, & venerandissime mihi frater, si vere de his quæstionibus instrui desideras, sicut desiderare te conuenit, ipsis beati Augustini disputationibus cognoscendis impende curam, vt in confitenda Dei gratia defecatissimam, ac saluberrimam Euangelicæ, Apostolicæque doctrinæ intelligentiam consequaris.* Denique statim in proœmio ad obiectiones Gallorum, *Sanctæ* (inquit) *memoriæ Augustinus contra Pelagianos inimicos gratiæ Christi, & liberi arbitrij decomptores per multos annos Apostolicè asseruit literisque mandauit.* Vbi vnica illa voce, *Apostolicè*, authoritatem librorum Augustini in hac materia eximiè commendauit.

Non tamen dicit, Augustinum Apostolicè scripsisse, quia vel Scriptor canonicus fuerit, vel quia infal- 15. *Explicatur Prosper in eo quod dixit Aug. Apostolicè scripsisse.*
libilem habuerit Spiritus Sancti assistentiam in scribendo, sicut Apostoli habuerant: hoc enim alienum à sensu Prosperi, & totius Ecclesiæ est, sed dicit Apostolicè scripsisse, vel quia suam de Gratia doctrinam ex Apostolo Paulo præcipuè sumpsit, & validissimis eius testimonijs illam confirmat, vel certè quia tam verè, ac fideliter de gratia scripsit, vt Apostolica Sedes Augustini doctrinam in his, quę ad dogmata pertinent, suam effecerit, ac probauerit. Nam Cœlestinus Papa in epist. 1. ad Episcop. Galliæ, vt supra vidimus, Augustini doctrinam valde commendat; *Quem nullum vnquam sinistræ suspicionis saltem rumor aspersit.* Et illi epistolæ adiunguntur capitula ex Augustini doctrina desumpta, quæ tanquam veram, & certam, ac necessariam de gratia doctrinam continentia omnibus proponuntur. Et similes sunt canones Concilij Arausicani à Leone Papa (vt creditur) missi, & authoritate Apostolica confirmati, nam omnes etiam illi ex Aug. doctrina sumpti sunt. Et & de illis loqui videtur Hormisda Papa in epist. 67. ad Possessorem, cum dicit, in Scrinijs Ecclesiasticis contineri expressa capitula, in quibus expresse continetur, quid Romana, hoc est, catholica Ecclesia de gratia, & libero arbitrio sentiat. Vbi etiam addit, eandem doctrinam ex varijs libris Augustini, & maximè ad Prosperum, & Hilarium, id est, de Prædestinat. Sanctorum, & dono perseuerantiæ, posse cognosci. Quæ magna laus est doctrinæ Augustini. Denique Ioannes II. in epist. ad Illustres quosdam Senatores, non de gratia, sed de mysterio Incarnationis contra Nestorium, & Eutichem disputans, allegaturus Augustinum præmittit: *Item Sanctus Augustinus, cuius doctrinam secundum prædecessorum meorum statuta Romana sequitur, & seruat Ecclesia.* Vbi vniuersè de Augustini doctrina loquitur, *Habetur tom. 4. Bibliot. & apud Baron. an. 534. n. 24.*
intelligit autem de doctrina dogmatica, seu quæ ad fidei mysteria explicanda, & confirmanda pertinet. Hinc verò colligere nobis licet, hoc maxime habere verum in doctrina, quam Augustinus de gratia tradidit: nam illius ductum, iudiciumque sequuta Romana Ecclesia, inimicos gratiæ Christi prorsus euertit, ac de illis triumphauit.

At verò fortè aliquis objiciat, hinc sequi, totam 16. *Obiectio.*
Augustini sententiam de gratia, esse de fide, neminemque posse in re aliqua in hac materia, ab Augustino discedere, quin à doctrina certa, & catholica deuiare censeatur. Respondeo inprimis, hoc non simpliciter sequi de tota doctrina, sed de illa, quam Ecclesia probauit, ac definiuit. Tum quia in dicta epistola Cœlestini post capitula omnia doctrinam fidei continentia adiungitur: *Profundiores verò difficilioresque partes incurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt, qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere.* *Solutio omnino tenenda in doctrina Aug. cum definitionibus Ecclesiæ connexa.* Et redditur optima ratio. *Quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operi, ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum prædictam regulam Apostolica nos scripta docuerunt.* Et simili modo Leo Papa dum certas regulas, seu capitula misit ad Episcopos Arausicani Concilij, quæ ex libris Augustini decerpsit, eo ipso ostendit nolle se totam doctrinam de gratia indiscriminatim definire, seu tanquam de fide probare, sed ea tantum, quæ præscriptis verbis, ac certis canonibus digesta misit. Hinc verò colligere possumus, quidquid Augustinus de gratia docet,

quod cum illis Ecclesiæ definitionibus sit necessariò connexum, omnino sequendum, & tanquam certum tenendum esse. Quia totum illud, licet non expresse, virtute est ab Ecclesia probatum. Vnde si connexio sit euidens, & necessaria, etiam doctrina erit certa, saltem in ratione conclusionis Theologicæ: si verò sit tantum probabilis, in eo etiam gradu erit semper Augustini doctrina præferenda tanquam definitionibus Ecclesiæ magis consentanea, vt mox dicemus.

17. *Vestigijs Aug. in hac materia omnino inhærendum.* Etenim vlterius addimus, quidquid in hac materia Augustinus vt certum affirmat, & ad dogmata fidei pertinens, à quolibet prudente, & erudito Theologo esse tenendum, ac defendendum, etiamsi non certo constet, esse ab Ecclesia definitum. Tum quia, cùm Ecclesia tantum in hac materia detulerit Augustino, vt eius doctrinam in damnandis erroribus gratiæ Dei contrarijs sequuta fuerit, magna esset temeritas priuati doctoris, qui Augustino aliquid de gratia Dei, tanquam orthodoxum docenti, contradicere auderet. Præsertim cum tot annis tanta sapientia, tanto ingenio, tanta diligentia, & instantia, & quod caput est, tot Dei donis, & auxilijs præditus pro diuina gratia tuenda, & explicanda laborauerit. Vnde à fortiori fit, credendum omnino esse, nihil in doctrina de gratia Augustini inueniri, quod sano modo intelligi non possit, ita vt saltem probabile non sit, & catholicæ doctrinæ non aduersetur. Hoc magis in particulari constabit ex discursu materiæ; nunc in generali ex eisdem principijs, eademque Ecclesiæ authoritate probatur. Nihil enim tam admirandum, & suspiciendum Ecclesiæ reddidit Augustinum, quam de gratia doctrina; at si in ea tradenda, & explicanda aliquando fuisset in errorem lapsus, multum labefactaretur eius authoritas, immeritoque Ecclesia tam fidenter iudicium eius in hac doctrina tradenda fuisset sequuta, quod impium esset cogitare. Vnde tandem concludo, non tantum in rebus, quas Augustinus certas existimat, sed etiam in his omnibus, quæ simpliciter tanquam vera, & probabiliora constanter, & vbique amplectitur, sententiam eius esse præferendam, nisi communis Patrum, vel Ecclesiæ authoritas obstare videatur, quod rarò, vel nunquam continget. Nam si alicubi id occurrerit, explicandus erit Augustinus potius, quam reprobandus.

18. *Doctrina August. in q. de prædest. quam vim habeat.* Aduerto tamen, hæc solum nunc à nobis tradi circa doctrinam de gratia, neque oportere ad quæstiones de Prædestinatione illa extendere, nam propter illas creduntur posita in epistola Cœlestini verba illa, *Profundiores autem quæstiones, &c.* Distinguenda igitur sunt in materia de Prædestinatione duo quæstionum genera, quædam sunt necessariò connexa cum doctrina de gratia, vt an prædestinatio fundetur in bono vsu solius liberi arbitrij, an primum gratiæ auxilium sit ex gratuita prædestinatione, & similes. Aliæ vero sunt, quæ non tam necessariam connexionem habent cum principijs de gratia ab Ecclesia definitis, vt an electio prædestinatorum ad gloriam sit ex præuisis meritis, vel an præscientia conditionata boni vsus liberi arbitrij cum gratia ad prædestinationem supponatur, & similes. In prioribus ergo quæstionibus sententia Augustini in materia prædestinationis tam certa est, sicut doctrina gratiæ, propter connexionem. In quæstionib. vero posterioris generis non potest esse tam certa, propter contrariam rationem, & quia Ecclesia directè, & per se nihil ferè de prædestinatione definiuit, nisi in generali, quod detur, & quod sit de bonis, non de malis, & & quod in particulari sciri non possit, nisi per diuinam reuelationem. Nihilominus tamen etiam in his posterioribus de Prædestinatione quæstionibus authoritas Augustini maxima est, propter alias rationes supra factas, & ideo semper à nobis cæteris præferetur.

Opuscula autem Augustini de hac materia quam plurima sunt, & omnibus fere nota. Inter eius verò epistolas præcipuè obseruandæ sunt 47. 89. 92. 94. 95. 105. 106. 107. & 143. item in tertio tomo liber de Spirit. & liter. & in 4. liber. 1. ad Simplici. quæstione secunda, quam ipse commendat in libr. de Prædestinatione Sanctorum capite quarto, & de Bono perseuer. capite vigesimo. In septimo verò tomo tota posterior pars eius, quæ incipit à libris de Peccator. merit. & remiss. vsque ad finem est de hac materia. Ex illis verò opusculis antiquiora sunt contra Pelagium, Cœlestium, Iulianum, & alios, qui integrum Pelagij errorem sequebantur. Contra quos scribere incepit in libris de peccator. merit. & remiss. nulla personarum facta mentione, quia nondum publicè notæ erant, vt ipse dicit libro 2. Retract. cap. 33. postea verò non solum doctrinam impugnauit, sed etiam personas, vt cauerentur, reprehendit, & damnauit, & ad eorum scripta, & obiectiones respondit vsque ad librum de Correptione, & gratia. Vltima vero opuscula, quæ sunt de Prædestinatione Sanctor. & Bon. perseuerant. à Prospero, & Hilario excitatus contra Semipelagianos peculiariter scripsit. Et ideo illi duo libri, quos in vltima senectute scripsit, quasi testamentum Augustini habentur, & quandam maiorem authoritatem habent, tum quia post summam, & diuturnam diligentiam, & meditationem illius materiæ fuerunt elaborati; tum etiam quia sicut error ille subtilior erat, ita maiori quodam acumine sunt conscripti. In cæteris autem, tomis 8. & 9. & 10. sæpissime digreditur Augustinus ad confutandos Pelagianos, & veram de gratia doctrinam tradendam exponendo psalmos, tum in tractatibus super Ioannem, tum etiam in Concionibus ad populum, ex quibus omnibus, suis locis, quæ opportuna iudicabimus, afferemus. Et quia liber de Gestis Pelagij, ex quo Acta synodi Palæstinæ supra decerpsimus, nobis etiam vsui futurus est, & typis non est mandatus; cum revera sit Augustini, illum tanquam appendicem ad hunc primum librum, ad communem vtilitatem euulgabimus. 19. *Opera Augusti. in quibus de gratia agit.* *De prædest. Sanct. & bono persever. vltimo posita.*

Post Hieronymum, & Augustinum ponimus Paulum Orosium eiusdem temporis scriptorem, quem tanquam eruditissimum virum laudat Gelasius Papa in cap. *Sancta Romana*, & præter historiam contra Paganos, alium librum contra Pelagium de libero arbitrio, & gratia edidit. Fuit autem Orosius Hispanus Presbyter, qui à quibusdam Hispaniæ Episcopis missus est ad Augustinum, vt contra Priscilianistas, & Origenistas doctrinæ auxilium ab eo postularet, vt constat ex eodem Augustino libro 2. Retract. cap. 44. & ex libello Augustino oblato ab eodem Orosio, qui præfertur libro eiusdem Augustini contra Priscilianistas, in quo interrogationibus Orosij Augustinus respondit. Illa vero oblata occasione Augustinus Orosium ad Hieronymum misit, vt ipse testatur in epistola 102. in fine dicens, misisse ad Hieronymum consultatoriam quandam disputationem de origine animæ, *Occasionem quippe* (ait) *cuiusdam sanctissimi, & studiosissimi iuuenis Presbyteri Orosij, qui ad nos ab vltima Hispania, id est, ab Oceani littore, sola sanctarum Scripturarum ardore inflammatus aduenerat, amittere nolui, cui vt ad illum,* (id est Hieronymum) *quoque pergeret persuasi.* Vnde idem Orosius in dicto libro de liber. arbitr. circa initium sic inquit, *Latebam ego in Bethleem traditus à Patre Augustino, vt timorem Domini discerem, sedens ad pedem Hieronymi.* Hac ergo occasione non solum Pelagij, qui tunc in Oriente versabatur, & omnium, quæ ibi contra illius errores, salua eius persona, acta sunt, magnam habuit notitiam, sed etiam in Africam rediens, quæ gesta in Oriente fuerant, Episcopis narrans, & allatis epistolis confirmans, occasionem præbuit cogendi Africana Concilia contra Pelagium, & ipse postea de eadem causa opus proprium scripsit. 20. *Hist. ... Gelas. S. Rom.*

Paulò

21. Paulò post illa tempora, viuente adhuc Augustino, Pelagianis deuictis, Semipelagianisque insurgentibus aduersus Augustinum, Hilarius Arelatensis Episcopus, & Prosper Aquitanus contra illos pro gratia Dei, & pro Augustini doctrina pugnare cœperunt. Ex Hilario verò nullum opus de gratia, vel contra Pelagium extat, præter epistolam ad Augustinum, quæ habetur in septimo tomo ante libros de Prædestinat. Sanctorum. Extat alia epistola Hilarij ad Augustinum, quæ est 88. inter epistolas Augustini, in qua illum excitat ad scribendum contra Pelagij errores, qui tunc Siciliæ disseminari cœperant: cuius petitioni Augustinus in epistola octuagesima nona satisfacit. Verumtamen an ille Hilarius vnus & idem fuerit, vel distincta persona, mihi exploratum non est. Nam quod diuersi fuerint, videtur fieri verisimile; tum quia hic ex Gallia, ille ex Sicilia scripsit ad Augustinum: tum etiam quia Hilarius Siculus multo ante Arelatensem ad Augustinum scripsit: ille enim scripsit in principio Pelagianæ hæresis, quando Pelagius Romæ detectus hæreticus in Siciliam abijt, & inde Palæstinam; at vero Hilarius Arelatensis post decem, vel plures aunos scripsit ad Augustinum fere iam extincta Pelagiana hæresi, & Semipelagianismo inchoante; tum denique quia Hilarius ille, qui epistolam 88. scripsit ad Augustinum, apertè significat se non cognouisse de facie Augustinum, alter vero Hilarius in sua epistola, Augustini discipulum se aliquando fuisse, & cum eo conuersatum esse aperte testatur, doletque quod *à præsentia Augustini exulare coactus fuerit, vbi salubribus eius vberibus nutriebatur.* Fateor tamen hæc indicia non cogere, vt duos Hilarios illos fuisse dicamus. Nam potuit idem, licet esset Gallus, in iuuentute Siciliam adire, ibique aliquandiu inhabitare, & inde Augustinum consulere circa errores Pelagianorum, postea verò recepto Augustini responso, desiderio audiendi illum in Africam transire, & aliquo tempore sub disciplina Augustini versari, ac tandem in patriam redire, ibique pro gratia Dei contra Semipelagianos pugnare, & ea occasione ad Augustinum scribere. Denique verisimile est, alia opera in eadem causa scripsisse. Nam de illo refert Ado in Martyrologio die 5. Maij, *Fuisse magnum Doctorem, & præclarissimum virum, & scripsisse varia opera ingenio immortali ad multorum vtilitatem.* idemque fere habet Gennadius in libro de Viris illustribus in Hilario. Vnde cum illo tempore defensio gratiæ contra Semipelagianos maxime esset necessaria, verisimile est, multa ex illis operibus de hoc argumento fuisse, quamuis cum multis alijs extenderint.

De Hilario. *An duo extiterint Hilarij.* *Solutio.*

22. Prosperi autem præter epistolam, quam cum Hilario ad Augustinum scripsit, de qua multa in superioribus dicta sunt, alia multa opera de gratia Dei habemus, in quibus præcipuè Semipelagianos exagitat, sed obiter, & à fortiori Pelagianos conuincit, & confundit, nimirum libros duos de Vocat. gent. qui falsò antea tribuebantur Ambrosio, libros quatuor responsionum ad obiectiones contra Augustinum, Gallorum, Vincentij, Genuensium, & Cassiani. Item duas epistolas, vnam ad Ruffinum, alteram ad Demetriadem; & librum sententiarum, quas ex Augustini scriptis collegit, & carmen breue, quod epitaphium Pelagianæ hæresis inscribit, & aliud prolixius de Ingratis. Præter alia, quæ vt minister Apostolicæ Sedis cum Cœlestino præsertim, & Leone I. in defensionem Augustinianæ doctrinæ de gratia contra Pelagium, magno fidei zelo, magnoque ingenio, & diligentia elaborauit. Semperque fidelissimus Augustinianæ doctrinæ defensor, ac sectator fuit. Vt ipse in Præfatione responsionum ad Gallos, & in epistola ad Ruffinum, & sæpe aliàs, & verbis confitetur, & factis exequitur.

Prosper & opera eius.

23. Quapropter inter omnes Patres, qui post exortos Semipelagianos pro gratiæ Dei scripserunt, Prosper maximam authoritatem post Augustinum obtinuit, & sane merito. Tum quia eodem tempore, & à principio illius erroris, contra illius authores adhuc viuentes, Cassianum, & Vincentium scripsit, & acerrime, magnoque ingenio, & verborum pondere disputauit. Tum etiam quia Augustino valde affectus, & in eius doctrina plurimum versatus non solum à vestigijs eius non recedit, verum etiam illius affectum, & ingenium quodammodo videtur induisse. Tum denique quia per plures annos huic studio, & defensioni totus incubuit, idque (vt ipse testatur in Præfatione ad obiectiones Vincentianas) ex *Apostolicæ Sedis authoritate*, quod munus magna fidelitate, & diligentia exercuit. Accedit, quod ipsis Pontificibus maxime probatus fuit. Nam prius simul cum Hilario Cœlestinum adijt, vt Augustinum propugnaret, & in eius defensionem epistolam à Cœlestino ad Episcopos Galliæ obtinuit, in cuius initio Cœlestinus ipse studium Prosperi, & Hilarij laudat, & in fine quædam capitula de gratia illi epistolæ adiunguntur, quæ à Prospero edita esse creduntur, & vel ab ipso Cœlestino simul fuerunt probata, & missa, vel tacito consensu Ecclesiæ ita probata sunt, vt certam authoritatem obtinuisse videantur. Postea vero Leoni Papæ in conscribendis epistolis decretalibus operam dedisse, plures authores referunt. Vnde, vt supra dicebam, Canones Concilij Arausicani operam eiusdem Prosperi conscripti creduntur, quod etiam stylus eorum suadet. Denique Gelasius Papa in c. *Sancta Romana*, opera Prosperi inter ea, quæ Ecclesia recepit, numerat, eumq; virum religiosissimum appellat.

Auctoritas Prosperi. *Ado in Chronic. Gennad. de Vir. illust. Trithem. in pro. Surius die 25. Iunij.*

Quamuis autem tempore Leonis Papæ, seu Prosperi, qui sex annis post Leonem mortuus est, Semipelagianus error extinctus esse legatur, nihilominus tamen sopitus potius, quam radicitus euulsus fuisse videtur. Nam statim Faustus Prosperi in Regiensi Episcopatu successor verbis, & scriptis errorem illum defendere aggressus est, vt supra vidimus. Hac ergo occasione plures alij Patres illius temporis egregia opera de diuina gratia ediderunt. Et inprimis refertur Cæsarius Arelatensis, de quo Baronius Anno 490. num. 12. & sequentibus ait, scripsisse librum de gratia, & libero arbitrio, vt ipse coniectat, occasione librorum Fausti, & ad confutandos illos. Refertq; Gennadium ita de Cæsario cap. octuagesimo sexto de Viris Illustribus scribentem. *Cæsarius Arelatensis Episcopus doctrinâ celebris, sanctitate conspicuus, ad Felicem Romanum Pontificem de Gratia, & libero arbitrio librum scripsit, quem agnitum ipse Felix non solum probauit, sed, & scripta de eo Epistola, confirmauit, vulgandumque vbique curauit: non extat ille quidem, sed quantus fuerit, ex Romani Pontificis addita illa epistola) quod de alijs hactenus non meminimus factum) possumus opinari. De eo enim apud Gennadium B. hæc leguntur. Cæsarius Arelatensis vrbis Episcopus, vir sanctitate, & virtute celeber, scripsit egregia, & grata valde, & monachis necessaria opuscula. De gratia quoque & libero arbitrio edidit testimonia diuinarum Scripturarum, & sanctorum Patrum iudicijs munita, vbi docet, nihil hominem de proprio agere aliquid boni posse, nisi eum diuina gratia præuenerit. Quod opus etiam Papa Felix per suam epistolam roborauit, & in latius promulgauit.* Quod quidem caput in cathalogo Gennadij, qui in fine tomi primi operum Hieronymi habetur, non extat, & ideo minus certum est, licet absque dubio ex alia editione Baronius illud retulerit. Item quod ibi Baronius coniectat, factum esse sub Felice III. postea in Appendice ad tomum decimum, dicit factum esse sub Felice IV. fere post quadraginta Annos. Quare non potuit ille liber scribi à Cæsario contra Faustum, quia iam diu præcesserat, & verisimilius est, eo iam tempore fuisse mortuum. Multoque minus id consistere poterit, si verum est, quod Trithemius putat, Cæsarium Arelatensem Ecclesiasticum scriptorem Anno Domini 670. floruisse, quod sequuti sunt author summæ chronograph. in primo tomo operum

24. *De Cæsario eiusque operibus, & authoritate.* *B. De scriptorib. Eccles. 89*

operum Canisij, & author Præfation. ad Homilias Cæsarij in tomo secundo Bibliothec. & sane consequenter, nam si illæ homiliæ Cæsarij sunt, necesse est, post 600. annum floruisse; nam in 42. allegat Gregorium, & Isidorum. Sed cum ex Concilio Arelatensi 3. in quo Cæsarius præsedit, constet, illum vixisse tempore Leonis, & ex Concilio Agathensi, cui etiam præfuit, pateat vixisse sub Symmacho, inter quos Felix III. vixit, verisimilius est misisse librum, quem de gratia scripsit ad Felicem III. qui vsque ad 491. vixit, quo tempore scripsit etiam Faustus, & ita optime potuit Cæsarius primus omnium de gratia contra Faustum scripsisse, eius tamen opus, licet Trithemius dicat extare, ad nostra tempora non peruenit.

25. *De Fulgentio, eius operibus & auctoritate.*

Idem nobis contigit de libris septem, quos Fulgentius contra Faustum scripsit, vt in vita eius capite vigesimo octauo, Felicianus Episcopus eius successor refert, cuius verba, quia rationem optimam scribendi contra Semipelagianos declarant, hic adnotabo, ait enim: *Ita erat notior omnibus gentibus, vt duo libri, quos Faustus Episcopus Galliarum contra gratiam subdolo sermone composuit, fauens occulte Semipelagianis, sed catholicus tamen volens videri, Constantinopoli offensi, à plurimis fratribus ad Beatum Fulgentium probandum dirigeretur. Quibus ne occultum serperet virus: septem libris ipse respondit: plus laborans exponere, quàm conuincere, quia dubios sermones eius exponere, hoc erat delirantis argumenta conuincere. Magnus plane huius operis labor, mercedem debitam cito suscepit, protinus est longissimæ captiuitatis catena disrupta.* Quos libros se vidisse, & legisse testatur Isidorus de Viris Illustribus capite decimo quarto, dicens. *Fulgentius Afer Ecclesiæ Ruspensis Episcopus, in confessione fidei clarus, in scripturis diuinis copiosissime eruditus, in loquendo quoque dulcis, in dicendo, ac differendo subtilis, scripsit multa. E quibus legimus de Gratia Dei, libero arbitrio libros responsionum septem, in quibus Fausto Galliæ Regiensis vrbis Episcopo Pelagianæ prauitati consentienti respondens, obnititur eius profundam destruere calliditatem.* Præter hos etiam referuntur alij libri de Gratia scripti à Fulgentio, addit enim Isidorus. *Extant & duo eiusdem libri de veritate prædestinationis ad Episcopos missi, in quibus demonstratur: quod gratia Dei in bonis voluntatem humanam præuenit, & quod Deus quosdā prædestinationis suæ munere iustificans præeligit, quosdam verò in suis reprobis moribus occulto quodam iudicio derelinquit.* Et fortasse de eisdem libris loquitur Felicianus dicto capite vigesimo octauo, cum inquit. *Testimonia quoque prædestinationis, & gratiæ differentias cupientem nosse salubriter disputans, docuit.* Sed neque hi libri extant, nisi forte illi contineantur in libro primo ad Monimum, qui totus est de Prædestinatione, & gratia. Præterea in epistolis suis doctrinam catholicam de gratia sæpe inculcat, præsertim in epistola secunda ad Gallam capite vigesimo, & vigesimo primo, & epistola 3. ad eandem capite 3. 20. & sequentibus, & epistola 4. ad Probam, fere per totam, præcipuè capite 2. & 8. Propriè verò, & ex instituto disputauit de gratia contra Semipelagianos in libr. de Incarnat. & gratia ad Petrum, à capite duodecimo, quod opus vnum est ex præcipuis contra Semipelagianos, & post Augustini, & Prosperi opera maximi ponderis, & authoritatis mihi esse videtur, & ita illius sententijs frequenter vtemur. Quamuis enim liber ille Fulgentio adscribatur, quia (vt creditur) ab illo fuit conscriptus, quod & stylus, & eruditio illius ostendit, nihilominus sub nomine quindecim Episcoporum, qui in eius initio nominantur, missus est, vnde ab omnibus fuit probatus, vt dici posset quandam Concilij prouincialis vim, & authoritatem habere.

Opus Fulgentij, quod post August. & Prosper. maximam auctoritatē habet.

26. *De Petro Diacono eiusque scriptis.*

Fuerunt autem illi Africani Episcopi ad scribendum prouocati, & rogati à Petro Diacono cum alijs viris Catholicis Orientalibus, qui ex Oriente Romam missi fuerant, vt fidem suam de Incarnatione, & gratia contra Nestorianos, & Pelagianos profiterentur. Qui cum iam Romam peruenissent, vtile, & necessarium iudicarunt ad Africanos Episcopos suam fidem de eisdem mysterijs mittere, & ab eis in eadem causa responsum postulare. Et hac occasione Petrus Diaconus, qui inter eos, vel præcipuus, vel doctor fuisse videtur, scripsit librum de Incarnatione & gratia, qui ante libros Fulgentij inter opera eius habetur, in cuius tribus vltimis capitibus vehementer exagitat Semipelagianos, vt in superioribus attigimus, & veram de gratia doctrinam sapienter exponit, ideoque inter grauiores antiquos de Gratia Scriptores hic Petrus numeratur. Atque hi fuisse videntur antiqui Patres, quos omnes in secundo ordine supra posito collocamus, quia Pelagianis, & Semipelagianis insurgentibus, vel pullulantibus restiterunt, & contra illos scripserunt. Atque his aliqui annumerant Ioannem Maxentium Orientalem Monachum, qui in prima sua professione fidei, & in responsione ad epistolam Hormisdæ ad Possessorem orthodoxè doctrinā de gratia explicat, & Semipelagianos acriter insectatur. Sed hic author à nobis prætermittitur, tum quia non catholicus, sed Eutichianus fuisse creditur, tum etiam quia in illa responsione ad Hormisdam grauiter peccat contra Hormisdam Pontificem, licet in doctrina de gratia reuera non erret, vt in superioribus, tractando de libris Fausti, satis adnotatum est.

Maxent... quid... ...tur.

27. *Vltimi ...trum ...ctorum ...nus qu... tiam ... dam.*

Post illa vero antiqua tempora, in quibus controuersia cum Pelagianis viguit, multi etiam grauissimi Patres eandem catholicam de gratia doctrinam, quidem breuiter, & per occasionem in scriptis suis tradiderunt, alij vero ex professo propria de diuina gratia opuscula reliquerunt. Inter priores ponimus inprimis Isidorum, qui præterquam quod inter hæreses Pelagianam numerat, quia liberum arbitrium gratiæ præferret, & Fulgentium, & alios Patres contra Pelagium scribentes mirifice laudat, in libro 2. Sentent. capite 5. & 6. & in lib. de Different. Spiritual. capite 27. summatim catholicam doctrinam de gratia, & prædestinatione colligit. Illa vero loca quoad aliqua verba expositione indigent; quam postea suis locis trademus. Deinde notari potest insignis locus Damasceni libro secundo de Fide capite 29. & 30. vbi doctrinam de præscientia, prædest. & gratia breuiter complectitur. Beda etiam in Præfatione ad Cantica, egregiam habet disputationem contra Iulianum Pelagianum, qui eo prætextu librum Canticorum exposuerat, vt ab humano amore, & fœda voluptate illum discerneret, cum tamen reuera ad suum errorem confirmandum id fecisset. Et in reliquis operibus suis passim sententijs August. vtitur, & eodem modo scripturas exponit, quæ de gratia Dei loquuntur.

De Isido... *De Dam... locus ...gnis.* *Venerabi... Beda ...*

28. In posteriori ordine ponimus inprimis Anselm. in libr. de Concord. prædestinationis, & gratiæ cum libero arbitrio, præter ea, quæ in alijs opusculis, & in expositionibus Epistolarum Pauli consentaneè ad Augustinum docet. Deinde Bernard. libr. de Grat. & liber. arbit. vt alios plures omittam, quos late refert Coccius tomo primo Thesau. libro primo, articulo quarto. Solum hoc loco D. Thom. adiungimus, quia sicut in explicandis fidei mysterijs cæteris scholasticis Theologis antefertur, & primis Ecclesiæ Doctoribus comparatur: ita in illustrandis difficillimis de gratia, & libero arbitrio coutrouersijs, ipsi Augustino eum supparem reputamus. Nam & illius doctrinæ sectator est, ac defensor acerrimus, & in rebus obscuris, & ambiguis mentis eius est diligentissimus indagator, & fidelissimus interpres. Quapropter, cum in alijs lucubrationibus nostris, ac theologicis disputationibus D. Thomam semper, tanquam primarium ducem, & magistrum habuerimus, eiusque doctrinam pro viribus intelligere, defendere, ac sequi conati fuerimus, in præsenti opere multò maiori studio, & affectu id præstare curabimus: speramusque cum diuino auxilio consequuturos esse, vt

D. Thom... D. August... defensor.

à vera eius mente, atq; sententia in nulla re graui, aut alicuius momenti discedamus, non ex nostro capite, sed ex antiquis eius expositoribus, ac sectatoribus, & vbi illi defuerint, ex varijs eiusdem locis inter se collatis eam eliciendo. Quia verò vt homines interdum ab scopo errare possumus, quidquid in hoc opere dixerimus, Apostolicæ Sedis iudicio humiliter subijcimus.

CAPVT VII.

De libro D. Augustini de Gestis contra Pelagium in Concilio Palæstino, per 22. capitula distributo.

Monitum Lectorem volumus opus hoc de Gratia, editione posthumum, multo ante annum 1614. scriptũ fuisse ab auctore, quod ergo hodie Augustini operibus Parisijs excussis prædicto Anno 1614. Liber de Gestis Pelagij insertus circumferatur, neque veritatem eleuat eorum, quæ hoc in capite præfatur Suarius, neq; deprimit vtilitatem, sed potius mutuam sibi Parisiensis, Conimbricensisque editiones auctoritatem concilian.

De Actis in hoc Concilio multo tempore fuisse Augustinum solicitum, eaque vahementer desiderasse, & petijsse, ex epistol. eius 252. ad Ioannem Hierosolymitanum manifestum est: tandemque illa obtinuisse, & super illa librum quendam ad venerabilem Senem Aurelium scripsisse, ipse testatur libr. 2. de Peccat. orig. capite 14. & in libr. 2. Retract. capite 47. vbi causam addit, *ne illo* (id est Pelagio) *quasi absoluto, eadem quoque dogmata putarentur iudices approbasse, quæ ille, nisi damnasset, nullo modo, nisi damnatus, exisset.* Hic ergo liber hactenus desiderabatur, quia inter opera Augustini typis mandata non continetur, ante paucos vero Annos primum inuentus est in Bibliotheca manu scripta Abbatiæ Sancti Bartholomæi Fesulanum Canonicorum Regularium Lateranensium, & postea alius liber omnino similis inuentus dicitur Florẽtiæ in Bibliotheca magni Dicis, vt à viro quodã nobili, docto, ac fide dignissimo accepi, de cuius manu exemplar habui, quod fidelissimè transcripsi. Cumque illum attente legissem, non solum ex indicijs, ac coniecturis probabilibus, & ex graui hominis authoritate, sed etiam ex phrasi, & discursu libri, & Augustini opus esse, eiusque ingenium præ se ferre, & doctrinam continere, manifestè comperi. Et quoniam ad huius nostri operis perfectionem vtilissimum, ac fere necessarium esse existimamus, & an ab alijs promulgandus sit ignoramus, illum hoc loco præmittendum duximus, nihil omnino de verbis Augustini immutando. Quia vero in eodem exemplari variæ interdum lectiones notabantur, quæ nobis magis placuerit, in textu ponemus, alias, vbi res clara videbitur, omittemus, vbi vero fuerit dubia in marginem reijciemus, & cur vnam præ alijs eligamus, interdũ proferemus. Vbi deprauatus videbitur textus nihil immutabimus, illius tamen correctionem, quam aptiorem iudicauerimus, adnotabimus. Simili ratione cum in eodem exemplari liber hic in capita diuisus sit, & diuisio non videatur ab Augustino facta, quia multis in locis minus apta, minusque rationi consentanea nobis visa est, alio commodiori modo capita diuidemus, semper tamẽ antiquam diuisionem in margine adnotabimus. Ac denique vbi opportunum videbitur, breue aliquod scholium literis A. B. &cæt. indicatum ad maiorem rei declarationem, aut confirmationem adijciemus. Liber igitur sic habet.



D. AVGVSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI LIBER AD SANCTVM EPISCOPVM AVRELIVM, A DE GESTIS PELAGII CONTRA ADuersarios gratiæ Domini nostri Iesu Christi.

A *Ita habebat exemplar. Posidius vero in indiculo ita scribit.* Contra gesta Pelagij liber vnus. *At liber non est contra Gesta, sed contra Pelagium. Vnde Augustinus lib. de Peccato Orig. cap.* 14. *titulum indicat* de gestis Palæstinis. *& in idem redit, quod ait in cap.* 47. *lib.* 2. *Retract.* Cum in manus nostras eadem gesta venissent, scripsi de his librum, &c.

*Sine dubio hæc lectio præferenda est, quia altera intentioni Augustini nihil inseruit, vt facile consideranti cōstabit.

*alias vestras.



Postquam in manus nostras * sancte Papa Aureli, Ecclesiastica gesta venerunt, vbi Pelagius ab Episcopis 14. prouinciæ Palæstinæ catholicus est pronunciatus, cunctatio mea terminum accepit, quo differere aliquid plenius, atque fidentius de ipsa eius defensione dubitabam. Hanc enim iam in quadam chartula quam mihi ipse miserat, legeram. Sed quia eius cum illa nullas à se datas literas sumpseram, verebar, ne aliquid aliter in meis verbis inueniretur, quam legeretur in Episcopalibus gestis; atq; ita forsan negante Pelagio, quod ipse mihi illam chartulam miserit, quoniam facile conuinci vno teste non posset, ego potius ab iis, qui ei neganti fauerēt, aut suppositæ falsitatis, aut (vt mitius dicam) temerariæ credulitatis arguerer. * Hunc ergo pertractato, quæ gesta testantur, iam quātum mihi videbar, vtrum pro se ille sic egerit dubitatione sublata, profectò, & de ipsius defensione, & de hoc opere nostro sanctitas tua, atque omnis qui legerit, facilius, & certius iudicabit.

*Mendosus videtur locus, legendumq; videtur, Hoc ergo pertractato vel peracto, quod Gesta testātur, vel His pertractatis, &c.

CAPVT I.

De prima propositione Pelagio obiecta.

PRimum itaque Domino Deo rectori, custodiq; meo ineffabiles ago gratias, quod me de sanctis fratribus, & Coepiscopis nostris, qui in ea causa iudices consederunt, opinio non fefellit. Responsiones enim eius non immerito approbauerunt, non curantes quo modo ea, quæ obijciebantur, in opusculis suis posuerit, sed quid de his in præsenti examinatione responderit. Alia est enim causa fidei non sanæ, alia loquutionis incautæ. Denique A in his, quæ de libello, quem dederunt Sancti Patres, & Coepiscopi nostri Galienus, & Lazarus, qui propter grauem (sicut postea probabilius compe-rimus) vnius eorum ægritudinem, præsentes esse minime potuerunt, recitata sunt obiecta Pelagio, illud est primum, quod in libro suo quodam scribit. *Non posse esse sine peccato, nisi qui legis scientiam habuerit.* Quo recitato, synodus dixit, Tu hoc edidisti Pelagi? At ille respondit. Ego quidem dixi, sed non sicut illi intelligunt, non posse peccare, nisi qui scientiam legis habuerit, sed adiuuari per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est; legem in adiutorium dedit illis. Hoc audito, Synodus dixit. Non sunt aliena ab Ecclesia, quæ dicta sunt à Pelagio. Concilium.

A *Licet superius cap* 21. *Acta Concilij vt non interrupta, sed continuata serie haberentur, recitauerimus, vt sic melius intelligerentur, nihilominus hic omitti non potuerunt, vt integrum opus Augustini traderemus, eiusque sententia in singulis capitibus melius perciperetur.*

Planè aliena non sunt, quæ respondit: illud verò, quod de libro eius prolatum est, aliud sonat. Sed hoc Episcopi Græci homines, & ea verba per interpretem audientes, discutere non curarunt, hoc tantum intuentes, quid ille, qui interrogabatur, sensisse se diceret, non quibus verbis eadem sententia in libro eius scripta diceretur. Aliud est autem hominem per scientiam legis ad non peccandum adiuuari, & aliud est, non posse esse sine peccato, nisi qui scientiam legis habuerit: cum videamus, exempli gratia, & sine tribulis areas triturari; quanuis adiuuēt, si adsint, & sine Pędadogis posse pueros pergere in scholā, quanuis ad hoc non sint inutilia pædagogorum adiumenta: & multos ab ægritudine sine medicis conualescere, quanuis manifesta sint adiutoria medicorum: & alijs B sine cibis pane homines viuere, quā-uis panis adiutorium Augustinus.

B *Legendum arbitror, & alijs cibis sine pane posse homines viuere, nam si sententia esset, posse homines solo pane sine alijs*

ne alijs cibis viuere, subdendum consequenter esset, quanuis aliorum ciborum adiutorium valere plurimum non negetur. Alias discursus non subsistet.

valere plurimum nõ negetur. Et alia multaque nobis tacentibus, cogitanti facile occurrunt. Profectò admonemur, adiutoriorum genera esse duo; alia quippe sunt sine quibus illud, ad quod adiuuant, effici non potest, sicut sine naui nauigat nemo, nemo sine voce loquitur, nemo sine pedibus graditur, nemo sine luce intuetur, & multa huiusmodi: vnde est etiam illud, quod nemo sine Dei gratia recte viuit: Alia verò sunt adiutoria, quibus sic adiuuamur, vt etiam si desint, possit alio modo fieri, propter quod ea requirimus, sicut illa sunt, quæ commemoraui. Tribula ad fruges terendas, pædagogus ad puerum ducendum, medicamentum * humanitate confectum ad recipiendam salutem, & cuncta talia.

*fortè, humana arte.

Quærendum est igitur, ex quo duorum istorum generum sit talis scientia, id est, quomodo adiuuet ad non peccãdum? Si eo modo, vt sine illa hæc non possit impleri, non solum Pelagius verum respondit in iudicio, sed etiam verum scripsit in libro. Si vero eo modo, vt adiuuet quidem, si adfuerit, possit tamen illud, ad quod iuuat, alio modo fieri, etiamsi ista defuerit; verum quidem respondit in iudicio, quod merito Episcopis placuit, adiuuari hominem ad non peccandum legis scientia, sed nõ verum scripsit in libro, non esse hominem sine peccato, nisi qui scientiam legis habuerit, quod indiscussum iudices reliquerunt, latini sermonis ignari, & & eius, qui causam dicebat, confesione contenti, præsertim vbi ex aduerso nullus adstat, qui verba libri eius exponendo aperire interpretem cogeret, atque vnde fratres non frustra mouerentur, ostenderet. Paucissimi quippe sunt legis periti, multitudinem autem membrorum Christi vsquequaq; diffusam, & legis tam profundæ, ac multiplicis imperitam, simplicis fidei pietas, & spes firmissima in Deo, & charitas syncera commẽdat, quæ his donis prædita, gratia Dei se confidit à peccatis posse mundari.

Caput. 2. Ad hoc si forte Pelagius responderet, hãc ipsam se dixisse scientiam legis, sine qua non potest homo liber esse à peccatis, quæ per doctrinam fidei à Neophitis, atque in Christo paruulis traditur, qua etiam baptizandi catechizantur, vt symbolum nouerint. Non quidem ista intelligi solet, quando habere quisquam scientiam legis dicitur, sed illa, secundum quam legis periti appellantur. Veruntamen, si hæc verba, quæ pauca numero, sed magna sunt pondere, & more omnium ecclesiasticorum fideliter baptizandis intimantur, scientiam legis nuncuparet, asserens, de hac re dixisse, non esse sine peccato, nisi qui scientiam Dei habuit, quæ necesse est, vt tradatur credentibus, antequam ad ipsam remissionem veniant peccatorum, etiam si circundaret eum non disputantium, sed vagientium baptizatorum multitudo innumerabilis paruulorum, qui non verbis, sed ipsa innocentiæ veritate clamarent, quid est, quid est, quood scripsisti, non posse esse sine peccato, nisi qui scientiam legis habuerit. Ecce nos grex magnus agnorum sine peccato sumus, & legis tamen scientiam non habemus.

Nempe isti, cum saltem lingua tacente, tacere compellerent, aut forte etiam confiteri, vel nunc se ab illa peruersitate corruptũ, vel certè hæc se quidẽ, & ante sensisse, quod nunc in Ecclesiastico dixit examine, sed eius sententiæ non se circunspectata verba posuisse, & ideo fidem suam esse approbandam, librum emendandum. Est enim, vt scriptum est, qui labitur in lingua, & non in corde. Qui, si diceret, vel si dicat; quis eisdem verbis incautius, negligentiusque conscriptis, non facillimè ignoscat, cum sentẽtiam, quam verba illa continent, non defendat, sed cum discat, quam veritas probat. Hoc etiam pios iudices cogitasse credendum est. Si tamen hoc, quod in libro eius latino est diligenter interpretatum, satis intelligere potuerunt; sicut eius responsionem græco eloquio prolatam, & ob hoc facilè intellectam, alienam non esse ab Ecclesia iudicauerunt. Sed iam cætera videamus. Adiecit enim Episcopalis synodus, & ait.

CAPVT II.

De secunda propositione obiecta Pelagio.

Legatur, & aliud capitulum, & lectum est, in eodem libro suo, potuisse omnes volũtate propria regi. Quo lecto, Pelagius respondit. Et hoc dixi propter liberum arbitrium, cui Deus adiutor est eligenti bona; homo verò peccans, ipse in culpa est, quasi liberi arbitrij. Quo audito, Episcopi dixerunt. Neque hoc alienum est ab Ecclesiastica doctrina. Caput. 3. Concilium. Pelagius.

Quis enim condemnaret liberum arbitrium, vel negaret, cum quo Dei adiutorium prædicatur. Quapropter & sententia respondentis meritò Episcopis placuit. Et tamen illud, quod in libro eius positum est, Omnes voluntate propria regi, fratres, qui nouerant, quid aduersus Dei gratiam isti soleant disputare, proculdubio debuit permouere; sic enim dictum est, *Omnes propria voluntate, regi, tanquam Deus neminem regat, & frustra scriptum sit. Saluum fac populum tuum, & rege eos, & extolle illos vsq;* Augus.

illos vsque in sæculum. Ne remaneant, vtique si voluptate propria sine Deo reguntur, velut oues non habentes pastorem, quod absit à nobis. Nam procul dubio plus est agi, quam regi, qui enim regitur aliquid agit, & à Deo regitur, vt rectè agat. Qui autem agitur, agere aliquid ipse vix * intelligitur, & tamen tantum præstat voluntatib. nostris gratia Saluatoris, vt non dubitet Apostolus dicere, *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi filij sunt Dei.* Nec aliquid in nobis libera voluntas melius agere potest, quam vt illi se agendo * commendet, qui male agere non potest, & hoc cum fecerit, ab illo se, vt faceret, adiutam non dubitat, cui dicitur in Psalmo, *Deus meus, misericordia eius præueniet me.*

*forte, agenda.

* *Hinc forte quispiam ex mente Augustini colligat, quem Deus agit, non cum indifferentia agere, neque cum potestate non agendi, & resistendi motioni Dei. Hunc vero sensum excludit particula* vix, *quæ potius denotat, eum, qui à Deo agitur, aliquid agere, licet non à se, sed ex motione Dei. Vnde de illo, qui sic motus bonum diligit, ait paulo inferius Augustinus,* Non solum voluntas id agit, sed diuinitus adiuuatur. *Et rursus inferius.* Se spiritu Dei agi, & regi gratulantur. *Idem ergo est à Deo agi, quod regi, ac subinde sicut qui regitur aliquid agit, ita qui agitur. Quod alibi diserte Augustinus explicuit dicens serm. 13. de Verbis Apostoli.* Quotquot spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt. Dicit mihi aliquis, ergo agimur, non agimus. Respondeo; imò & agis, & ageris, & tunc bene agis, si à bono agaris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adiutor est: ipsum nomen adiutoris præscribit tibi, quia & tu ipse aliquid agis. Nemo adiuuatur, si ab illo nihil agatur, quotquot enim spiritu Dei aguntur, hi filij sunt Dei, non litera, sed spiritu, non lege præcipiente, minante, promittente, sed spiritu exhortante, illuminante, adiuuante.

Denique in illo libro, vbi illa capitula Pelagius scripsit, huic positioni, qua dixit, omnes voluntate propria regi, & suo desiderio vnumquemq; dimitti, subiecit aliquid de testimonio Scripturarũ, quo satis appareat, non se sibi hominem regendum debere committere. Ait enim de hoc ipso Sapientia Salomonis. *Sum quidem & ego mortalis homo similis omnium ex genere terreno illius, qui prior factus est*; & cætera vsque ad eum capituli finem, vbi legitur. *Vnus ergo omnibus introitus ad vitam, & similis exitus. Propter hoc optaui, & datus est mihi sensus, & inuocaui, & venit in me spiritus sapientiæ.* Nonne luce clarius apparet, quemadmodum iste considerata miseria fragilitatis humanæ, non est ausus se regendum sibi committere? sed optauit, & datus ei sensus, de quo dicit Apostolus: *Nos autem sensum Domini habemus, & inuocauit, & venit in eum spiritus sapientiæ.* Hoc enim spiritu, non viribus propriæ voluntatis reguntur, & aguntur, qui filij sunt Dei.

Nam & illud, quod posuit de Psalmo in eodem capitulorum libro, vt quasi probaret, omnes voluntate propria regi. *Dilexit maledictum, & veniet ei, & noluit benedictionem, & elongabitur ab eo.* Quis nesciat, hoc non vitium esse naturæ, sicut eam condidit Deus, sed voluntatis humanæ, quæ recessit à Deo? Verumtamen si nõ dilexisset maledictionem, & voluisset benedictionem, & in hoc ipso voluntatem suam diuina gratia negaret adiutam, ingratus, atq; impius sibi regendus dimitteretur, vt sine rectore Deo præcipitatus, non se à se ipso regi potuisse, pœnis experiretur. Sic etiam in illo testimonio, quod in eodẽ libro eidẽ titulo subdit. *Apposuit tibi aquam, & ignem, ad quod vis porrige manum tuam. Ante hominem bonum, & malum, vita, & mors, quod placuit dabitur illi:* manifestum est, quod si ad ignem manum mittit, & malum, ac mors ei placet, id voluntas hominis operatur; si autem bonum, & vitam diligit, non solum voluntas id agit, sed diuinitus adiuuatur, sufficit enim sibi oculus ad non videndum, hoc est, ad tenebras; ad videndum vero lumine suo non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis præbeatur.

Absit autem, vt ij, qui secundum propositum vocati sunt, quos præsciuit, & prædestinauit conformes imaginis filij sui, suo vt pereant desiderio permittantur. Hoc enim patiuntur vasa iræ, quæ perfecta sunt ad perditionem, in quorum etiam ipsa perditione notas facit Deus diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ suæ. Propter hoc enim cum dixisset, *Deus, misericordia eius præueniet me,* continuo subiecit, *Deus meus demonstrabit mihi inimicis meis.* Illis ergo fit quod scriptum est. *Tradidit illos Deus in desideria cordis eorum.* Non autem sic prædestinatis, quos regit spiritus Dei, quoniam inanis non est vox eorum. *Ne tradas me Domine à desiderio meo peccatori.* Quandoquidem, & contra ipsa desideria sic oratum est, vt diceretur. *Aufer à me concupiscentias ventris, & desideria concubitus, ne apprehendant me.* Præstat hoc Deus illis, quos subditos regit, non autem illis, qui se idoneos ad se ipsos regendos putant, & præsidenti ceruice propriæ voluntatis illum dedignãtur habere rectorem.

Quæ cum ita sint, filij Dei, qui hoc nouerunt, & se Dei spiritu regi, & agi gratulantur, quomodo * moueri potuerunt, cum audirent, vel legerent à Pelagio scriptũ, omnes volũtate propria regi, & suo desiderio vnumquemq; dimitti? Et tamen quia interrogatus ab Episcopis, quid mali sonarent illa verba, persensit, responditq;; hoc se dixisse propter liberum arbitrium; continuo subijciens: cui Deus adiutor est eligenti bona, homo vero peccans, ipse in culpa est quasi liberi arbitrij. Hanc quoq; sententiam pij iudices approbantes, quam incautè, vel quo sensu illa in libro eius verba sint posita, considerare, vel

* *Ita plane legendum est non* moueri, *prout addebatur in margine. Deest tamen negatio, dicendum est enim,* quomodo non moueri potuerũt? *nam sensus Augustini est, merito moueri potuisse.*

vel quærere noluerunt, sufficere existimantes, ita eum confessum esse liberum arbitrium; vt eligenti bona, Deus esset adiutor, peccans vero esset in culpa, ad hoc sibi sufficiente propria voluntate. Ac per hoc Deus regit, quibus adiutor est eligentibus bona, & ideo bene * regunt, quidquid regunt, quoniam ipsi reguntur à bono.

Ita legendum est in vtroque loco, non regit, prout in margine addebatur. Nam sensus Augustini est, eos, qui regunt, quidquid regant, id est, siue alios, siue seipsos, ideo bene regere, quia Deus eos regit, eisq; est adiutor, vt eligant bona.

CAPVT III.

De tertia propositione Pelagij.

ITEM recitatum est, quod in libro suo Pelagius posuit, in die iudicij, iniquis, & peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus exurendos. Quod adeo fratres mouerat, vt obijciendum putaretur, quod ita dictum est, tanquam omnes peccatores æterno essent supplicio puniendi, non eis exceptis, qui fundamentum habent Christum, quanuis superædificent ligna, fœnum, stipulam, de quibus dicit Apostolus: si cuius opus exustum fuerit, detrimentum patietur, ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem. Sed cum respondisset Pelagius, hoc secundum Euangelium se dixisse, vbi dicitur de peccatoribus. *Isti ibunt in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam*; Nullo modo potuit Christianis iudicibus Euangelica, & Dominica displicere sententia, nescientibus, quid in verbis de libro Pelagij prolatis mouerit fratres, qui disputationes eius, vel discipulorum eius audire consueuerunt, quando his absentibus, qui libellum contra Pelagium sancto Episcopo Eulogio dederunt, nullus vrgebat, vt peccatores per ignem saluandi à peccatoribus æterno supplicio puniendis aliqua exceptione distingueret: & eo modo intelligentibus iudicibus, cur fuerit illud obiectum, si nollet distinguere, merito culparetur.

Quod autem addidit Pelagius; & siquis aliter credit, Origenista est: hoc acceperunt iudices, quod re vera in Origene dignissime detestatur Ecclesia, idem * quod etiam illi, quos Dominus dicit æterno supplicio puniendos, & ipse Zabulus, atque angeli eius post tempus licet prolixum, purgati liberabuntur, & sanctis cum Deo regnantibus societati beatitudinis adhærebunt. Hoc ergo synodus dixit, alienum non esse ab Ecclesia, non secundum Pelagium, sed potius secundum Euangelium, quod tales iniqui, & peccatores æternis ignibus exurentur, quales tali supplicio dignos iudicat Euangelium, & quod detestabiliter cum Origene sentiat, qui dixerit, aliquando eorum finiri posse supplicium, quod Dominus dixit æternum.

Forte id est.

De illis vero peccatoribus, quos dicit Apostolus, exusto eorum opere tanquam per ignem saluos futuros, quoniam nihil Pelagio de his euidenter obiectum est, nihil iudicauerunt. Quapropter qui dicit, iniquos, & peccatores, quos æterno supplicio veritas damnat, aliquando inde posse liberari, non inconuenienter Pelagius eum Origenistam vocat; sed rursus, qui nullum peccatorem in Dei iudicio misericordia dignum existimat, quod vult, ei nomen imponat, dum tamen & hunc errorem Ecclesiastica veritate non recipi intelligat, iudicium enim sine misericordia fiet illi, qui non fecit misericordiam. Quomodo autem fiat hoc iudicium, difficile in Scripturis sanctis comprehendi potest.

Modis enim multis significatur, quod vno modo futurum est: namque aliquando dicit Dominus aduersus eos, quos in suũ regnum non recipit, ostium se clausurum, clamantibusq; illis & dicentibus, aperi nobis, in nomine tuo manducauimus & bibimus, & cætera, quæ illos dicere scriptum est, se respõsurum, nescio vos qui operamini iniquitatem. Aliquãdo iussurum se commemorat, vt qui noluerunt eum regnare, sibi adducantur, & interficiantur coram illo. Aliquando venturum se dicit cum Angelis suis in maiestate sua, vt congregentur ante eum omnes gentes, & diuidat eas, & alios ponat ad dexteram, quorum bona opera commemorat, & reportat in vitam æternã: alios ad sinistram, quibus bonorum sterilitatem imputans, eos æterno igne condemnet. Aliquando seruo nequam, pigro, qui pecuniam eius neglexit impendere, vel etiam hominem inuentum in conuiuio non habentem vestem nuptialem, iubet ligatis manibus, & pedibus mitti in tenebras exteriores. Aliquando susceptis quinque prudentibus, ostium contra stultas alias quinq; virgines claudit. Hæc, & siquid est aliud, quod in præsentiam non occurrit, de iudicio dicuntur futuro, vtiq; non in vno, vel quinq;, sed in multis exercendo. Nam si vnus esset, qui de conuiuio, quòd non habebat vestem, iussus est mitti, non continuo sequeretur, & diceret, *multi enim sunt vocati, pauci vero electi*, cum potius vno proiecto, atque damnato, multi in domo remansisse videantur. Sed de ijs omnibus * non quantum satis est disputare, perlongum est. Hoc tamẽ breuiter possum dicere sine præiudicio, quod in pecuniarijs rationibus dici solet. Mollioris discussionis vnum aliquem iudicij modum, qui est inscrutabilis nobis, * seruat, duntaxat in præmiis, & pœnis diuersitate meritorum, multis per Scripturas

Caput. 4.

Forte nunc, vel, dele, non, nã destruit sensum.

Locus videtur corruptus, & videtur legendũ, quẽ Deus seruat dũtaxat in pmijs, & pœnis pro diuersitate meritorũ retribuendis

multis

multis per scripturas sanctas significari modis. sanctas significari modis. Quod autem huic causæ, de qua nunc agitur, satis est, si dixisset Pelagius, omnes omnino peccatores æterno igne, & æterno supplicio puniendos, quisquis iudicium id approbasset, in se ipsum primitus sententiam protulisset. Quis enim gloriabitur, se mundum esse à peccatis? Quia vero nec omnes dixit, nec quosdam, sed, nec, indefinite posuit, & hoc secundum Euangelium se dixisse respondit. Vera quidem sententia Episcopali est confirmata iudicio. Sed adhuc ne aliquid sentiat Pelagius non apparet, & post hoc etiam Episcopale iudicium, non impudenter inquiritur.

CAPVT IV.

De Propositione quarta Pelagio obiecta.

Pelagius. OBIECTVM est illud Pelagio tanquam in suo libro scripserit, malum nec in cogitationem venire. Respondit autem, hoc

Concilium non ita posuimus sed diximus, debere studere Christianum, ne male cogitet. Quod,

August. sicut decuit, Episcopi approbauerunt. Quis enim dubitat, malum cogitari non oportere? Et re vera A in suo libro ad malum, cuius ita legitur, nec cogitandum, quod in hac intelligi solet; malum ne cogitari debere quidem. Hoc autem qui negat, quid aliud dicit, quam debere cogitari malum? Quod si verum esset, non diceretur in laude charitatis, *Non cogitat malum.* Venire tamen in cogitationem iustorum, atque Sanctorum, Deo notum probe asseritur, quia cogitatio vocari solet, * cum aliquid in mentem venit, & si consensio non sequatur, cogitatio vero, quæ culpam contrahit, & merito prohibetur, consensione non caret. Potuit ergo fieri, vt mendosum codicem legerent, qui hoc ita obijciendum arbitrati sunt, tanquam Pelagius dixerit, malum nec in cogitationem venire, id est, iustis, & sanctis in mentem non venire, quod malum est. Quæ sententia profecto absurdissima est, cum enim mala reprehendimus, nisi cogitata verbis, enuntiare non possumus; sed illa, vt diximus, culpabilis appellatur cogitatio mali, quæ consensionem trahit: cum ergo & hanc Pelagij responsionem iudices approbassent.

A *Hæc clausula corrupta videtur, & forte sic est restituenda.* Et re vera in suo libro ita legitur, malum nec cogitandum quod in hoc sensu intelligi solet, malum nec cogitari quidem debere. *Vnde intelligitur, quam puro, & syncero affectu veritatis Augustinus procedat, interpretando in bono sensu propositionem hominis hæretici, vbi verba commode id patiebantur, & nihilominus excusat delatores Pelagij, vt statim subiungit.*

* Alias etiam cum

CAPVT V.

De quinta propositione obiecta Pelagio.

RECitatum est aliud, quod in suo libello scripsit, Regnum cœlorum etiam in veteri testamento promissum. Ad quod Pelagius, hoc & per Scripturas probare possibile est; hæretici autem in iniuriam veteris testamenti hoc negant. Ego vero scripturarum authoritatem sequutus, dixi, quoniam in Propheta Daniele scriptum est: *Et accipient sancti regnum altissimi.* Qua eius accepta responsione synodus dixit, neque hoc alienum est à fide Ecclesiastica.

Pelagius. Dan. 7. Concilium

August. Nunquidnam ergo fratres nostros, vt etiam hoc inter cætera obijcerent, sine causa verba ista mouerunt? Non vtique, sed veteris testamenti nomen modis duobus dici solet, vno modo secundum diuinarum Scripturarum authoritatem, alio secundum * vulgarissimam consuetudinem, Paulus namque Apostolus dixit ad Galatas: *Dicite mihi* (a inquit) *sub lege volentes esse, legem non * vidistis? Scriptum est enim, quod Abraham duos filios habuit, vnum de ancilla, alterum de libera, quæ sunt allegoria * hæc enim sunt duo testamenta, vnum quidem in seruitutem generans, quæ est Agar. Sina enim mons est in Arabia, quæ coniuncta est ei, quæ nunc est Hierusalem, seruiens cum filiis suis: quæ autem sursum est Hierusalem, libera est, quæ est mater nostra.* Cum ergo vetus testamentum ad seruitutem pertineat, vnde etiam dictum est. *Eijce ancillam, & filium eius, non enim hæres erit filius ancillæ cum filio meo Isaac.* Regnum autem cœlorum ad libertatem, quomodo etiam regnum cœlorum ad vetus pertinet testamentum?

* Alias additur loquendi. Ad Galat. 4. a superfluit. * Alias audistis? * Alias allegoria Melius, per allegoriã, vt habet vulgata. Genes. 21.

Sed quoniam, vt dixi, etiam sic solemus loqui, vt Scripturas omnes legis, & Prophetarum, quæ ante incarnationem Domini ministrante authoritate canonica continentur, nomine testamenti veteris nuncupemus quis Ecclesiasticis literis, vel mediocriter eruditus non ignorat, * Scripturis illis promitti potuisse regnum cœlorum, sicut etiam illud testamentum nouum, ad quod pertinet regnum cœlorum? certe enim in illis literis apertissime scriptum est. *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, & consummabo domui Israel, & domui Iacob testamentum nouum, non secundum testamentum, quod disposui Patribus eorum, in die, qua apprehendi manum eorum, vt educerem eos de terra Ægypti.* Hoc enim factum est in monte Syna. Tunc autem Daniel Propheta nondum erat, qui dixerat. *Accipient sancti regnum altissimi.* His enim verbis præmium non A veteris, sed noui testamenti prophetabat, sicut ipsum Christum ven-

* Melius ita. Ierem. 31.

A *Siquis attente consideret principia, & errores Pelagij, non immerito verebitur, ne aliquis*

aliquis error lateat sub verbis eius, quæ in hoc capite expenduntur. Duobus enim modis intelligi potest, regnum cœlorum esse promissum in veteri lege: vno modo vt promissio facta intelligatur in virtute legis scriptæ, seu veteris testamenti, id est, operibus legis factis virtute liberi arbitrij, & consequenter, vt intelligatur promissum tãquam conferendum in statu illius legis. Alio modo potest intelligi esse promissum vt conferendum in statu noui testamenti, & ratione operum, quæ tunc fieri poterant virtute gratiæ, quæ in fide Christi conferebatur. Prior sensus hæreticus est, posterior catholicus, & verus, vt partim in materia de Incarnatione dictum est, partim in sequentibus dicetur. Pelagius vero, cum peccatum originale neget, & meritum tribuat operibus liberi arbitrij ex sola virtute, & merito illius, consequenter cogitare potuit, & fortasse cogitauit, præmium regni cœlorum æq; pertinuisse ad vetus testamentum, sicut ad nouum, imo etiam æque ad legem naturæ, sicut ad legem gratiæ. Augustinus vero, licet hoc recte præuiderit, & hanc ipsam distinctionem in ea, quam aliis verbis declarat, intendat, nihilominus Pelagio non tribuit errorem quem suis verbis non satis explicuit, sed veritatem ipsam secundum se spectatam declarat. Et ita est facilis tota doctrina Augustini in hoc capite.

turum, ijdem prophetæ prænuntiarũt, cuius sanguine dedicatum est testamentum nouum, cuius testamenti ministri Apostoli facti sunt, dicēte Beatissimo Paulo. *Qui idoneos nos fecit ministros noui testamenti, non litera, sed spiritu, litera enim occidit, spiritus autem viuificat.* 2. Cor. 3.

In illo verò testamento, quod quippe vetus dicitur, & datum est in monte Syna, nõ inuenitur promitti apertissime, nisi terrena felicitas. Vnde illa terra, qua * est populus introductus, & per eremum ductus, terra promissionis vocatur, in qua pax, & regnum, & ab inimicis victoriarum reportatio, & abundantia filiorum, aut fructuum terrenorum, & si qua huiusmodi sunt promissa veteris testamenti: quibus & si figurantur ad nouum testamentum pertinentia spiritualia, tamen qui propter illa terrena suscipit legem Dei ipse est hæres veteris testamenti: ea quippe secundum vetus testamentum promittuntur, atque tribuuntur, quæ secundum hominem veterem concupiscuntur. Quæ autem illic ad nouum testamentum pertinentia figurantur, nouos homines quærunt. Neque nesciebat enim quid loqueretur tantus Apostolus, qui duo testamenta in ancilla, & libera allegorica significatione distincta esse dicebat, veteri filios carnis, nouo filios promissionis attribuens: *Non qui filij carnis* (inquit) *hi filij Dei, sed filij promissionis deputantur in semine.* Filij ergo carnis pertinent ad terrenam Hierusalem, quæ seruit cum filijs suis, filij autem promissionis ad eam, quæ sursum est, liberam matrem nostram in cœlis æternam. Vnde perspicitur, qui ad regnum terrenum, & qui pertineant ad regnũ cœlorum. *Istam distinctionem, qui etiam illo tempore pro Dei gratia intelligentes, filij promissionis effecti sunt, noui testamenti hæredes in occulto Dei consilio deputati sunt, etiam si vetus testamentum pro temporum distributione diuinitus datum populo veteri, congruenter ministrauerunt.

*In quam.

Quomodo ergo non merito commouerentur filij Hierusalem in cœlis æternæ, cum ista discretio Apostolica, atque catholica Pelagij verbis videretur auferri, & Agar quomodo Saræ crederetur æquari? Ille igitur hæretica impietate Scripturæ veteris testamenti faciat iniuriam, qui eam ex Deo bono summo, & vero fonte sacrilegæ impietatis negat, sicut Marcion, sicut Manichæus, & si qua alia pestis hoc sentit. Quapropter vt de hac re, quod sentio, qua possum breuitate, complectar, sicut veteri testamento, si esse ex Deo bono, & summo negaretur, ita & nouo fit iniuria, si veteri æquetur. Sed cum Pelagius respondisset, cur dixerit in veteri testamento promitti regnum cœlorum, Danielis Prophetæ commemorans testimonium, qui Sanctos accepturos regnum altissimi apertissime prophetauit; non esse alienum hoc à fide catholica, merito iudicatum est, non secundum illam distinctionem, qua in monte Sina promissa terrena ad vetus testamẽtum, proprie pertinere monstrantur; nec tamen improbe secundum hanc loquendi consuetudinem, qua vniuersæ Scripturæ canonicæ ante incarnationem Domini *ministratæ, veteris testamẽti appellatione censentur. Non enim aliud est regnum Altissimi, quam Dei regnum, aut quisquam contendere audebit, aliud esse Dei regnum, aliud regnum cœlorum.

* *In originali legebatur* ministrante, *& hæc alia lectio addebatur in margine. Sed sine dubio hæc proprium sensum continet, altera nullum congruum reddit, alibi etiam legitur* stante.

CAPVT VII.

De sexta Pelagii propositione, & aliis illi annexis.

POST hæc obiectum est, quod Pelagius in eodem suo libro dixerit, posse hominem, si velit esse sine peccato, & quod scribens ad viduam adulatoriè dixerit, inueniat apud te pietas, quæ nusquam inuenit locum, inueniet, vbique *peregrinante sed me iustitia, veritas, quam iam nemo cognoscit, domestica tibi, & amica fiat; & lex Dei, quæ ab omnibus prope hominibus contemnitur, à te sola honoretur: & iterum ad ipsam: ò te felicem, & beatam, si iustitia, quæ in cœlo tantum esse credenda est, apud te solam inueniatur in terris. Et in alio ad ipsam libro post orationem Domini, & Saluatoris nostri docens quemadmodum debeant sancti orare, ait. Ille ad Deum digne eleuat manus, ille orationem bona conscientia effundit, qui potest dicere, tu nosti Domine, quam sanctæ, & innocentes, & mundæ *sint ab omni *molestia, & iniquitate, & rapina, quas ad te exten-

*Alias Peregrinans te.

*Alias Sunt.

*Alias Malitia.

extendo manus, quemadmodum iusta, & munda labia & ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, vt mihi miserearis.

Pelagius. Ad hoc autem Pelagius respondens, ait, posse quidem hominem sine peccato esse, & Dei mandata custodire, si velit diximus. Hãc enim possibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus, quod inueniatur aliquis ab infantia vsq; ad senectam, qui nunquam peccauerit, sed quoniam à peccatis conuersus proprio labore & Dei gratia posset esse sine peccato. Nec per hoc tamen in posterum inconuersibilis. Reliqua vero, quæ subiecerunt, neq; in libris nostris sunt, neq; talia vnquam diximus. His auditis synodus dixit: *Concilium.* Quoniam negas, te alia scripsisse, anathematizas illos, qui sic tenent? *Pelagius.* Pelagius respondit, anathematizo quasi stultos, non quasi hæreticos, siquidem non est dogma. Deinde *Concilium.* iudicauerunt Episcopi dicentes. * Nunc quoniã anathematizauit Pelagius insertum stultiloquium, recte respondens, hominem cum adiutorio Dei, & gratia posse esse sine peccato, respondeat & ad alia capitula.

** Alias Propria voce anathematizaui.*

August. Nunquid hic poterant iudices, vel debebant incognita, & incerta damnare, quando nemo contra aderat, qui ea, quæ ad viduam reprehẽsibilia scripta dicebantur, Pelagium scripsisse conuinceret, vbi profecto parum esset codicem ferre, & de scriptis eius * hæc legere, nisi & * testes adhiberẽtur, si illa scripta sua esse, etiam cum recitarentur, negaret, Veruntamen in his quoq; fecerunt iudices, quod facere potuerunt, interrogantes Pelagium, vtrum anathematizaret illos, qui talia sentiunt, qualia se negauit scripsisse, siue dixisse quos ille * se tanquam stultos anathematizare respondit. Quid amplius de hac re iudices aduersarijs absentibus quærere debuerunt?

* Alias *Hoc.* * Alias *Quia.* * Alias *Ibi.*

An & illud fortasse tractandum est, vtrum recte dictum sit, non tanquam hæreticos, sed tanquam stultos anathematizandos, qui ita sentirent, quoniam dogma non esset? Sed ab hac quæstione non leui, vbi quæritur quatenus sit definiendus hæreticus, recte se in præsentia iudices abstulerunt. * Non n. si quisquam v. g. dixerit aquilarum pullos paterno vngue suspẽsos, & radijs solis oblatos, si oculis palpitauerint, tanquã adulterinos in terram luce quodammodo conuincẽte dimitti; si forte hoc falsum est, hęreticus iudicãdus est; & hoc quia in hominum doctorum literis inuenitur; famaq; vulgatum est: nec stulte dici putandum est, etiam si verum non est, nec fidem nostram, propter quam fideles vocamur, aut creditum lædit, aut creditum iuuat. Porro si ex hoc venit, A quod contenderit, animas rationabiles inesse volucribus, ex eo, quod in eas reuoluantur: tũc vero tanquam hæretica pestis ab auribus, animoque pellenda est, agendumque, & demonstrandum, etiam si hoc de aquilis verum est, sicut multa mira ante oculos nostros de apibus vera sunt, longe tamen ab huiusmodi irrationabilium animantium, quanuis * mirabili sensu distare rationem, quæ non hominibus, & pecoribus, sed hominibus, angelisq; communis est. Multa vero etiam stulta dicuntur ab imperitis, & vanis, nec tamen hæreticis, qualia sunt eorum, qui de alienis artibus, quas non didicerunt, temere iudicant, aut immoderato, & cæco affectu, vel laudant quos diligunt, vel vituperant, quos oderunt, & quicquid aliud in consuetudine sermonis humani non statuto dogmate sed passim, vt ad tempus occurrit, per stultitiæ leuitatem, vel ore profertur, vel stylo etiam, literisque committitur.

* Alias *ab stinuerunt.*

A Locus hic mendosus apparet, & verbum illud venit, *vix legi poterat, sensus tamen esse videtur, licet ad hæresim non pertineat illam proprietatem aquilis tribuere, si tamen quis contendat, id prouenire ex eo, quod animam rationalem habeant, id ad hæresim spectare.* Alias pro dictione *venit* legitur, *sentis.*

* Alias si-*milis.*

Multos denique ijs paulum admonitos talia dixisse mox pœnitet * ita eo B non placito, quondam fixa retinebant, sed quasi vndecumq; rapta, & non * considerant. Vix est autem, carere istis malis, & quis est, qui non labitur lingua, & offendit in verbo, sed interest quantum, interest vnde, interest postremo vtrum admonitus corrigat, an pertinaciter defendendo etiam dogma faciat, quod leuitate, non dogmate dixerat. Cum igitur omnis hæreticus & consequenter stultus sit, non tamen omnis stultus continuo sit appellandus hęreticus; recte iudices insertum stultiloquiũ propria voce Pelagium anathematizasse dixerunt, quia & si hæresis esset, proculdubio, & stultiloquiũ est. Proinde quidquid illud sit, generalis vitij nomine appellauerunt. Vtrum autem ex aliquo dogmate ista sint dicta, an vero non fixa, placitaque sententia, sed facile emendabili vanitate, quoniam ille, qui audiebatur, quomodo dicta essent, sua esse negauerat, discutiendum in præsentia non putarunt.

B Hic locus subobscurus est, & lectiones additæ in margine obscuriorem illum reddiderunt, erit autem facilis, si vbi dicitur ita eo, *legamus,* ita ea, *nam sensus est, multos de ijs in quibus errabant, ideo facile pænitere si admoneãtur quia ea id est, errores illos non placito fixo, id est firmo, & deliberato assensu retinebant, sed, &c.*

* Alias v[...] *& non placito quondam fixa retinebant.* * Alias con-*siderata.*

Nos sane cũ hanc Pelagij definitionẽ in illa, quã prius accepimus, chartula, legeremus, aderant quidã sancti fratres, qui se Pelagij libros exhortatorios, vel cõsolatorios ad quãdam viduã conscriptos, cuius nomen nõ est expressum, se habere dixerunt, & admonuerunt requirendũ, vtrum illic ista, quæ sua negauit, essent forte conscripta, quoniam hoc & ipsi se ignorare asserebant. Tunc vero cum

ijdem libri ab exordio legerentur, quæsita, & inuenta sunt. Affirmabant autem illi, qui protulerant codicem, ante quatuor ferme annos se istos tanquam Pelagij libros habere cœpisse, nec vnquam vtrum eius essent, ab aliquo se audisse dubitari. Considerantes itaque optime nobis seruorum Dei cognitam fidem de hac re non posse mentiri, restare videbatur, vt Pelagium potius in Episcopali iudicio crederemus fuisse mentitum, nisi fieri potuisse cogitaremus, etiam ante annos tam multos aliquid sub eius nomine, non tamen ab illo conscriptum. Neque enim isti eosdem libros ab ipso accepisse, vel quod ipsius essent, audiuisse dicebant. Nam & mihi quidam fratres nostri nonnulla opuscula sub meo nomine in Hispaniam venisse dixerunt, quæ quidem ab eis, qui alia nostra legissent, non agnoscerentur, ab alijs tamen nostra esse crederentur.

CAPVT VII.

Expenditur eadem sexta propositio Pelagij, & qua gratia, & quomodo detur homini sine peccato viuere.

ILLVD sane, quod Pelagius suum esse confessus est, adhuc latebrosum est, sed puto, quod in istorum gestorum consequentibus partibus elucebit. Ait enim posse quidem esse sine peccato, & Dei mandata custodire, si velit. Diximus, *hanc possibilitatem Deus illi dedit; non autem diximus, quod inueniatur aliquis ab infantia vsque ad senectam, qui nunquam peccauerit, sed quoniam à peccatis conuersus proprio labore, & Dei gratia possit esse sine peccato, nec per hoc tamen in posterum inconuertibilis. In his verbis quam dicat Dei gratiam prorsus latet; & iudices quidem catholici nullam aliam intelligere potuerunt, nisi quam nobis plurimum Apostolica doctrina commendat. Hæc est enim, qua nos liberari posse speramus de corpore mortis huius per Iesum Christum Dominum nostrum.

* Alias *Diximus enim*, quæ *marginalis lectio necessaria non est, nec locum declarat, sed supplendum videtur, vel repetendum verbum.* Ait.

Cap. 7. Sed pro qua impetranda oramus, ne intremus in tentationem, hęc gratia non est legis scientia, sed ea est, de qua dicit Apostolus; *Non irritam facio gratiam Dei*, Nam *per legem iustitia; ergo Christus gratis mortuus est.* Et ideo non est litera occidens, sed spiritus viuificans, scientia quippe legis sine gratia spiritus operatur in homine omnem concupiscentiam. *Peccatum enim* (inquit) *non cognoui, nisi per legem, nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret; Non concupisces: occasione autem accepta per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Neque *ista dicendo legem vituperat; imo etiam laudat, cum dicit. *Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & iustum, & bonum. Quod ergo bonum est*, inquit, *mihi factum est mors? absit, sed peccatum, vt appareat *peccatum per bonum mihi operatum est mortem.* Et iterum legem laudat dicendo. *Scimus enim, quod lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato; quod enim operor, ignoro. Non enim quod volo, hoc ago, sed quod odi, illud facio, si autem, quod nolo, hoc facio, consentio legi, quoniam bona est.*

* Alias *ita.*

* Alias *apparet.*

Ecce iam legem monuit, *laudat, eique consentit, hoc est, eam bonam esse consentit, quoniam quod illa iubet, hoc & ipse vult, & quod illa vetat, & damnat, hoc & ipse odit, & tamen quod odit, hoc facit. Inest ergo legis sanctæ scientia, nec tamen sanatur vitiosa concupiscentia. Inest voluntas bona, & valet operatio mala. Hinc est, quod duabus inter se legibus colluctantibus dum legi mentis lex repugnat in membris, & captiuat sub lege peccati, à confitente exclamatur, & dicitur. *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum. Non ergo natura, quæ sub peccato venundata, & vitio sauciata redemptorem, saluatoremq; desiderat, nec legis scientia, per quam * fit concupiscentiæ cognitio, non *euictio liberat à corpore mortis huius, sed gratia Domini per Iesum Christum Dominum nostrum. Ista est non natura moriens, nec litera occidens, sed spiritus viuificans. Iam enim habebat iste naturam cum voluntatis arbitrio, nam dicebat, *velle adiacet mihi:* sed non habebat naturam cum sanitate sine vitio, nam dicebat. *Scio, quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Iam habebat cognitionem legis sanctæ, nam dicebat. *Peccatum non cognoui, nisi per legem.* Sed non habebat vires agendæ, perficiendæque iustitiæ, nam dicebat. *Non quod volo, ago, sed quod odi hoc facio*, & *perficere bonum non inuenio.* Ideo nec voluntatis arbitrium, nec legis præceptum, vnde liberaretur de corpore mortis huius, quia vtrumque iam habebat aliud in natura, aliud in doctrina, sed gratiæ Dei poscebat auxilium per Iesum Christum Dominum nostrum.

* Alias *nouit.*

Cap. 8.

* Alias *fit.*

* Alias *è vitio.*

Hanc itaque gratiam, quam in Catholica Ecclesia notissimam nouerant Episcopi, crediderunt Pelagium confiteri, cum audirent, eum dicere, hominem à peccatis conuersum proprio labore, & Dei gratia posse esse sine peccato. Ego autem propter illum librum, quem mihi refellendum serui Dei dederunt, qui discipuli eius fuerunt, & cùm eundem Pelagium valde diligerent, eius esse dixerunt, vbi hac quæstione sibi proposita, quia hoc in eo iam plurimos offenderat, quod aduersus Dei gratiam loquere- Caput. 10.

 retur,

*Alias ostendit. retur, apertissime *expressit, hanc se dicere Dei gratiam, quod possibilitatem non peccandi natura nostra, cum conderetur, accepit, quoniam condita est cum libero arbitrio. Propter hunc ergo librum ego, plurimi autem fratres propter eius disputationes, quas dicunt sibi esse notissimas, adhuc sumus de istorum verborum eius ambiguitate soliciti, ne forte quid in ea lateat, atque se hoc dixisse sine præiudicio sui dogmatis exponat postea discipulis suis, ita disserens: Dixi quidem proprio labore, & Dei gratia posse hominem esse sine peccato, sed quam dicam gratiam optime nostis, & legendo recolere potestis, *sic quod ea A in qua creati sumus à Deo cum libero arbitrio. (*Alias sit. A Adde natura sit.) Atque ita dum eum credunt Episcopi, eam dixisse gratiam, non qua homines creati sumus, sed qua in nouam creaturam adoptati, hanc enim apertissime gratiam diuina Scriptura commendat, ignorantes hæreticum tanquam Catholicum absoluerint.

Suspectum enim me facit illud, quod cum in eodem libro, cui respondi, apertissime dixerit, Abel iustum nunquam omnino peccasse, modo ait. Non autem diximus, quod inueniatur aliquis ab infantia vsque ad senectam, qui nunquam peccauerit, sed quoniam à peccatis conuersus proprio labore, & Dei gratia possit esse sine peccato, Abel quippe iustum non à peccatis conuersum in cætera vita dixit, factum esse sine peccato, sed quod peccatum vllum nunquam fecerit. Vnde si ille *ipsius liber est, profecto ex ipsa responsione emendandus est. (*Alias Ipse.) Nolo enim eum dicere modo fuisse mentitum, ne forte quod in libro illo scripserit, se dicat oblitum. Proinde cætera videamus; ea quippe consequuntur in Ecclesiasticis gestis, quibus, adiuuante Domino, possumus ostendere, etiam Pelagio, sicut nonnullis videtur, in illa examinatione purgato, & certe apud iudices duntaxat homines absoluto, hanc talem hæresim, quam vlterius progredi, & in peius profiteri *nolumus, sine dubio esse damnatam. (*Alias proficere.)

CAPVT VIII.

Caput. 11.

De sex aliis propositionibus obiectis Pelagio ex doctrina Cœlestij, & quibusdam aliis.

*Alias hæc. HIc *enim sequuntur obiecta Pelagio, quæ in doctrina Cœlestij discipuli eius referuntur inuenta.

1 Adam mortalem factum, qui siue peccaret, siue non peccaret, moriturus esset.

2 Quoniam peccatum Adæ ipsum solum læserit, & non genus humanum.

3 Quoniam lex sic mittit ad regnum, quemadmodum Euangelium.

4 Quoniam ante aduentum Christi fuerunt homines sine peccato.

5 Quoniam infantes nuper nati in illo statu sint, *in quo Adam fuit ante præuaricationem. (*Alias fecit.)

6 Quoniam neque per mortem, vel præuaricationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat. Hæc ita obiecta sunt, vt etiam apud Carthaginem à Sanctitate tua, A & ab alijs tecum Episcopis dicerentur audita, atque damnata. (A Id est, ab Aurelio.) Vbi quidem, vt recolis, cum ipse non fuissem, postea cum venissem Carthaginem, eadem gesta recensui, ex quibus aliqua memini, sed nescio vtrum eius hæc omnia teneantur. Quid autem interest, vtrum aliqua ibi non sint forte commemorata, & ideo nec damnata, cum constet esse damnanda.

Deinde obiecta sunt & alia quædam capitula commemoratione mei nominis interposita, quæ mihi de Sicilia missa fuerant, cum ibi fratres catholici huiusmodi quæstionibus turbarentur, quibus per librum ad Hilarium B scriptum, qui ea mihi in epistola sua consulens miserat, satis sufficienter, vt mihi videtur, respondisse. (B Est epist. 89.) *Ista sunt autem posse hominem sine peccato, si velit, esse; infantes, etsi non baptizentur, habere vitam æternam: diuites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni nisi fuerint facere non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere. (*Alias Respondi.)

Ad hæc sibi obiecta (sicut gesta testantur) Pelagius ita respondit. (Pelagius.) Posse quidem hominem sine peccato esse. Dictum est (inquit) superius de eo, quod fuerint ante aduentum Domini homines sine peccato, dicimus & nos, quoniam ante aduentum Christi vixerunt quidam sancte, & iuste secundum Scripturarum Sanctarum traditionem. Reliqua vero, & secundum ipsorum testimonium, à me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo, sed tamen ad satisfactionem sanctæ Synodi anathematizo illos, qui sic tenent, aut aliquando tenuerint. *Post hanc eius responsionem Synodus dixit. (*Alias tenuerant.) Ad hæc quæ dicta capitula sufficienter, C & recte satisfecit præsens Pelagius anathematizans ea, quæ non erant eius. (Concilium. C Adde continent.)

Videmus igitur, & tenemus non solum à Pelagio, verum etiam à sanctis Episcopis, qui illi iudicio præsidebant, mala perniciosissima huius hæresis esse damnata. (August.) Adam mortalem factum, quod vt plenius exponeretur, quomodo dictum sit, additum est, qui siue peccatet, siue non peccaret, moriturus esset. Quod peccatum eius ipsum solum læserit, & nõ genus humanum.

Quod

Quod lex sic mittat ad regnum, quemadmodum, & Euangelium. Quod infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante præuaricationem. Quod neq; per præuaricatione Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat. Quod infantes etsi non baptizentur, habent vitam æternam. Quod diuites baptizati, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni * visi fuerint facere, ne illis reputetur, neq; regnum Dei possint habere. Hæc certe omnia iudicio illo Ecclesiastico, anathematizante Pelagio, & Episcopis interloquentibus, constat esse damnata. His autem quæstionibus, & istarum sententiarum * contentiosissima, adsertionibus iam vsquequaq; feruentibus, multorum fratrum perturbabatur infirmitas. Vnde coacti sumus solicitudine charitatis, quam erga Ecclesiam Christi per gratiam Christi nos habere conuenit, etiam ad beatæ memoriæ Marcellinum, qui eos quotidie disputatores molestissimos patiebatur, & me per literas consulebat de quibusdam istarum quæstionibus scribere, D & maxime de baptismo paruulorum, de quo etiam postea, te iubente in Basilica maiorum, * gestans quoq; in manibus epistolam gloriosissimi Martyris Cypriani, & de hac re verbum eius recitans, atque pertractans, vt error iste nefarius de quorundam cordibus auferretur, quibus persuasa fuerunt, quæ in his gestis videmus damnata, adiutus orationibus tuis, quantum potui, laboraui. Hæc sunt quæ nonnullis fratribus quidam talia sentientes ita persuadere conabantur, vt de Orientalibus comminarentur Ecclesiis, quod si * qui hæc tenerent, eorum * possent iudicio condemnari. Quatuordecim Antistites Orientalis Ecclesiæ in ea terra, cui Dominus præsentiam suæ carnis exhibuit, Pelagium non absoluerent, nisi ea tanquam fidei catholicæ aduersa damnaret. Vnde si propterea est iste absolutus, quod anathematizauerit talia, procul dubio illa damnata sunt, quod multo cumulatius, atque clarius in consequentibus apparebit.

*Alias nisi.

*Alias Et contentissima, & adde, defensione, vel propugnatione, vel quid simile.

D Vtique libros de peccator. merit. & remiss.

*Alias Maiorini.

*Alias ni.

*Alias earum.

Vnde nunc duo illa videamus, quæ noluit anathematizare Pelagius, quia etiam sua esse cognouit, sed vt illud, quod in eis offendebat, auferret, quomodo ea sentiret, exposuit. Posse * quidem hominem sine peccato esse, dictum est superius. Dictum sane, & nos meminimus: sed ideo mitigatum, & à iudicibus approbatum, quod addita est Dei gratia, quæ in illis * capitulis tacebatur. De hoc autem altero, quemadmodum responderit, diligentius intuendum est. De illo autem, inquit, quod fuerint ante aduentum Domini homines sine peccato, dicimus & nos, quoniam ante aduentum Christi vixerunt quidam sancte, & iuste, secundum sanctarum Scripturarum traditionem. Non est ausus dicere, dicimus & nos, quoniam ante aduentum Christi fuerunt homines sine peccato, cum hoc illi de Cœlestij dictis fuisset obiectum, sensit enim, quam esset periculosum, & molestum, sed ait, dicimus & nos, quoniam ante aduentum Christi vixerunt quidam sancte, & iuste. Quis hoc negauerit? Sed aliud est hoc & aliud fuisse sine peccato, quia & illi sancte, iusteque viuebant, qui veraciter tamen dicebant: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.* & hodie multi iuste, sancteque viuunt, neq; tamen in oratione mentiuntur, cum dicunt: *Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus nostris.* Hoc ergo iudicibus placuit, quemadmodum, ipse * diceret, adseuerauit Pelagius, non quemadmodum obijciebatur dixisse Cœlestius. Nunc ea, quæ restant, pertractemus.

*Alias inquit.

*Alias nullis.

* Melius se diceret.

CAPVT IX.

De alia propositione obiecta Pelagio, quod Ecclesia hic sit sine macula, & ruga.

OBIECTVM est Pelagio, quod diceret, Ecclesiam hic esse sine macula, & ruga, vnde etiam Donatistæ diuturnum nobiscum habuerunt in nostra collatione conflictum, sed illos de permissione malorum hominum, tanquam palea cum frumentis propter areæ similitudinem potius vrgebamus. Qua similitudine etiam istis respondere possumus, nisi Ecclesiam in solis bonis vellent fortasse intelligi, quos nullum omnino asserunt habere peccatum, vt possit Ecclesia hic esse sine macula, & ruga. Quod si ita est, eadem repeto, quæ paulo antea memoraui: quomodo sunt membra Ecclesiæ, de quibus verax clamat humilitas, *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est?* vel quomodo id, quod eum * Dominus docuit, orabit Ecclesia, *Dimitte nobis debita nostra.* si in hoc sæculo est Ecclesia sine macula, & ruga. Postremo ipsi de seipsis interrogandi sunt, verum nec ne fateantur aliqua se habere peccata. Quod si negabunt, dicendum est eis, quod se ipsos decipiant, & veritas in eis non sit. Si autem peccatum se habere fatentur, quid aliud, quam de ruga, vel macula fatebuntur? Non sunt ergo isti Ecclesiæ membra, quia illa est sine macula, & ruga, hi autem cum macula, & ruga.

Cap. 12.

* Forte eam.

Sed ad hoc obiectum vigilanti circumspectione respondit, quam sine dubio Catholici iudices approbauerunt. Dictum est, inquit, à nobis scilicet ita quoniam lauacro

Pelagius.

ab omni macula, & ruga purgatur Ecclesia, quam velit ita Dominus permanere. Ad quod Synodus dixit: Hoc & nobis placet. Quis enim nostrum negat, omnium in baptismo peccata dimitti, & omnes fideles sine macula, & ruga de lauacro regenerationis ascendere? Aut cui Christiano catholico non placet, quod & Domino placet, idque futurum est, vt Ecclesia permaneat sine macula, & ruga? Quandoquidem id nunc agitur Dei misericordia, & veritate, vt ad illam perfectionem, vbi sine macula, & ruga in æternum mansura est Sancta Ecclesia, perduceret? *Sed inter lauacrum, vbi omnes præteritæ maculæ, rugæque tolluntur, & regnum, vbi sine macula, & ruga perpetuo manebit Ecclesia, tempus hoc medium est orationis, vbi necesse est dicat, Dimitte nobis debita nostra. Propter hoc obiectum eos dicere, hic esse Ecclesiam sine macula, & ruga: vtrum per hanc sententiam auderent prohibere orationem, qua diebus, & noctibus veniam peccatorum iam baptizata sibi poscit Ecclesia. De qua * medio tempore inter remissionem peccatorum, quæ fit in lauacro, & permansionem sine peccatis, quæ futura est in regno, cum Pelagio nihil est actum, nihil ab Episcopis pronunciatum, sed tantum hoc, quod breuiter significandum putauit non se ita dixisse, vt videbatur obiectum. Cum hoc * (ait) dictum est vobis, sed ita quid voluit videri, nisi non ita, quemadmodum dixisse ab his, qui obiecerant, credebatur. Quid tamen sequuti sunt *iudices, vt dicerent, sibi hoc placere, id est baptismum, quo abluitur à peccatis, & regnum, vbi permanebit sine peccatis sancta, quæ nunc mundatur, Ecclesia, satis, quantum existimo, apparet.

Concilium August.

* Forte, perducatur.

* Forte quo.

* Alias cum enim, ait, dictum est à nobis, scilicet, ita.

* Alias sint.

CAPVT X.

De quadam obiectione facta Pelagio ex libro quodam Cælestij.

Cap.

DEINDE obiecta sunt de libro Cœlestij, quid in vnoquoque capitulo contineat magis secundum sensum, quam secundum verba, quæ quidem ille latius exequitur, *sed tunc subijcere omnia, quæ libellum aduersus Pelagium dederunt, se non potuisse dixerunt. Ergo in primo capitulo libri Cœlestij hoc scriptum esse posuerunt, quoniam plus facimus, quam in lege, & Euangelio iussum est. Ad quod Pelagius respondit: Hoc quasi nostrum posuerunt, dictum est vero à nobis secundum Apostolum de Virginitate, de qua Paulus dixit. *Præceptum Domini non habeo.* Synodus dixit. Hoc & Ecclesia recipit.

* Alias exequetur.

Pelagius.

Concilium.

Legi ego quo sensu id Cœlestius in libro suo posuerit, non *tamen eum suum esse negat. Dixit enim hoc, quo videlicet persuaderet, tantam *nos habere per naturam liberi arbitrij non peccandi possibilitatem, vt plus etiam, quam præceptum est, faciamus: quoniam perpetua seruatur à plerisque virginitas, quę præcepta non est, cum ad non peccandum præcepta implere sufficiat. Quod autem à Pelagio responsum est, vt approbarent iudices, non sic acceperunt, tanquam omnia legis, & Euangelij pręcepta custodiant, qui virginitatem, quæ præcepta non est, insuper seruant, sed ad hoc tantum, quod plus est virginitas, quæ non est præcepta, quam coniugalis pudicitia, quæ præcepta est: custodire istam, quàm illam, vtique plus est, cum tamen neutrum eorum habeatur sine gratia Dei. Quandoquidem Apostolus de hac re loquens, ait: *Volo autem omnes homines esse, sicut me ipsum, sed vnusquisque proprium donum habet à Deo, alius sic, alius autem sic.* & ipsi Domino cum dixissent discipuli: *Si ita est causa hominis cum vxore, non expedit nubere*, vel quod latine melius dicitur, *non expedit ducere. Non* (inquit) *omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est.* Hoc ergo Episcopi Ecclesiam recipere pronuntiarunt, quod plus sit virginitas perseuerans, quæ præcepta non est, quam nuptiarum castitas, quæ præcepta est. Quo autem sensu illud Pelagius, siue Cœlestius dixerit, *iudices nescierunt.

August. * Alias tamen suum non. * Alias tum.

Forte, anathemati[...]

* Alias dixerunt.

CAPVT XI.

De aliis capitalibus obiectionibus ex libro Cœlestij excerptis.

HINC iam obijciuntur Pelagio alia Cœlestij capitula capitalia, & sine dubitatione damnanda, quæ nisi anathematizasset, cum his sine dubio damnaretur. In tertio capitulo scripsisse Cœlestium, gratiam Dei, & adiutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege, ac doctrina. Et iterum Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus. Et his verbis intulisset, *propterea & ipsa gratia in mea voluntate posita est, siue dignus fierem, siue indignus. Si enim per gratiam omnia facimus, quando vincimur à peccato, non nos vincimur, sed Dei gratia, quæ voluit nos adiuuare omnimodo, & non potuit. Et iterum ait, Si gratia Dei est, quando vincimus peccata; ergo ipse est in culpa, quando à peccato vincimur, quia omnino custodire nos aut nō potuit, aut noluit.

Cap. 1[...]

* Alias tulisset.

Ad hæc ita Pelagius respōdit. Hæc vtrum Cœlestij sint, ipsi viderint, qui dicunt ea Cœlestij esse, ego vero nunquā sic tenui, sed anathematizo, qui sic tenet. Synodus dixit.

Pelagius.

Synodus.

Reci-

Synodus. Recipit te sancta Synodus, ita verba reproba condemnantem.

August. De his certè omnibus, & Pelagij eadem anathematizantis manifesta responsio est, & Episcoporum ista damnantium absolutissima iudicatio. Vtrum ea Pelagius, an Cœlestius, an vterque, an neuter illorum, an alij, siue cum ipsis, siue sub nomine illorum senserunt, siue adhuc sentiant, sit dubium, vel occultum, satis tamen hoc iudicio declaratum est, esse damnatum, & Pelagium simul fuisse damnandum, nisi hoc etiam ipse damnaret. Nunc certè post hoc iudicium, quando contra huiusmodi sententias disputamus, aduersus damnatam hæresim disputamus.

Dicam etiam aliquid latius. Superius metuebam, cum diceret Pelagius, adiuuante gratia Dei, posse esse hominem sine peccato, ne fortè eandem gratiam possibilitatem diceret esse naturæ à Deo conditæ cum libero arbitrio, sicut in libro est, quæ tanquam eius accepi, cui respondi, & eo modo nescientes iudices falleret. Nunc verò † anathematizat eos, qui gratiam Dei, & adiutorium, non ad singulos actus dicunt dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege, atque doctrina; satis euidenter apparet, eam illum dicere gratiam, quę in Christi Ecclesia prædicatur, quæ subministratione Sancti Spiritus datur, vt ad nostros actus singulos adiuuemur. Vnde & oramus semper adiutorium opportunum, ne inferamur in tentationem. Nec illud metuo, ne forte vbi dixit, non posse esse sine peccato, nisi qui scientiam legis habuit, atque id ita exposuit, vt ad non peccandum in legis scientia poneret adiutorium, eandem legis scientiam Dei gratiam velit intelligi. Ecce anathematizat, qui hoc sentiunt, ecce nec naturam liberi arbitrij, nec legem, atque doctrinam vult intelligi gratiam, qua per actus singulos adiuuamur. Quid ergo restat, nisi vt eam intelligat, quam dicit Apostolus subministratione Spiritus Sancti dari? de qua dicit Dominus. *Nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini, dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini, non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* Nec illud metuendum est, nę forte vbi ait, omnes voluntate propria regi, idque exposuit, ideò se dixisse, propter liberum arbitrium, cui Dominus adiutor est eligenti bona, etiam hîc per naturam liberi arbitrij, & per doctrinam legis adiutorem dixit. Cum enim rectè anathematizauerit eos, qui dicunt, gratiam Dei, & adiutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege, ac doctrina, profectò Dei gratia, vel adiutorium ad singulos actus datur, excepto libero arbitrio, & lege, atque doctrina; ac per hoc per singulos actus, à Deo regimur, quando rectè agimus, nec frustra orantes dicimus. *Itinera mea dirige secundum verbum tuum, ne dominetur in me omnis iniquitas.*

†Fortè, anathematizans.

Sed quod ita † sequitur, me rursum solicitat. Cum enim de quinto capitulo libri Cœlestij huic fuisset obiectum, quod affirment, vnumquenque hominem omnes virtutes posse habere, & gratias, & auferant diuersitatem gratiarum, quam Apostolus docet, Pelagius respondit. Dictum est à nobis, sed malignè, & imperitè reprehenderunt: non enim auferimus gratiarum diuersitatem, sed dicimus donare Deum ea, qui fuerit dignus accipere omnes gratias, sicut Paulo Apostolo donauit. Ad hoc Synodus dixit: consequenter, & Ecclesiastico sensu & ipse sensisti de dono gratiarum, quæ in Sancto Apostolo continentur. Hîc dicet aliquis. Quid ergo solicitat? An tu negabas † omnes virtutes, & gratias fuisse in Apostolo? Ego verò si illæ accipiuntur omnes, quas vno quodam ipse Apostolus commemorauit loco, quas & Episcopos intellexisse arbitror, vt hæc approbarent, & pronuntiarent sensu Ecclesiastico dictum, non eas † dubito habuisse Apostolum Paulum. Ait enim. *Et quosdam quidem posuit DEVS in Ecclesia, primò Apostolos, secundo Prophetas, Tertiò Doctores, deinde virtutes, deinde donationes sanitatum, adiutoria, gubernationes, genera linguarum.* Quid ergo? dicemus quod hæc omnia non habuit Apostolus Paulus? Quis hoc audeat dicere? Nam eo ipso, quod Apostolus erat, habebat vtique Apostolatum, sed habebat & prophetiam. An non prophetia eius est. *Spiritus enim manifestè dicit, quia in nouissimis temporibus recedent quidam à fide, intendentes spiritibus seductoribus, doctrinis dæmoniorum.* Præterea † erat & Doctor gentium in fide, & veritate, & operabatur virtutes, & sanitates: nam mordentem viperam manu excussit illæsâ, & paralyticus ad verbum eius, restituta continuò salute, surrexit. Adiutoria, quæ dicat, obscurum est, quoniam vis huius verbi latè patet. Quis tamen huic & istam gratiam defuisse dicat, per cuius laborem salutem hominum sic constat adiutam? Quid verò eius gubernatione præclarius est? Quando & per eum Dominus tunc tot Ecclesias gubernauit, & per eius epistolas nunc gubernat? Iam genera linguarum quæ illi deesse potuerunt, cum ipse dicat, *Gratias Deo, quod omnium vestrum linguas loquor?* Quia ergo istorum omnium nihil Apostolo defuisse credendum est, propterea responsionem Pelagij, omnes gratias ei donatas esse dicentis iudices approbauerunt.

† Aliàs. Ista.

Pelagius.

Concilium.

August.

† Aliàs. Negabis.

† Aliàs. Eos.

† Aliàs. Nempe.

Act. 28.
Act. 14.

Sed sunt & aliæ gratiæ, quæ hic commemoratæ non sunt. Neque enim quanuis esset

Forte legendum. † Quam ipsum, &c.

Apostolus Paulus multum excellens membrum Corporis CHRISTI, nullas plures, & ampliores gratias accepit † ipsũ totius corporis caput, siue in carne, siue in anima hominis, quam creaturam suam verbum Dei in vnitate personæ suæ, & nostrum caput esset, & corpus eius essemus, assumpsit. Et reuera esse possent in singulis omnia, frustra de mēbris corporis nostri ad hanc rem data similitudo videretur. Sunt enim quędam communia omnibus membris, sicut sanitas, sicut vita. Sunt autem alia etiam in singulis propria, vnde nec auris sentit colores, nec oculus voces, propter quod dicitur. *Si totum corpus oculus, vbi auditus? Si totum auditus vbi odoratus?* Quod quidem non ita dicitur, tanquam impossibile Deo sit, & auribus præstare sensum videndi, oculis audiendi. Quid tamen faciat in Christi corpore, quod est Ecclesia, & quam diuersitatem Ecclesiarum, velut per membra diuersa, vt essent dona etiam singulis propria, significauerit Apostolus, incertum † est. Quapropter, & quā causa hi, † qui illud obiecerunt, auferri noluerunt distantiam gratiarum, & qua causa Episcopi propter Paulum Apostolum, in quo dona omnia, quæ loco vno commemorauit, agnoscimus, id quod respondit Pelagius, potuerunt approbare, iam clarum est. Quid est ergo, vnde me de hoc capitulo solicitum factum esse prædixi? hoc videlicet, quod ait Pelagius, donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere omnes gratias, sicut Paulo Apostolo donauit. Nihil essem de hac eius responsione solicitus, nisi quod attinet ad hanc causam, cuius maximè cura gerenda est, ne scilicet, gratia Dei nobis tacentibus & tantum malum dissimulantibus, oppugnetur.

† Aliàs Certum. † Alias Hi.

Cur ergo non ait, donare Deum, cui voluerit, sed ait, donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere omnes gratias? non potui † cum legerem, nō esse suspectus. Ipsum quippe gratiæ nomen, & eius nominis intellectus aufertur, si non gratis datur, sed eam, qui dignus est, accipit. An fortè quis dicet, Apostolo me facere iniuriam, quia eum gratia dignum fuisse non dico, imo tunc facio, & illi iniuriam, & mihi pœnam, si quod ipse dicit, non credo. An ille gratiam non ita definiuit, vt eam sic gratis appellatam, quo daretur, ostenderet? Nempe ipse dixit. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia.* Vnde ita dixit. *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Quisquis ergo dignus est, debitum est ei, si autem debitum est, gratia non est, gratia quippe donatur, debitum redditur, gratia ergo donatur indignis, vt reddatur debitum dignis, ipse autem facit, vt habeant, quæcunque redditurus est dignis, qui ea, quæ non habebant, donauit indignis.

† Aliàs Potuit.

Hoc fortè dicet. Ego non ex operibus, sed ex fide dixi Apostolum dignum fuisse, cui tantæ illæ gratiæ donarentur. Nō enim opera, quæ bona ante non habuit, sed tamen fides eius hoc meruit. Quid enim putamus, quod fides nō † operaretur? imò ipsa veraciter operatur, quæ per dilectionem operatur. Quantumlibet autem opera infideliũ prædicentur, eiusdem Apostoli sententiam veram nouimus, & inuictam. *Omne, quod non est ex fide peccatum est.* Ideo verò ipse dicit, non ex operibus, sed ex fide nobis iustitiam deputari; cum potius fides per dilectionem operetur, ne quisquam existimet, ad ipsam fidem meritis operum perueniri, cum ipsa sit initium, vnde bona opera incipiant, quoniam, vt dictum est, peccatum est. Hinc & Ecclesiæ dicitur in Cantico canticorum, † Venies, & transies ab initio fidei. Quapropter quanuis bene operādi gratiam fides impetret, ipsam certè fidem, vt haberemus, † nulla fide meruimus, sed in ea nobis danda, in qua Dominum sequeremur, misericordia eius præuenit nos. An ipsam nobis nos dedimus, & ipsi nos ipsos fideles fecimus? Prorsus etiam hic clamabo. *Ipse fecit nos, & non ipsi nos.* Nihil † verò aliud Apostoli illa doctrina commendat, vbi ait. *Dico autem per gratiam Dei, quæ data est mihi, omnibus, qui sunt in vobis, non plus sapere, quam oportet sed sapere ad temperantiam, sicut vnicuique Deus partitus est mensuram fidei.* Hinc est quippe & illud. *Quid enim habes, quod non accepisti, quando & hoc accepimus, vnde incipit, quidquid in nostris actibus habemus boni.*

† Aliàs Operetur.

† Aliàs Veniens transies initio fidei. Non satis ... ret, quo ... Cantic. locum ... garet ... rit A...

† Aliàs Habemus. † Aliàs nisi.

Quid est ergo quod idem dicit Apostolus. *Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui, de cætero superest mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illo die iustus iudex.* An hæc non redduntur dignis, sed donantur indignis? Hoc qui dicit, parum considerat coronam reddere non potuisse digno, nisi gratia data esset indigno. Ait enim. *Bonum certamen certaui.* Sed idem ipse ait. *Gratias Deo, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Iesum Christum.* Ait. *Cursum consummaui.* Sed ipse idem ait. *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Ait. *Fidem seruaui.* Sed ipse idem ait. *Scio enim cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum seruare in illum diem.* Id est, commendatum meum. Nam codices nonnulli non habent, *depositum*, sed, quod est planius, *commendatum.* Quod autem commendamus Deo, nisi quod oramus, vt seruet, in quibus, & ipsa † est fides nostra. Nam quid aliud Apostolo Petro Dominus commendauit, orando? Vnde illi ait. *Ego rogaui pro te Petre, ne deficiat fides tua.* Nisi vt eius Deus seruet fidem, ne tentationi cedendo deficeret. Quo circa ô beate Paule magnæ gratiæ prædicator dicam, neq; timeam. Quis enim mihi minimè succensebit ista dicenti, quam tu, qui

† Aliàs ipsa.

tu, qui dicenda dixisti, & docenda docuisti. Dicam, inquam, neque timeam, redditur quidem meritis tuis corona sua, sed Dei dona sunt merita tua. Redditur ergo debitum præmium Apostolo digno, sed ipsum † Apostolum indebitũ gratia donauit indigno. An hoc me dixisse pœnitebit? Absit: eius enim testimonio ab hac inuidia defensabor, neq; me quisquam vocabit audacem, nisi qui fuerit ausus ipsum vocare mendacem. Ipse clamat, ipse testatur, ipse, vt in se dona Dei commendet, neque in se ipso, sed in Domino gloriatur.

Locus obscurus. Forte legendum † *Meritum* vel *Apostolo*.

Non solum nulla se habuisse dicit merita bona, vt Apostolus fieret, sed etiam mala merita sua dicit, vt Dei gratiam manifestet, & prædicet. *Non sum* (inquit) *idoneus vocari Apostolus.* Quod quid est aliud, quam non sum dignus? Nam hoc plerique codices Latini habent. Hoc est nempe, quod quærimus, nempe isto munere Apostolatus illæ omnes gratiæ continentur. Non enim † decebat, aut oportebat Apostolum non habere prophetiam, aut non esse doctorem, aut non clarescere virtutibus, donationibusque sanitatum, aut adiutoria non præbere, aut Ecclesias non gubernare, aut linguarum generibus non excellere. Omnia hæc vnum nomen Apostolatus amplectitur; ipsum igitur consulamus, ipsum potius audiamus. Dicamus ei, sancte Paule Apostole, Pelagius monachus dignum te dicit fuisse, qui acciperes omnes gratias Apostolatus tui, tu ipse quid dicis? *Non sum*, inquit, *dignus vocari Apostolus.* Ita ne, vt deferam honorem Paulo, Pelagio magis de Paulo credere audebo, quam Paulo? non faciam, me namque potius onerabo, quam illum honorabo, si fecero.

† Aliàs. …*bat.*

Audiamus etiam, cur non sit dignus vocari Apostolus. *Quia persecutus sum*, inquit, *Ecclesiam* DEI. Si sensum sequeremur, quis non istum à CHRISTO damnandum censeret, potius quam vocandum? Quis ita diligit prædicatorem, vt non detestetur persecutorem? Optime ergo ipse, atque veraciter, *Non sum*, inquit, *dignus vocari Apostolus, quia persecutus sum Ecclesiam Dei.* Facinus igitur tantum mali, vnde meruisti tantum boni? Audiant respondentem omnes gentes. *Sed gratia Dei sum id, quod sum.* Nunquid aliter est gratia commendata, nisi quia est indigno data? *Et gratia eius*, inquit, *in me vacua non fuit.* Hoc etiam alijs præcipit, vt etiam arbitrium voluntatis ostendat, vbi ait. *Præcipientes autem, & rogamus, ne in vacuum gratiam Dei suscipiatis.* Vnde autem probat, quod gratia eius in eo vacua non fuit, nisi ex eo, quod sequitur. *Sed plus omnibus illis laboraui.* Proinde non laborauit, vt gratiam acciperet, sed accepit, vt laboraret: atque ita vnde ad accipienda debita præmia fieret dignus, gratiam gratis accepit indignus. Nec ipsum sanè laborem sibi ausus est arrogare. Cum enim dixisset, *Plus omnibus illis laboraui*, continuò subiecit. *Non ego, sed gratia Dei mecum.* O magnum gratiæ præceptorem, confessorem, prædicatorem. Quid est hoc. Plus laboraui, non ego? Vbi sese extulit aliquantum voluntas, ibi continuo vigilauit pietas, & tremuit humilitas, quia se agnouit infirmitas.

CAPUT XII.

Redarguitur Pelagius ex commentarijs eius in Paulum.

MERITO (quod gesta indicant) etiam hoc vsus est testimonio sanctus Ioannes Hierosolymitanæ Antistes Ecclesiæ. *Sicut interrogatus, apud illum ante iudicium gesta fuerint, Coepiscopis nostris, qui simul in illo iudicio præsidebant, ipse narrauit.* Ait enim tunc quibusdam susurrantibus, & dicentibus, quod sine gratia Dei diceret Pelagius posse hoc perfici, † id est, quod superius dixerat, esse posse hominem sine peccato: culpam, inquit, super hoc etiam intuli, quia & Apostolus Paulus multum laborans, sed non secundum suam virtutem sed secundum gratiam Dei dixit. *Amplius illis omnibus laboraui, non ego autem sed gratia Dei mecum.* Et iterum. *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei.* Et illud. *Nisi Dominus ædificauerit domum, in vanum laborauerunt, qui ædificant eam.* Et alia multa similia diximus, inquit de Scripturis Sanctis. Illis autem non suscipiẽtibus, quę dicebantur à nobis de Sanctis Scripturis, sed adhuc susurrantibus, dixit Pelagius, & ego sic credo. Anathema sit, qui dicit, absque adiutorio Dei posse hominem ad profectum omnium venire virtutum.

† Aliàs. *Idem.*

Hæc narrauit Episcopus Ioannes audiente Pelagio, qui posset honorificè dicere, fallitur sanctitas tua, non bene meministi, non dixi ad hæc testimonia, quæ de Scripturis commemorasti: ego sic credo, quoniam non ea sic intelligo, quod gratia Dei sic laboret cum homine, vt quod non peccat, non volentis, neque currentis, sed miserentis sit Dei. *Cap. 15.*

Sunt enim quædam expositiones epistolæ Pauli, quæ scribitur ad Romanos, quæ ipsius Pelagij esse dicũtur, vbi hoc, quod scriptum est. *Non volentis, neq; currentis, sed miserentis est Dei*, non ex persona Pauli asserit dictum, sed eum voce interrogantis, & redarguentis vsum fuisse, cũ hoc diceret, tanquã hoc dici vtiq; non deberet. Nõ ergo cũ Episcop. Ioan. plane istam sententiam Apostoli cognouit, eamque ideo commemorauit, ne Pelagius sine Dei gratia non peccare quenquam putaret, & dixit, respõdisse Pelagium, & ego sic credo, *Cap. 16.*

credo, neque cùm hoc præsens audiret, respondit, non sic credo; oportet, vt illam expositionem peruersam, vbi hoc non † sensisse Apostolum, sed potius redarguisse, intelligi voluit, vt suam neget, aut corrigere, atque emendare non dubitet.

† Aliàs *Fuisse.*

Nam quidquid dixit Episcopus Ioannes de absentibus fratribus nostris, siue Coepiscopis Herote, † ac Lazaro, siue de presbytero Orosio, siue de alijs, quorum *a* ibi non sunt nomina expressa, credo, quod intelligat ad eorum præiudicium non valere. Si enim præsentes essent, possent eum fortasse (absit, vt ita dicam) conuincere de mendacio, seu cõmemorare quid forte fuisset oblitus, aut in quo eum fefellerit Latinus interpres, & si non studio mentiendi, certè alienæ linguæ minus intellectæ nonnulla difficultate. Præsertim quia non † in gestis agebatur, quæ, improbi ne mentiantur, boni autem ne aliquid obliuiscantur, vtiliter instituta sunt. Siquis autem memoratis fratribus nostris ex hoc aliquid quæstionis intulerit, eosque ad iudicium Episcopale reuocauerit, sibi vt poterunt, aderunt: nobis hîc laborare quid opus est, quando ne ipsi quidem iudices post Coepiscopi nostri narrationem aliquid inde pronuntiare voluerunt?

† Aliàs. *Nerothe. Nerothe. Herode. Auerothe.*

a In epist. Concilij Carthag. ad Innoc.

Fortasse legẽdum. † *Hæc in gestis agebantur*, aliàs locus est obscurus.

Cum ergo Pelagius præsens ad illa testimonia Scripturarum dixisse, se ita credere, tacitus agnouerit; quo minus illud Apostoli testimonium paulò superius recolens, & inueniens, eum dixisse. *Non sum dignus vocari Apostolus, quia persecutus sum Ecclesiam Dei, sed gratia Dei sum id, quod sum.* Non vidit, non se dicere debuisse, cum ageretur de abundantia gratiarum, quas idem accepit † Apostolus, dignum fuisse, qui acciperet, cum ipse se non solum dixerit, sed & aliam causam reddens, probarit indignum, & eo ipso gratiam verè gratiam commendauerit? Sed si forte illud iam dudum à sancto Ioanne narratum cogitare, vel meminisse non potuit, recentissimam suam responsionem respiceret, & quæ paulò antea de Cœlestio sibi obiecta anathematizauerit, aduerteret. Nempe enim inter illa est, quod obiectũ est, dixisse Cœlestium, Dei gratiam secundum merita nostra dari. Si ergo veraciter hoc Pelagius anathematizauit, quid est, quod dicit gratias omnes Apostolo secundum merita datas? An aliud est, dignum esse accipere, aliud secundum meritum accipere, & potest aliqua subtilitate disputationis ostendere dignũ esse aliquem, sed non mereri.

Aliàs *Apostolum.*

Veruntamen Cœlestius, vel quis alius, cuius omnes superiores anathematizauit sententias, nec de hoc verbo eum nebulas ostẽdere, † atque in eis latere permittit. Vrget enim, & dicit: & ipsa gratia in mea voluntate posita est, siue dignus fuerim, siue indignus. Si ergo hoc rectè à Pelagio, veraciterque damnatum est, vbi dicitur Dei gratiam secundum merita, & dignis dari, quo corde cogitauit, quovè ore protulit, quod ait dicimus: Donare Dominum ei, qui fuerit dignus accipere omnes gratias? Quis non, ista si diligenter aduerterit, fiat de illius responsione, vel defensione sollicitus?

† Aliàs *Obtendere.*

Cur ergo, ait aliquis, hoc iudices approbauerunt? Fateor, idem iam ipse ambigo. Sed nimirum, aut breue dictum eorum audientiam, aut intentionem facile subterfugit, aut aliquo modo id rectè posse accipi existimantes: cuius de hac re confessiones liquidas sibi habere videbantur, pene de vno verbo nihil ei controuersiam commouendam † putarunt. Quod & nobis forsitan contigisset, si cum eis in illo iudicio sedissemus: si enim pro eo, quod positum est *dignus*, positum esset prædestinatus, vel aliquid eiusmodi, nihil certè scrupuli tangeret, atq; angeret animũ: & tamen si dicatur, eum, qui per electionem gratię iustificatur, nullis quidem præcedẽtibus meritis bonis, sed prędestinationè dignũ vocari, sicut electus vocatur, vtrum vel certè, vel minima offensione intelligentiæ, dici possit? difficile iudicatur. Nam quantum ad me attinet, ab hoc verbo facile transirem, nisi me liber ille, cui respõdit, vbi omnino nullam dicit Dei gratiam, nisi naturam nostram cum libero arbitrio, de ipsius Pelagij sensu solicitum redderet, ne fortè hoc verbum non de negligentia loquutionis, sed de diligentia dogmatis curarit † miscere: Iam ea, quæ restant nouissima, ita iudices commouerunt, vt ante responsionem Pelagij damnanda censerent.

† Aliàs *[illegible]*

† Aliàs *Inserere.*

CAPVT XIIII.

De alijs obiectionibus factis Pelagio ex libris Cœlestij.

NAm in sexto capitulo Cœlestij libri positum obiectum est; filios DEI non posse vocari, nisi omnimodo absque peccato fuerint effecti: vnde secundum ipsum dictum est, neque Apostolum Paulum esse filium Dei, qui dixit. *Non quod iam acceperim, aut quod iam perfectus sim.* In septimo capitulo obliuionem, & ignorantiam non subiacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eueniunt, sed secundum necessitatem, cum Dauid dicat. *Delicta iuuentutis meæ ne memineris, & ignorantiæ meæ.* Et cum in lege sacrificia pro ignorantia sicut pro peccato offeruntur. In decimo capitulo, nõ esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet vnusquisque aut facere aliquid, aut non facere. In duodecimo capitulo, victoriam nostram non ex Dei esse adiutorio, sed ex libero arbitrio, quod inferius

† dictum

† Aliàs Insrredi-ctus. † dictum est his verbis: nostra victoria quoniam propria voluntate arma suscipimus, sicut è contrario nostrum est, quando vincimur, quoniam armari propria voluntate cõtempsimus.

Et de Apostolo Petro posuit testimoniũ, diuinæ nos esse consortes naturæ, & syllogismum facere dicitur, quoniam si anima non potest esse sine peccato; ergo & Deus subiacet peccato, cuius pars, hoc est anima, peccato obnoxia est.

In tertio decimo capitulo dicit. Quoniam pœnitentibus venia non datur secundum gratiam & misericordiam Dei, sed secundum merita, & laborem eorum, per pœnitentiam digni fuerint misericordia.

Concilium. Cap. 19. His recitatis Synodus dixit. Quid ad hæc, quæ lecta sunt capitula, dicit præsens Pelagius monachus? Hoc enim reprobat sancta Synodus, & sancta Dei Catholica Ecclesia. Pelagius. Pelagius respondit: Iterum dico, quia hæc & secundum ipsorum testimonium non sunt mea, pro quibus, vt dixi, satisfactionem non debeo, quæ verò mea esse confessus sum, hæc rectè esse affirmo: quæ autem dixi, non esse mea secundum iudicium sanctæ Ecclesiæ reprobo, anathema dicens omni contrauenienti sanctæ Catholicæ Ecclesiæ doctrinis. Ego enim in vnius substantiæ Trinitatem credo, & omnia secundum doctrinam sanctæ Catholicæ Ecclesiæ, siquis verò aliena ab hac sapit, anathema sit.

Concilium Cap. 20. Synodus dixit. Nũc quoniam satisfactum est nobis persecutionibus præsentis Pelagij monachi, qui quidem pijs doctrinis consentit, contraria verò Ecclesiæ fidei reprobat, & anathematizat, communionis Ecclesiæ eum esse catholicæ confitemur.

CAPVT XIV.

Minus sincere Pelagium sibi obiectis satisfecisse.

August. Cap. 20. SI ista sint gesta, quibus amici Pelagij gaudent, eum esse purgatum: nos, quoniam erga se nostram quoque amicitiam, probatis etiam familiaribus epistolis nostris, atque † Aliàs. Quasi incertas. in hoc iudicio recitatis quas † insertas continent gesta, satis probare curarit, salutem quidem eius in Christo cupimus, & optamus, de ista vero eius purgatione, quæ magis creditur, quam liqnido demonstratur, gaudere temerè non debemus. Neque hoc dicens iudicium arguo, vel negligentiam, vel † Aliàs Cohibentiam. conniuentiam, † vel, quod ab eis longe abhorrere certissimum est, impiorum dogmatum conscientiam: sed eorũ iudicio pro merito approbato, atq; laudato, Pelagius tamen † Aliàs Arctius. apud eos, quibus amplius, certiusq; † notus est, non mihi videtur esse purgatus. Ille enim tanquam de ignoto iudicantes, his præsertim absentibus, qui contra eum libellum dederant, hominem quidem diligentius examinare minime potuerunt: hæresim tamen ipsam, si eorum sequantur iudicium, qui pro eius peruersitate certabant, penitus peremerunt. Illi autem qui bene sentiunt, quæ Pelagius docere consueuit, siue qui eius disputationibus restiterunt, siue qui ex ipso errore se liberatos esse gratulantur, quomodo possunt eum non habere suspectum, quando eius nõ simplicem confessionem præterita errata damnantem, sed talem defensionem legunt, quasi nunquam aliter senserit, quàm isto iudicio in eius est responsionibus approbatum.

Nam, vt de me ipso potissimum dicam, Cap. 22. ipsius † absentis à Romæ constituti Pelagij † Aliàs Prius. nomẽ cum magna eius laude cognoui. Postea cœpit ad nos fama perferre, quod aduersus Dei gratiam disputaret, quod licet dolerem, & ab eis mihi diceretur, quibus crederem, ab ipso tamen tale aliquid, vel in eius aliquo libro nosse cupiebam, vt si inciperem redarguere, negare non posset. Postea verò, quam in Africam venit, me absente, nostro, id est, Hypponensi littore exceptus est, vbi omnino, sicut † comperi, à nostris, nihil ab aliquo huiusmodi auditum est, quia & citiùs, † Aliàs Sicut nostis. quam putabatur, inde profectus est. Postmodum eius faciem Carthagine, quantum recolo, semel, vel iterum vidi, quãdo circa collationis, quam cum hæreticis Donatistis habituri eramus, occupatissimus fui. Ille verò etiam ad transmarina properauit. Interea per ora eorum, qui eius discipuli ferebantur, dogmata ista feruebant; ita vt Cœlestius ad Ecclesiasticũ iudicium perueniret, & reportaret dignam sua peruersitate sententiam. Salubrius sanè aduersus eos agi putabamus, si hominum nominibus tacitis, ipsi refutarentur, & redarguerentur errores, atque ita metu potius Ecclesiastici iudicij corrigerentur homines, quam ipso iudicio punirentur. Nec libris igitur aduersus mala illa differere, nec popularibus tractatibus cessabamus.

CAPVT XV.

Quo modo Pelagius quæstionem de gratia simulatè solueret, & contrarium errorem anathematizaret.

CVm verò mihi etiam liber ille datus esset à seruis Dei bonis, & honestis viris Timasio, † & Iacobo, vbi apertissime Pelagius obiectã sibi à se ipso, tanquã ab aduersario, vnde iam grandi inuidia laborabat, de Dei gratia quæstionem, non aliter sibi soluere visus est, nisi vt naturam cum libero arbitrio cõditam Cap. 23. † Timasio vel Primasio.

† Aliàs *idq; tenuiter.* tam Dei diceret gratiã aliquando id,† quod tenuit, nec aperte ei coniungens legis adiutorium, vel remissionem etiam peccatorum. Tum verò sine vlla dubitatione mihi claruit, quam esset Christianæ saluti venenum illius peruersitatis inimicum, nec sic tamen operi meo, quo eundum librum refelli, Pelagij nomen inserui, facilius me existimans profuturum, si seruata amicitia, adhuc eius verecundiæ parcere, cum † literis iam parcere † non deberem. Hinc est, quod nunc moleste fero, in hoc iudicio dixisse illum quodam loco: anathematizo illos, qui sic tenent, aut aliquando tenuerunt: suffecerat dicere, qui sic tenent, vt eum crederemus esse correctum: cum verò addidit, aut aliquando tenuerunt: primum quam iniuste damnare immeritos ausus est, qui illo, qui siue alijs, siue ipso doctore, didicerant, errore caruerunt. Deinde quis eorum, qui eum ista non solum aliquando tenuisse, verum etiam docuisse nouerũt, non immerito suspicetur, simulatè anathematizasse, qui hæc tenent, cum eodem modo anathematizare non dubitauit, qui hæc aliquando tenuerunt, in quibus eum ipsum recordabantur magistrum? Ecce (vt alios taceam) Timasium, & Iacobum, quibus oculis, qua fronte cõspiciet suos, aut dilectores, aut aliquando discipulos, ad quos librum *a* scripsi, vbi libro eius respondi. Qui certè quemadmodum mihi rescripserint, tacendum, & prætereundum non putaui, sed exemplum literarum subter annexui.

† Aliàs *cuius.* † Aliàs *parere.*

a *vtique librum de Natur. & grat.*

CAPVT XVI.

Epistola Timasij, & Iacobi ad Augustinum.

Cap. 24. DOmino verè beatissimo, & meritò venerabili Patri Episcopo Augustino, Timasius, & Iacobus in Domino salutem. Ita nos refecit, & recreauit gratia Dei ministrata per verbum tuum, vt prorsus Germane dicamus; *Misit verbum suum, & sanauit eos.* Domine beatissime, & merito venerabilis Pater, Sanè ea diligentia ventilasse sanctitatem tuam textum eiusdem libelli reperimus, vt ad singulos apices responsa debita † stupeamus, siue in his, quæ refutare, detestari, ac fugere deceat Christianum, siue in illis, in quibus non satis inuenitur errasse, quanuis nescio, qua calliditate in ipsis quoque gratiam Dei credidit supprimendam. Sed vnum est, quod nos in tanto beneficio afficit, *a* quia tarde hoc tam præclarum gratiæ Dei munus effulsit. Siquidem contingit, absentes fieri quosdam, quorum cæcitati tam perspicua veritatis illustratio deberetur: ad quos etsi tardius, non diffidimus, propitio Deo eandem gratiam peruenire, qui vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire. Nos verò etsi olim spiritu charitatis, † qui in te est, docti, subiectionem eius abiecerimus erroris, in hoc etiam nũc gratias agimus, quod hæc, quæ ante credidimus, nunc alijs aperire didicimus, viam felicitatis vberiore sanctitatis tuæ sermone pandente. † Et alia manu, incolumen beatitudinem tuam, nostrique memorem misericordia Dei nostri clarificet in æternum.

† Aliàs. *reddita.*

a vtique *dolore*, vel fortè, *affligit.*

† Aliàs *claritatis.*

† Aliàs *præsidentem.*

CAPVT XVII.

Pelagium vrget, vt ex corde resipiscat.

SI ergo & iste confiteatur, ita in hoc errore se fuisse aliquando, vt hominem præoccupatum, sed nunc anathematizare, qui hæc tenet, quisquis ei non gratularetur, tenente iam illo viam veritatis, ipse amitteret viscera charitatis. Nunc verò parum est, quod se nõ confessus est ab ea peste liberatum, sed anathematizauit insuper liberatos, qui eum sic diligunt, vt etiam ipsum cupiant liberari, in quibus & isti sunt, qui bneuolentiam suam erga illum significauerunt, his ad me datis literis suis. Nam & ipsum cogebant, cum dicerent, hoc se affici, quod tardè illum librum scripserim. Siquidem contingit, inquiunt, absentes fieri quosdam, quorum cœcitati ista tam perspicuæ veritatis illustratio deberetur, ad quos & si tardius inquiunt, non diffidimus, propitio Deo, eandem gratiam peruenire. Nomen quippe, vel nomina ipsi quoque adhuc tacenda putauerunt, vt viuente amicitia error potius moreretur amicorum. Cap. 25.

At nunc si Pelagius Deum cogitat, si non est ingratus eius misericordiæ, qui eum ad Episcoporum iudicium propterea produxit, vt hæc anathemata defendere postea nõ auderet, iamque detestanda, & abijcienda cognosceret, gratius accipiet literas nostras, quando expresso nomine vlcus sanandum potius aperimus, quam illas vbi cum dolore † facere timeremus, tumorem, quod nos pœnitet, augebamus. Si autem mihi fuerit iratus, quam inique irascatur, attendat, & vt vincat iram tandem aliquando Dei postulet gratiam, quam in hoc iudicio confessus est, singulis nostris actibus necessariam, vt veram consequatur illo adiuuante victoriam. Quid enim ei prosunt tantæ eius laudes in epistolis Episcoporũ, quas pro se commemorandas, vel etiam legendas, atque allegandas putauit, quasi cum † hæc peruersa sentiret, † omnes, qui vehementes, & quodammodo ardentes ad bonam vitam exhortationes eius audiebant, facile scire potuerunt. † Cap. 26.

† Aliàs *Dolorem.*

† Aliàs *Eum.* † Aliàs *sentire.* † Aliàs *potuerint.*

CAPVT

CAPVT XVIII.

Epistola Augustini ad Pelagium cum illius declaratione.

Cap.26. ET ego quidem in epistola mea, quam protulit, nō solum ab eius laudibus temperaui, sed etiam, quantum potui, sine eius † commotione quæstionis de Dei gratia rectè sapere admonui. Dixi enim † quippe in salutatione Dominum, quod epistolari more etiam non Christianis quibusdam scribere solemus, neque id mendaciter quoniam omnibus ad salutem, quæ in Christo est, consequendam, debemus quodammodo liberam seruitutem. Dixi, dilectißimum & nunc dico, & si iratus † fuerit, adhuc dicam, quoniam, nisi erga eum dilectionem tenuero, illo irascente ipse mihi magis nocebo. Dixi desideratissimum, quoniā valde cupiebam cum præsente aliquid colloqui, iam enim audiebam, contra gratiam, qua iustificamur, quando hinc aliqua commemoratio fieret aperta eum contentione coerceri. † Denique literarum ipsarum breuis textus hoc indicat. Nam cum egissem gratias, quod me scriptis suis exhilarasset, certum faciendo de sua salute, ac suorum, quos vtique si correctos volumus, et corporali salute saluos velle debemus. Mox & bona optaui à Domino retribui, non ad salutem corporis pertinentia, sed ea potius, quæ putabat esse, vel fortè adhuc putat in solo arbitrio voluntatis, & propria potestate posita. Deinde quia literis suis, quibus respondebam, talia quędam in me bona multum, benigneq; laudauerat, etiam ibi petiui ab eo, vt pro me oraret, quò potius à Domino talis fierem, qualem me esse iam crederet, vt eum sic admonerem cōtra quem † ille sapiebat. Ipsam quoq; iustitiam quam in me laudandam putauerat, non esse volentis, neque currentis, sed miserentis Dei. Hoc est totum, quod breuis illa epistola mea continet, eaque intentione dicta est, nam ita se habet.

† Aliàs Vllius. † Alias eum. † Aliàs virtus. † Aliàs Conari. † Aliàs quod.

CAPVT XXI.

Cap.27. *Domino dilectissimo, & desideratissimo fratri Pelagio Augustinus in Domino salutem.*

Cap.28. GRatias agō plurimum, quod me literis exhilarare dignatus es, & certū facere de salute vestra. Retribuet tibi Dominus bona, quibus semper sis bonus, & cum illo æterno viuas in æternum, Domine dilectissime, & desideratissime frater. Ego autem etsi in me non agnosco præconia de me tua, quæ tuæ benignitatis epistola continet, beneuolo tamen animo erga exiguitatem meam ingratus esse non possum. Simul admonens, vt potius res pro me, quò talis à Domino fiam, qualē me iā esse arbitraris, & alia manu, memor nostri incolumis Domino placeas Domine dilectissime, & desideratissime frater.

In ipsa quoque subscriptione quod posui, vt Domino placeat, magis hoc esse significaui in eius gratia, quam in sola hominis voluntate, quādo id nec hortatus sum, nec præcepi, nec docui, sed optaui. Quemadmodum vero si hortarer, aut præciperem, vel docerē pertinere hoc & ad liberū arbitrium demonstrarem, nec tamen Dei gratiæ derogarem: ita quia optaui, Dei quidem commendaui gratiam, non tamen arbitrium voluntatis extinxi. Vt quid ergo in hoc iudicio protulit hanc epistolam? secundum quam, si ab initio sapuisset, nullo modo fortassis, licet à bonis fratribus, sed tamen peruersitate dispositionum † eius offensis, ad Episcopale iudicium vocaretur. Porro autem sicut ego rationem de hac mea epistola reddidi, ita de suis, si esset necesse, redderent *a* quorum allegant dicētes, vel quid putauerint, vel quid ignorauerint, vel qua ratione scripserint. Proinde Pelagius de quorumlibet Sanctorum amicitia, se iactauerit, quorumlibet de suis laudibus literas legerit, quælibet purgationis suæ gesta ptotulerit, nisi ea, quæ contra Dei gratiam, qua vocamur, & iustificamur, posuisse in literis suis idoneorum testium fide probatur, confessus anathematizauerit, ac deinde † contra ipsa hæc ipsa scripserit, & disputauerit, nequaquam his, quibus plenius notus est, videbitur esse correctus. Cap.29.

† Aliàs. disputationum. *a* Videtur superuacaneum *quorum allegant.* † Aliàs demum.

CAPVT XIX.

Falsò gloriatur Pelagius ipsius dogma, posse non peccari per humanum laborem *fuisse approbatum.*

IAm enim, quæ post hoc iudicium consequuta sunt, quæ hanc suspicionem magis augeant, non tacebo. Peruenit in manus nostras nonnulla epistola, quæ ipsius Pelagij diceretur scribentis ad amicum suum quēdam presbyterum, qui eum literis (sicut eadem epistola continet) benigne admonuerat, ne per eius occasionem aliquis à corpore Ecclesiæ sapararetur. Ibi inter cætera, quæ inserere longum est, nec opus est, ait Pelagius. Quatuordecim Episcoporum sententia nostra definitio comprobata est, qua diximus, posse hominem sine peccato esse, & Dei mādata facile custodire, si velit. Quæ sententia (inquit) contradictionis hos confusione perfudit, & omnem in malum conspirantem societatem ab inuicem separauit. Siue ergo istam epistolam verè scripserit, siue sub eius nomine Cap.30.

nomine à quocunque conficta sit, quis non videat quemadmodum hic error, & de iudicio; vbi conuictus atque damnatus est tanquam de victoria glorietur? Sic enim posuit hæc verba, quemadmodum leguntur in libro eius, qui capitulorum vocatur, nō quemadmodum obiecta sunt in iudicio, vel etiam responsione repetita. Nam & illi, qui obiecerunt, nescio qua iniuria † minus posuerunt verbum, de quo non parua est controuersia. Posuerunt enim eum dixisse, posse hominem, si velit esse sine peccato; de facilitate nihil est dubium. † Deinde ipse respondens ait, posse quidem hominem esse sine peccato, & Dei mandata custodire si velit, diximus, neque ipse dixit, facilè custodire, sed tantummodo custodire. Ita alio loco inter illa de quibus Hilarius me consuluit, atq; rescripsi, sic obiectum est; posse hominem esse sine peccato, si velit. Ad quod ipse ita respondit, posse quidem hominem sine peccato esse dictum est superius. Neque hic ergo vel eis, qui obiecerunt, vel ab ipso qui respondit, additum est, facile.

† Aliàs *Incuria.*

† Aliàs *Dictum.*

Superius etiam in narratione S. Ioannis Episcopi, ita commemoratum est. Illis, inquit, instantibus, & dicentibus, quia hæreticus est, dicit enim, quoniam potest homo, si voluerit, esse sine peccato, & de hoc interrogantibus nobis eum, respondit. Non dixi, quoniam recepit natura hominis, vt impeccabilis sit; sed dixi, quoniā qui voluerit propria salute laborare, & agonizare, vt non peccet, & ambulet in præceptis Dei, habere eum hanc possibilitatem à Deo. Tūc quibusdam susurrantibus, & dicentibus, quod sine Dei gratia, dicente Pelagio, posse † hoc perfici, *a* culpam, inquit, superintuli, quia & Apostolus Paulus multum laborans, sed non secundum suam virtutem, sed secundum gratiam Dei dixit, amplius omnibus illis laboraui, nō ego autem, sed gratia Dei mecum; & cætera, quæ iam cōmemoraui. Quid sibi ergo vult, quod in hac Epistola ita gloriari ausi sunt, vt non solum possibilitatem non peccandi; sed etiam facultatem, sicut in libro capitulorum eiusdem Pelagij positum est, iudicantibus quatuordecim Episcopis, se persuasisse iactarent, cum toties eadem edicta gestis, atque repetita, nusquam hoc habere inueniantur? Quomodo enim etiam ipsi defensioni, & responsioni Pelagij non est hoc verbum contrarium, cum & Episcopus Ioannes sic eum apud se respondisse † dixerit, † & cum vellet intelligi, posse non peccare, qui voluerit pro salute sua laborare, & agonizare, & ipse iam † gestis agens, seq; defendens proprio labore, & Dei gratia dixerit, hominem esse posse sine peccato? Qomodo ergo facile fiat, si laboratur vt fiat? Puto enim, omnem sensum hominum nobiscum agnoscere, quod vbi labor est, facilitas non est. Et tamen in † Epistola carnalis ventositatis, & elationis volat, & gestorum tarditate procurata, celeritate præcedens, in manus hominum præuolat, vt quatuordecim Episcopis Orientalibus placuisse dicatur, non solum posse esse hominem sine peccato, & Dei mandata custodire, nec nominato Deo iuuante, sed tantum, si velit, vt videlicet tacita, pro † qua vehementissimè pugnabatur diuina gratia, restet, vt in sola epistola legatur infelix, & se ipsam decipiens, velut victrix humana superbia. Quasi non hoc se dixerit culpasse Ioannes Episcopus, & velut giganteos montes aduersus supereminentiam gratię cœlestis stratos † tribus diuinorum testimoniorum, tanquam fulminum, ictibus deiecisse.

† Aliàs *Possèt.*

a Verbum obscurum est, nam verbum, inquit, *ad Ioannem referendum esse, & discursus Augustini indicat, & ex Dialogo Pauli Orosij comprobatur. Quid autem significauerit, dicens,* Culpam superintuli, *non intelligitur, & fortè legendum.* Culpaui (inquit) & superintuli, *& sic consonant, quæ infra dicit Augustinus.*

† Aliàs *Differit.*
† Aliàs *Vt eum.*
† Aliàs *In.*
† *Forte* [illegible]
† Aliàs *de.*
† Aliàs *Stratum.*

At verò cum illo etiam cæteri Episcopi iudices, vel mente, vel ipsis auribus ferrent Pelagium dicentem, *Posse quidem hominem sine peccato esse, & Dei mandata custodire, si velit, diximus.* Nisi cōtinuo, sequeretur; *Hanc enim possibilitatem Deus illi dedit.* Quod nesciebant illi eum dicere de natura, non de illa, quam in Apostolica prædicatione nouerant, gratia Ac deinde coniungeret. Non autem diximus, quod inueniatur aliquis ab infantia vsque ad senectam, qui nunquam peccauerit, sed quoniam à peccatis conuersus proprio labore, & Dei gratia possit esse sine peccato. Quod etiam sua sententia declararunt dicentes eum rectè respondisse, hominem cum adiutorio Dei, & gratia posse esse sine peccato. Quid aliud metuentes, nisi ne hoc negando, non possibilitati hominis, sed ipsi Dei gratiæ facere videretur iniuriam. Nec tamen definitum est, quando fiat homo sine peccato, quod fieri posse adiuuante Dei gratia iudicatum est. Nō est, inquam, definitum vtrum in hac carne concupiscentiæ aduersus spiritum fuerit, vel sit, vel futurus sit aliquis iam ratione vtens, & voluntatis arbitrio, siue in ista frequentia hominum, siue in solitudine monachorum, cui non sit iam necessarium non propter alios, sed etiam propter se ipsum dicere in oratione; *Dimitte nobis debita nostra.* An verò tunc perficiatur hoc donum, quando similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est: quando dicetur, non à pugnantibus, *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ,* sed à triūphantibus, *Vbi mors victoria tua? Vbi est mors aculeus tuus?* Quod non inter catholicos, & hæreticos, sed inter catholicos ipsos fortasse pacifice requirendum est.

Quo-

Cap. 31. Quomodo igitur credi potest, Pelagium (si tamen hæc epistola eius est) & Dei gratiam, quæ neque natura est cum libero arbitrio, neque legis scientia, neque tantum remissio peccatorum, sed ea, quæ in singulis nostris est actibus necessaria, veraciter fuisse confessum, & veraciter anathematizasse, quisquis contraria *ista sentiret, quando in epistola sua, & facilitatem posuit non peccandi, de qua nulla in hoc iudicio quæstio fuit, quasi iudicibus, etiam de hoc verbo placuerit, & gratiam Dei non posuit,* quam confitendo, & addendo pœnam Ecclesiasticæ damnationis euasit?

*Aliàs contra.

*Aliàs posuerit.

CAPVT XX.

Redarguitur, & conuincitur Pelagius, quod errores Cœlestij ficte anathematizauerit.

Cap. 32. EST & aliud, quod silere non debeo, in chartula defensionis suæ, quam mihi per quendam charum nostrum * Hypponensem ciuem, Orientalem autem diaconum misit, fecit aliquid, quod aliter se habeat, quā gestis Episcopalibus continetur, quod autem habet gesta longè melius est, ac firmius, & omnino enodatius pro Catholica veritate contra illius hæresis pestem. Nam cum eandem chartulam legerem, priusquam ad nos gesta venissent, nesciebam ea ipsa verba posuisse, quibus cum ibi * adesset, vsus est in iudicio, pauca enim, & non multum aliter se habent, de quibus non nimis curo.

*Aliàs. Vestrum.

*Aliàs Sibi.

Cap. 33. Molestè autem ferebam, quod aliquarum sententiarum Cœlestij, quas cum gestis anathematizasse perspicuum est, seruasse sibi defensionem potest videri. Nam earum quædam sua negauit esse, dicens tantummodo, pro eis non se debere satisfactionem, anathematizare autem in eadem chartula voluit, quæ ista sunt. *Adam mortalem esse factum, qui *siue peccaret, siue non peccaret, esset moriturus, quod peccatum Adæ solum ipsum nocuerit, & non genus humanum, quod lex sic mittat ad regnum Cœlorum, quemadmodum & Euangelium, quod infantes nuper nati in illo statu sint, in quo fuit Adam ante præuaricationem, quod neque per mortem, vel præuaricationem Adæ omne genus humanum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus humanum resurgat. Infantes, etiamsi non baptizentur, habere vitam æternam. Diuites baptizatos, nisi omnibus abrenunciauerint, siquid boni videtur facere, non illis reputari, neque habituros illos regnum Cœlorum.* Ad ista quippe in chartula illa ita respondit. Hæc omnia secundum ipsorum testimonium à me dicta non sunt, nec pro eis debeo satisfactionem. In gestis autem ad eadem ipsa ita loquutus est: secundum ipsorū à me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo, sed tamen ad satisfactionem sanctæ Synodi anathematizo eos, qui sic tenent, aut aliquando tenuerunt.

*Aliàs. Quòd.

Cur ergo non ita & in illa chartula scriptum est? non multum, vt opinor, atramenti, nec literarum, nec moræ ne ipsi * chartulæ, si ita fieret, impenderetur. Sed quis non credat, id fuisse procuratum, vt tanquam pro gestorum illorum breuiatione ista charta vsquequaque discurreret, vbi non putaretur, non * esse ablatam quamlibet earum sententiarum defendendi licentiam, quod ei tantummodo obiectæ, nec ei * approbatæ fuissent, non tamen anathematizatæ, atque damnatæ?

*Aliàs Ipsius.

*Aliàs deest particula non.

*Aliàs Eius.

Postea etiam de libro Cœlestij capitula sibi obiecta in eadem chartula multa congessit, neque his interuallis, quæ continent gesta, duas responsiones, quibus eadem in capitula anathematizauit, sed vnam simul omnibus subdidit. Quod studio breuitatis factum putarem, nisi plurimum ad id, quod nos mouet, interesse perspicerem, ita enim clausit. Iterum dico, quoniam ista & secundum eorum testimonium non sunt mea, pro quibus, vt dixi, satisfactionem non debeo, quæ autem mea esse confessus sum, hæc rectè me dicere affirmo, quæ autem dixi mea non esse, secundum iudicium sanctæ Ecclesiæ reprobo, anathema dicens omni contrauenienti sanctæ, & catholicæ Ecclesiæ doctrinis, similiter & his qui falsa fingentes, nobis calumniam commouerunt. Hunc vltimum versum non habent gesta, sed nihil ad rem, de qua soliciti esse debemus. Sint enim prorsus anathema, & hi, qui falsa fingentes eis calumniam commouerunt.

Sed cum primum legi, quæ ante dixi, mea non esse, secundum iudicium sanctæ Ecclesiæ reprobo, nesciens, quoniam hic tacitum est, & gesta non legeram, nihil aliud existimaui, quam eum fuisse pollicitum, hoc se de his sensurum capitulis, quod Ecclesia non iam iudicasset, sed quandoque iudicaret, & ea se reprobaturum, quæ illa non iam reprobasset, sed quandoque reprobaret, vt * huc pertinent etiam, quæ adiungit, anathema se * dicente omni contrauenienti, vel contradicenti sanctæ Catholicæ Ecclesiæ doctrinis. Veruntamen vt gesta testantur, iam de his Ecclesiasticum iudicium ab Episcopis quatuordecim factum erat, secundum quod iudicium se dixit, ista omnia reprobare, & anathema dicere his, qui talia sentiendo, cōtra iudicium veniunt, quod iam factum fuisse gesta indicant. Iam enim dixerant iudices, quid ad hæc, quæ lecta sunt capitula dicit præsens Pelagius monachus. Hæc enim reprobat sancta Synodus, & sancta Dei Catholica Ecclesia.

*Aliàs Vt ad hoc pertineret etiam, quod

*Aliàs Dicere.

Sed hoc, qui nesciunt, & istam chartam legunt, aliquid illorum licite posse defendi, tanquam

tanquam non fuerit iudicatum catholicæ contrarium esse doctrinæ, paratumque se Pelagius dixerit, id de his rebus sapere, quod Ecclesia non iudicauit, sed iudicauerit. *a* Non ita *sic scripsit, tamen de qua nunc agimus chartula, vt cognosceretur, quod habet gestorum fides, omnia scilicet, illa dogmata, quibus eadem hæresis proserpebat, & contentiosa conualescebat audacia Ecclesiastico iudicio, præsidentibus quatuordecim Episcopis esse damnata. Quam rem, si vt est, innotescere timuit, se potius corrigat, quam nostræ licet seræ vigilantiæ qualicunque succenseat. Si autem hoc eum timuisse * falsum est, & sicut homines suspicamur, ignoscat, dum tamen ea, quæ gestis, quibus auditus est, anathematizata, & reprobata sunt, de cætero oppugnet, ne parcendo illis, non solum hæc antea credidisse, sed credere videatur.

* Aliàs Itaque.

a *Est tamen obscurus locus, & videtur corruptus, forteque sic legendus.* Nam ita ipse scripsit in ea, de qua nunc agimus, chartula. *Et postea supplēdum.* Et animaduersum à nobis est, vt cognosceretur, &c.

* Aliàs Tenuisse.

CAPVT XXI.

Conclusio, & scopus totius libri.

Cap. 34. PRoinde istum librū in tam graui, & grandi causa non frustra fortasse prolixum ob hoc ad tuam venerationem scribere volui, vt si tuis sensibus non displicuerit, authoritate potius tua, quæ longè maior est, quam nostræ exiguitatis industria, quibus necessarium existimauerit, innotescat, ad eorum vanitates contentionesque opprimendas, qui putant, absoluto Pelagio, iudicibus Episcopis Orientalibus, illa dogmata placuisse, quæ aduersum Christianam fidem, & gratiam, qua vocamur, & iustificamur, perniciosissimè pullulantia, Christiana semper veritas damnat, & istorum etiam quatuordecim Episcoporum authoritate damnauit, quæ simul & Pelagium, nisi ab eo essent anathematizata, damnasset. Nunc iam quoniam reddidimus homini curam fraternæ charitatis, & de illo, ac pro illo nostram sollicitudinem fideliter promisimus * videamus breuiter, quomodo possit aduerti, etiam illo (quod clarum est apud homines) absoluto, hæresim tamen ipsam diuino iudicio semper damnabilem, etiam iudicio quatuordecim Episcoporum Orientalium esse damnatam.

* Aliàs. Prompsimus.

CAPVT XXII.

Quomodo potuerint, absoluto Pelagio, dogmata illi obiecta damnari?

Cap. 35. HÆc est illius iudicij postrema sententia. Synodus dixit: nunc quoniam satisfactum est nobis prosecutionibus * præsentis Pelagij monachi, qui quidem pijs doctrinis consentit, contraria verò Ecclesiæ reprobat, & anathematizat communionis Ecclesiasticæ eum esse, & catholicę confitemur. Duo quædam satis perspicua de Pelagio monacho sancti Episcopi iudices suæ sententiæ breuitate complexi sunt. Vnum quidem pijs eum consentire doctrinis. Alterum autem Ecclesiæ fidei reprobare & anathematizare cōtraria. Propter hæc duo cōmunionis Ecclesiasticæ, & Catholicæ pronunciatus est. Quibus ergo verbis eius, interim, quantum homines in præsentia de manifestis iudicare potuerunt, vtrumq; claruerit, omnia breuiter recapitulando videamus. In his enim sibi obiectis, quæ sua non esse respondit, dictus est reprobare, & anathematizare contraria. Breuiter ergo totam istam causam ita si possumus, colligamus, quoniam necesse erat impleri, quod prædixit Apostolus Paulus. *Oportet & hæreses esse, vt probati manifesti fiāt in vobis.* Post veteres hæreses multæ etiam modo hæreses, non ab Episcopis, seu presbyteris, vel quibusque clericis, sed à quibusdam veluti monachis, *a* quæ contra Dei gratiam, quæ nobis est per Iesum Christum Dominum nostrum tanquam defendendo liberum arbitrium, disputant, & conantur Christianę fidei fundamentum * euertere, de quo scriptum est. *Per vnum hominem mors, & per vnum hominem resurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic etiam in Christo omnes viuificabuntur.* Et in actibus nostris Dei adiutorium denegant, dicendo, vt non peccemus, impleamusque iustitiam, posse sufficere naturam humanam, quæ condita est cum libero arbitrio, eamq; esse Dei gratiam, quia sic conditi sumus, vt hoc voluntate possimus, & quod adiutorium legis, mandatorumque suorum dedit, & quod ad se conuersis peccata præterita ignoscit. In his solis esse Dei gratiam deputandam, non in adiutorio nostrorum actuum singulorum. Posse enim hominem esse sine peccato, & mandata Dei facile custodire, si velit.

* Aliàs Persecutionibus.

a Adde inuehūtur vel quid simile.

* Aliàs Firmamentum.

Ista hæresis, cum plurimos decepisset, & fratres, quos non deceperat, conturbaret, Cœlestius quidam talia sentiēs ad iudicium Carthaginensis Ecclesiæ perductus Episcoporum sententiâ condemnatus est. Deinde post aliquot annos Pelagio, qui magister eius perhiberetur, cùm ista hæresis fuisset obiecta,

obiecta, ad Episcopale iudicium etiam ipse peruenit. Recitatisque omnibus, quæ in libello contra eum dato Heros, & Lazarus Episcopi Galli posuerant: illis quidem absentibus, & de ægritudine vnius eorum excusantibus, Pelagium ad omnia respõdentem, quatuordecim Episcopi prouinciæ Palæstinæ secundum responsiones eius alienum à peruersitate huius hæresis pronunciarunt: eam tamen hæresim sine vlla dubitatione damnantes. Approbauerũt enim secundum quæ ille ad ea, quæ obiecta sunt, respondebat. Adiuuari hominem per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est. *Legem in adiutorium dedit illis.* Non tamẽ ex hoc eadem † legis scientia illam Dei gratiam esse iudicauerunt, † de qua scriptum est. *Quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.* Nec ideo dixisse Pelagium omnes voluntate sua regi, vt non eos regeret Deus. Respondit enim hoc se dixisse propter liberum arbitrium, cui Deus adiutor est eligenti bona, hominẽ verò peccantem ipsum esse in culpa quasi liberi arbitrij. Approbauerunt etiam iniquis, & peccatoribus in die iudicij non esse parcendum, sed æternis eos ignibus puniendos, quoniam hæc se ille secundum Euangelium dixisse respondit, vbi scriptum est. *Isti ibunt in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam.* Non autem dixerat, omnes peccatores ad æternum pertinere supplicium, vt meritò contra Apostolum dixisse videretur, qui quosdam, saluos ait futuros. *Sic tamen quasi per ignem.* Regnum Cœlorum ideo approbauerunt, etiam in veteri testamento esse promissum, quoniam testimonium dedit de Propheta Daniele, vbi dictum est. *Et accipient Sancti Regnum altissimi.* Hoc loco vetus testamentum intelligentes ab illo appellatum non illud solum, quod factum est in monte Syna, sed scripturas omnes canonicas ante aduentum Domini administratas. Posse autem hominem esse sine peccato, si velit, non sic approbatum est, quomodo ab illo in libro suo positum videbatur † tanquam hoc in sola potestate esset hominis per liberum arbitrium. Hoc quippe arguebatur sensisse, dicendo, si velit, sed quomodo † nunc ipse respondit. Imo quomodo id breuius, & apertius iudices Episcopi sua interlocutione commemorauerunt, hominem cum adiutorio Dei, & gratia posse esse sine peccato. Nec tamen definitum est, quando istam perfectionem sancti assequituri † sunt, vtrum in corpore mortis huius, an quando absorbebitur mors in victoriam.

† Aliàs Tandem legis scientia.

† Aliàs Approbauerunt.

† Alias Videbitur.

† Aliàs Tunc.

† Aliàs Assequuti.

Ex his etiam, quæ Cœlestium dixisse, vel scripsisse, tanquam dogmata discipuli eius, sunt obiecta † Pelagio, sua quædam & ipse cognouit, sed aliter se, quam obijciebatur, † sensisse respondit. Hinc est illud, quod ante Christi aduentum vixerunt quidam sanctè, & iustè, Cœlestius autem dixisse perhibebatur, quod sine peccato fuerint. Item obiectum est, dixisse Cœlestium, Ecclesiam esse sine macula, & ruga. Pelagius autem dixit, dictum à se quidem, sed ita quoniam lauacro ab omni macula, & ruga purgatur Ecclesia, quam † velit Dominus ita permanere. Item illud dictum à Cœlestio, quoniam plus faciamus, quam in lege, & Euangelio iussum est. Pelagius autem de virginitate se dixisse respondit, de qua Paulus dicit, Præceptum Domini non habeo. Item obiectum est, affirmare Cœlestium, vnumquenque hominem posse habere omnes virtutes, & gratias, ac sic auferri diuersitatem gratiarum, quam Apostolus docet. Pelagius autem respondit, non se auferre gratiarum diuersitatem, sed dicere, donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere omnes gratias, sic Paulo Apostolo donauit.

† Aliàs Obijciebantur.

† Aliàs Obijciebantur.

† Aliàs Quia.

Has ex nomine Cœlestij quatuor sententias non sic approbauerunt Episcopi iudices, sicut eas Cœlestius sensisse dicebatur, sed sicut de his respondit Pelagius. Videtur enim, quòd aliud sit sine peccato esse, aliud sanctè, ac iustè viuere, sicut etiam ante aduentum Christi quosdam vixisse Scriptura testatur. Et quanuis non sit hic Ecclesia sine macula, & ruga, tamen eam & lauacro regenerationis ab omni macula, rugaque purgari, & eam ita velle Dominũ permanere: nam & ita permanebit, quia sine macula, & ruga, vtique in æterna felicitate regnabit. Et quòd perpetua virginitas, quæ præcepta non est, sine dubio plus sit, quàm coniugalis pudicitia, quæ præcepta est, quanuis in multis virginitas perseueret, qui tamen non sunt sine peccato. Et quod omnes eas gratias, quas loco vno commemorat, habuit Apostolus Paulus, quas tamen eum dignum fuisse accipere, aut non secundum merita, sed potius secundum prædestinationem aliquo modo intelligere potuerunt. Ipse enim dicit, non sum dignus, vel non sum idoneus vocari Apostolus, aut eorum intentionem subterfugit verbum, quod Pelagius quemadmodum posuerit, ipse viderit.

Hæc sunt, in quibus Episcopi Pelagium pronuntiauerunt, pijs consentire doctrinis. Nunc similiter recapitulando illa, paulò attentius videamus, quæ illum contraria reprobare, & anathematizare dixerunt. In hoc enim potius hæresi ita consistit. † Exceptis ergo illis, quæ in adulatione nescio cuius vidua in libris suis posuisse, dictus est, quæ ille neque in libris suis esse, neque talia vnquam se dixisse respondit, & eos, qui talia saperent, non tanquam hæreticos, sed tanquam stultos anathematizauit. Hæc sunt quibus hæresis illius, dumeta pullulare, imo iam sylue-

† Aliàs consentit, sed legendum hæresis ista consistit.

fecere dolebamus. Adam mortalem factum, qui siue peccaret, siue non peccaret, moriturus esset. Quòd peccatum Adę ipsum solum læserit, non genus humanum. Quod lex sic mittat ad regnum, quemadmodum & Euangelium. Quod infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante præuaricationem. Quod neque per mortem, vel pręuaricationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat. Quod infantes, etsi non baptizentur, habeant vitam æternam. Quod diuites baptizati, nisi omnibus abrenuntient, siquid boni visi † fuerint facere, non eis imputetur, neque regnum Dei possunt habere. Quod gratia Dei, & adiutorium, non ad singulos actus detur, sed in libero arbitrio sit, & in lege, atque doctrina. Quod Dei gratia secundum merita nostra detur, & propterea & ipsa gratia in hominis sit posita voluntate, siue dignus fiat, siue indignus. Quod filij Dei non possunt vocari, nisi omninò absq; peccato fuerint effecti. Quod obliuio, & ignorantia non subiaceat peccato, quoniam non eueniant secundum voluntatem, sed secundum necessitatem. Quod non sit liberum arbitrium, si indigeat auxilio Dei, quoniam propriam voluntatem habeat vnusquisque aut facere aliquid, aut non facere. Quod victoria nostra ex Dei non sit adiutorio, sed ex libero arbitrio. Quod ex illo, quod ait Petrus, diuinæ nos esse consortes naturæ, consequens sit, vt ita possit esse anima sine peccato, quemadmodum Deus. Hoc enim in vndecimo capitulo libri, non quidem habentis authoris sui titulum, sed qui perhibetur esse Cœlestij, his verbis positum ipse legi. Quomodo quispiam, inquit, illius rei consortium suscipit, à cuius statu, & virtute esse extraneus definitur? Ideo fratres, qui hæc obiecerunt, sic eum intellexerunt, tanquam eiusdem naturæ animā, & Deum, & partem Dei dixerit animam. Sic eum † acceperunt, quod eiusdem status, atque virtutis eam esse cum Deo senserit. † In extremo autem obiectorum positum est, quod pœnitentibus venia non detur secūdum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum meritum, & laborem eorum, qui per pœnitētiam digni fuerint misericordia.

† Aliàs *nisi.*

† Aliàs *enim.*

† Aliàs *senserint.*

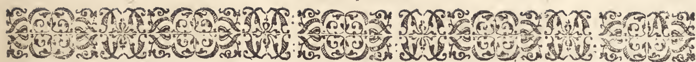
Hæc omnia, & si quæ argumentationes ad ea confirmanda interpositæ sunt, sua negantem, & anathematizantem Pelagium iudices approbauerunt. Et ideo pronuntiauerunt, eum contraria Ecclesiasticæ fidei reprobando, & anathematizando, damnasse. Et per hoc quomodolibet ea Cœlestius posuerit, aut non posuerit, vel Pelagius senserit, aut non senserit, tanta mala tam nouę huius hæresis illo Ecclesiastico iudicio damnata, gaudeamus, & Deo gratias agamus, laudesque dicamus.

De his autem, quæ post hoc iudicium ibi à nescio quo cuneo perditorum, qui valde in peruersum perhibentur Pelagio suffragari, incredibili audacia perpetrata dicuntur, vt Dei serui, & ancillæ Domini ad curam sancti Hieronymi presbyteri pertinentes sceleratissima cæde afficerentur, Diacon. occideretur, ædificia monasteriorum incenderentur, vix ipsum ab hoc impetu, atque incursu impiorum, in Dei misericordia turris munitior tueretur, tacendum nobis potius video, & expectandum quid illic fratres nostri Episcopi de his tantis malis agendum existiment, quibus eos dissimulare posse quis credat? Impia quippe dogmata huiusmodi hominum à quibuslibet Catholicis, etiam qui ab illis terris longe absunt, redarguēda sunt, ne vbique nocere possint, quo peruenire potuerint. Impia verò facta, quorum coertio ad episcopalem pertinet disciplinam, vbi committuntur, ibi potissimum à præsentibus, vel in proximo constitutis, diligentia pastorali, & pia seueritate plectenda sunt. Nos itaque tam longè positi optare debemus, his causis talem illic finem dari, de quo non sit necesse, vbilibet vlterius iudicare, sed quæ nobis potius prędicare conueniat, vt animi omnium, qui illorum scelerum fama vsquequaque volitante grauiter vulnerati sunt, Dei misericordia consequente sanentur. Vnde iam huius libri terminus iste sit, qui, vt spero, si sensibus tuis placere meruerit, adiuuante Domino vtilis erit legentibus, tuo, quam meo nomine commendatior, & tua diligentia plurimis notior.

Explicit liber sancti Augustini ad sanctum Aurelium Episcopum de gestis Pelagij hæretici contra aduersarios gratiæ Domini nostri Iesu Christi.

FINIS PROLEGOMENORVM.

INDEX



INDEX CAPITVM LIBRI PRIMI.

De necessitate gratiæ ad perficienda opera moraliter bona ordinis naturalis, & ad contraria peccata vitanda.

LIBER

LIBER PRIMVS

DE NECESSITATE GRATIÆ AD PERFICIENDA OPERA MORALITER BONA ORDINIS NATVRALIS, ET AD CONTRARIA PECCATA VITANDA.

PRÆLVDIVM.

1. NCIPIMVS tractare quęſtionem, An gratia ſit? quæ à Theologis omnibus præſertim D. Thoma, & interpretibus 1.2.q.109. ex illius neceſsitate inquiritur. Duobus autem modis aliquid eſſe ſolet neceſſarium, vno modo per ſe, & abſolute, alio modo in ordine ad aliquem finem: in præſenti ergo ſupponitur, gratiam non eſſe priori modo neceſſariam, nec quęſtionem in hoc ſenſu tractari. Quia gratia ſi increata ſit, ſub ea ratione eſt aliquid liberum in Deo, & conſequenter non poteſt eſſe abſolute neceſſaria, quia quod eſt liberum, non eſt neceſſarium. Si vero ſit creata, eo ipſo abſolute neceſſaria non eſt, quia nulla creatura eſt per ſe neceſſaria. Neque etiam eſt gratia ſimpliciter neceſſaria humanæ naturæ abſolute ſpectatæ, quia non eſt proprietas neceſſario conſequens illam, & quia ſine illa eſſe poteſt, & conſeruari. Neceſsitas ergo gratiæ conſideranda eſt in ordine ad aliquem finem, & in hoc ſenſu quæſtio tractatur.

Duplex neceſſitas, videlicet per ſe, aut in ordine ad aliquem finem.

2. Vlterius vero hæc etiam neceſsitas duplex diſtingui ſolet, ſcilicet abſolute, & ſimpliciter, quæ ſola eſt vera neceſsitas; & ſecundum quid, ſeu ad melius eſſe, quæ proprius eſt vtilitas: quam diuiſionem alijs verbis tradit Aug. lib. De Geſtis Palæſtin. cap. 1. Igitur in pręſenti priori modo præcipue à Theologis ſumitur. Tum quia ex neceſsitate abſoluta efficacius concluditur exiſtentia gratiæ. Quia diuina prouidentia non deeſt hominibus in his, quæ ſimpliciter neceſſaria ſunt ad finem conſequendum; vtiliora vero non ſemper confert. Tum etiam quia ſub neceſsitate ſimpliciter includitur vtilitas, non autem è conuerſo. Vnde ſi gratia eſt ſimpliciter neceſſaria, etiam erit vtilis, & dari poterit, vel ex ordinaria prouidentia, vel ex Dei liberalitate, & ita explicata neceſsitate, à fortiori vtilitas gratiæ declarabitur.

Poſterius illud neceſſitatis genus ſubdiuiditur.

3. Præterea oportet recolere, quod ſupra tradidimus, duplicem eſſe finem hominis, naturalem ſcilicet, & ſupernaturalem, reſpectu enim vtriuſque neceſsitas gratiæ ſpectari poteſt: nam ad vtrumque conſequendum poteſt eſſe gratia neceſſaria. Eſt autem conſentaneum intellectuali naturæ, vt per operationes liberas, & morales finem ſuum aſſequatur, nam hæ tantum operationes dicuntur in homine viatore propriè humanæ, ſeu hominis, vt homo, vel vt intellectualis eſt, ſub qua ratione in finem ſibi proprium tendit, & ideo non niſi per huiuſmodi operationes illum aſſequitur. Vnde fit, neceſsitatem gratiæ in ordine ad finem vltimum hominis conſequendum, eandem eſſe cum neceſsitate gratiæ ad bona opera exercenda, quibus finem illum conſequi poſſit, & vitanda mala, quibus illum poteſt amittere. Quia igitur (vt ſupra dixi) finis vltimus duplex eſt, naturalis ſcilicet, & ſupernaturalis, & vtrique reſpondent conſentaneæ operationes, vtique naturalis ordinis, vel ſupernaturalis, ideo gratiæ neceſsitas ſpectari poteſt vel in ordine ad operationes naturalis ordinis, vel ſupernaturalis. Et quoniam vtraque neceſsitas copioſam habet materiam, & longe diuerſa principia, ideo diſtincte tractanda eſt, & incipiendo à notioribus, in hoc libro dicemus de neceſsitate gratiæ ad opera naturalia, in ſequenti verò de eiuſdem neceſsitate ad opera ſupernaturalia. Omnia vero moralia opera ad actus intellectus, & voluntatis reuocantur, de his ergo dicemus, & quia radix huius neceſsitatis non eſt eadem in omnibus ſtatibus ſuperiori libro explicatis, ideo de ſingulis dicere neceſſarium erit.

Ad finẽ hominis ſupernaturalem, tum etiam ad naturalem gratiæ neceſſitas.

Hoc libro ti de neceſſitatẽ gratiæ ad opera naturalia agendũ.

Denique quoniam hos actus ſæpe naturales vocabimus, ne in nomine ſit ambiguitas, oportet aduertere, hîc non ſumi naturale, vt opponitur libero, ſed vt à ſupernaturali diſtinguitur, nam potius ſupponimus, hos actus morales liberos eſſe, dicuntur autem naturales, tum ex regula naturalis luminis rationis, cui conformari debent, tum ex materia, in qua verſantur, quia naturaliter cognoſci poteſt, tum ex motiuo, quod naturæ proportionatum eſſe ſolet, tum ex principio proximo, à quo per ſe fiunt, quod eſt potentia naturalis. 4.

CAPVT I.

Vtrum homini ad quamlibet veritatem naturalem cognoſcendam gratia neceſſaria ſit in omni ſtatu, præſertim naturæ lapſæ?

VPLEX eſt cognitionis ſpecies, quædam ſpeculatiua, quæ in ſola veritatis contemplatione, & cognitione ſiſtit, alia practica, quæ ad opus refertur inclinando, & inducendo affectum: in præ- 1.

De cognitione ſpeculatiua hoc in c. proceditur.

in præsenti de priori tractamus; de posteriori vero capite sequenti dicemus. Vocamus autem in præsenti *Veritas naturalis, quæ?* naturalem veritatem omnem illam, quæ ad ordinem naturæ spectat, & per se loquendo sine reuelatione speciali, ministerio sensuum acquiritur, & per species rerum quæ illis obijciuntur, proportionem habet cum lumine naturali intellectus, & sub obiecto *1. Opinio.* illi proportionato comprehenditur. De huiusmodi ergo veritatibus fuit quorundam opinio negans, posse hominem præsertim lapsum sine gratia aliquam ex his veritatibus pure, & sine errore consequi. Refert D. Thom. in 2. dist. 28. q. 1. ar. 5. tribuitur etiam Gregorio, & Capreolo, qui in alio sensu locuti sunt, quanquam ex eorum principijs hoc etiam sequi videatur, vt postea videbimus. Fundamentum huius *1. Eius fundamentum.* sententiæ esse potest primo, quia cuiuscunque veritatis cognitio est donum Dei, alias haberet homo vnde gloriari posset, contra Paulum. 1. ad Corinth. 4. *Quid habes, quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* *Secundum.* Secundo quia concilium Mileuit. cap. 4. indicat, scientiam esse donum Dei, & affert illud Psal. 93. *Quis docet hominem scientiam*, & Arausi. cap. 22. ait, *tam veritatem, quam iustitiam esse ab illo fonte, quem in eremo sitire debemus.* *Tertium.* Tertio quia homo lapsus contraxit ignorantiæ vulnus; vt ait D. Thom. 1. 2. q. 85. art. 3. cum Beda Luc. 10. & August. lib. 1. Retr. cap. 9. & lib. 22. de Ciuit. cap. 22. ergo minus potest veritatem naturalem cognoscere, quam in pura natura; ergo *Quartum.* nullam veritatem potest per se cognoscere. Quarto quia alias sicut homo posset vnam veritatem cognoscere; posset omnem, atque ita semper attingere veritatem ita, vt nunquam erret, quia non est maior ratio de vna veritate, quam de omnibus. Consequens autem videtur plane falsum; ergo omnino dicendum est, non posse hominem sine gratia Dei vllam veritatem cognoscere.

2. *Opin. 2. de gratia Dei & Christi distinguens.* Secunda opinio est aliorum, qui distinguunt inter gratiam Dei, & gratiam Christi, & affirmant sine gratia Christi posse hominem scire, seu cognoscere non tantum singulas, sed etiam omnes veritates naturales collectiuè sumptas, vt aiunt, & sine errore; negant autem sine gratia Dei posse vel vnam veritatem cognoscere, etiamsi mere speculatiua, & naturalis sit. Vnde iuxta hanc sententiam gratia Dei necessaria est ad omnes, & singulas veritates cognoscendas; gratia autem Christi, neque ad omnes, neque ad singulas. *Ratio prioris membri.* Ratio prioris partis est, quia vt homo perueniat in cognitionem cuiuscunque veritatis, necesse est, vt conuenienti modo præueniatur, & excitetur ab obiectis, & alijs causis, ita vt inducant hominem in veram cognitionem, & non in errorem; potuissent autem huiusmodi causæ ita homini occurrere, vt essent inducentes in errorem, neque est in manu hominis præuenire, vt hoc, vel illo modo obiecta occurrant; ergo semper est deputandum gratiæ Dei, quod huiusmodi causæ priori, & non posteriori modo offerantur. Probatur consequentia, cætera enim clara sunt, quia respectu Dei ille effectus non casu euenit, nec sine diuina operatione, & voluntate, quia est opus prouidentiæ eius, & non est debitum naturæ hominis: nam posset relinqui, vt deciperetur, maxime post originale peccatum, quod de se dignum est huiusmodi pœna: ergo est beneficium gratiæ, iuxta superius dicta de huius vocis significatione.

3. *Ratio posterioris.* Fundamentum vero alterius partis huius sententiæ est, quia hæc gratia non datur nobis propter Christum, atque ita non est gratia Christi: assumptum probatur, quia tantum illa gratia datur nobis propter Christum, pro qua obtinenda ille mortuus est: illa vero non est talis: quod probo, quia Christus non est mortuus, vt philosophi, vel mathematici efficeremur, sed vt sanctificaremur, & glorificaremur, iuxta modum loquendi Augustini epist. 105. Illa vero gratia non datur ad salutem animæ, sed tantum ad aliquam veritatem philosophicam, vel mathematicam, aut aliam huiusmodi cognitionem: ergo talis gratia non est ex Christo, neque pertinet ad ordinem gratiæ sanctificantis, sed est quædam gratia gratis data à Deo sine intuitu meritorum Christi. Quæ ratio non solum probat de gratia necessaria ad singulas veritates, sed etiam ad omnes similes collectiue sumptas, & ideo non solum singulæ, sed etiam omnes poterunt sine gratia Christi cognosci, non vero sine gratia Dei. Nam si vna, vel altera non potest cognosci sine gratia Dei, multo minus omnes.

Vt autem veram, & communem sententiam declarem, suppono, hic non esse sermonem de habituali gratia, quæ sanctificat hominem, quia per se euidens est illam non esse necessariam ad effectum, de quo nunc tractamus, quia hic nullo modo attingit illum ordinem, neque per se requirit amicitiam cum Deo. Et hoc maxime probat testimonium Augustini. 1. Retract. cap. 4. quod adducit D. Thomas. 1. 2. q. 109. art. 1. in argument. *Sed contra*, vbi retractat, quod dixerat lib. 1. Solilo. 9. c. 2. in princ. *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti.* Hoc ergo non approbat in dicto loco, quia *responderi potest, multos non mundos multa scire vera*: Sicut aliqui philosophi non solum iniusti, sed etiam infideles, vt Aristoteles, & similes multa vera cognouerunt sine gratia sanctificante. Verisimile autem est, eos fuisse à Deo peculiariter adiutos ad istarum veritatum cognitionem, quanuis sanctificantem gratiam non haberent. Est ergo quæstio de gratia auxiliante, quæ vt nũc breuiter suppono, duobus modis iuuare potest, scilicet, vel tanquam principium physicum, & per se nostri actus, vt iuuat lumen fidei ad suos actus, vel tanquam principium accidentarium physice, per se autem morale, vel, vt sic dicam, artificiale, sicut magister iuuat discipulos ad sciendum. Hæc autem posterior duobus modis adhiberi potest, scilicet, vel tantum extrinsece, vt fit per humanam doctrinam, & per applicationem sensibilium obiectorum, vel etiam interius peculiari modo illuminando, vel phantasmata dirigendo, vel ipsum intelligibile obiectum melius applicando.

Dico primo, ad cognoscendas veritates naturales diuisiue, seu sigillatim sumptas non est necessaria specialis gratia Dei, vel Christi etiam in statu lapsæ naturæ. Hæc est communis sententia, vt referam latius in sequentibus, & sine dubio est sensus D. Thomæ locis citatis. Nam licet dicat esse necessarium auxilium Dei mouentis ad singulas veritates cognoscendas, per illud auxilium intelligit concursum generalem Dei, vt Caiet. & alij omnes intelligunt, quia loquitur de auxilio necessario ex vi essentialis dependentiæ in operando causæ secundæ à prima, illud autem non est, nisi concursus generalis, qui vt datur ad actiones naturales, non est gratia, vt constat ex dictis in præcedenti libro cap. 1. & in sequentibus hoc latius ostendetur. Probatur ergo conclusio primo ex Paulo ad Rom. 1. & 2. dicente, etiam de Deo multa naturaliter cognosci posse, vt Patres ibi interpretantur, nec refert, quod ibidem ait Paulus, *Quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestauit.* Dicitur enim illis manifestasse non speciali reuelatione, aut gratia, sed per creaturas, vt cum gloss. exponit D. Thom. ibi, & in 2. dist. 28. quæst. 1. articul. 5. ad 2. sic etiam Psalm. 18. dicitur, *Cæli enarrant gloriam Dei*, & Actor. 14. *Non sine testimonio reliquit semetipsum benefaciens de cœlo, dans pluuias, & tempora* &c. & Sapien. 13. *A magnitudine speciei, & creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri.* Propter quæ grauiter à Theologis reprehenditur opinio aliquorum Nominalium negantium naturalem cognitionem Dei, saltem quoad aliqua attributa eius, quæ Paulus *notum Dei* appellat. De qua re in Metaph. disput. 28. & 29. dictum est, & tradi solet in principio primæ partis: & late Cardin. Bellar. libro 4. de grat. & libero arbitrio cap. 2. Igitur cum de Deo ipso naturaliter, & sine gratia cognosci possit

possit aliqua veritas, multo magis de alijs rebus poterit. Præterea sumitur hæc sententia ex varijs locis Augustini. 1. Confess. cap.7. & de spirit. & lit. capit. 12. & Sermo. 55. de Verbis Domini. Sed optimus locus est lib.1. ad Simplician. quæst. 2. circa finem, vbi ait, Non solum bonum ingenium, sed etiam honestas, & vtiles disciplinas interdum comparari ante gratiam salutarem, id est, ante primam gratiam Dei excitantem, & adiuuantem: quidquid autem antecedit hanc primam gratiam, per vires naturales fit, quia ante primam gratiam auxiliantem non est alia prior; ergo.

6. Et ratione. Tertio argumentor; quia homo in puris naturalibus conditus naturaliter posset singulas veritates cognoscere; ergo etiam potest nunc homo lapsus. Consequentia nota est ex dictis in præcedenti libro, vbi ostendimus, hominem in natura lapsa habere æquales vires naturales cum homine in pura natura. Antecedens autem videtur quidem per se manifestum, quia vnaquæque res habens vires naturales, quas naturaliter postulat, potest efficere actionem sibi connaturalem, quia vt operatio talis sit, oportet, vt naturales vires non excedat. Item quia obiecta sensibilia, ex quibus naturales veritates cognosci possunt, per ordinarium cursum causarum naturalium possunt homini offerri medijs sensibus, & intellectus agens potest naturaliter efficere species proportionatas huic cognitioni, & intellectus possibilis habet naturalem vim effectiuam illius cognitionis, & naturalem capacitatem eius; ergo habet homo naturalia principia sufficientia ad talem actum; ergo ad illum non est simpliciter gratia necessaria.

7. Iuuar. lib.6. Auxiliis, §48.n.4. Quidam vero modernus Scriptor differentiam in hoc constituit inter naturam lapsam, & non lapsam, quod non omnes veritates naturales, quæ sunt proportionata humano intellectui in natura non lapsa, sunt proportionatæ intellectui hominis lapsi. Rationem reddit, quia in statu naturæ lapsæ intellectus est vulneratus, & ideo non habet proportionem cum omni cognoscibili per naturam, quod secus est in homine non lapso. Vnde fit, vt homo in natura lapsa (ex illius authoris sententia) non possit cognoscere omnes veritates naturales proportionatas naturali intellectui humano per se spectato, & secluso peccato originali, non tantum omnes collectiue, quod est clarum, vt statim dicam, verum etiam nec diuisiue, seu singulatim sumptas: & in hoc constituit differentiam inter hominem in statu naturæ integræ, & lapsæ, quod homo in natura integra potest cognoscere omnes veritates diuisiue, licet non collectiue; in lapsa vero natura neque primum potest. Et licet eandem differentiam expresse non constituat inter hominem lapsum, hominem in pura natura, tamen idem de illis intelligit, quia fundamentum eius ibi habet locum. Nam etiam in pura natura homo non haberet intellectum vulneratum, sicut ipse prius dixerat. Hæc vero doctrina ex eisdem principijs reijcitur facile, quia homo lapsus easdem habet vires intellectus, quas homo purus haberet, vt supra ostensum est. Vnde omnes veritates, quæ singulatim sumptæ essent proportionatæ naturali ingenio hominis in pura natura, sunt nunc etiam proportionatæ homini lapso. Et ratio in promptu est, quia homo per lapsum nullum habitum erroneum, aut prauum in intellectu acquisiuit, nec intellectus ipse in se fuit diminutus, nec lumen eius remissum, nec sensus exteriores, vel interiores fuerunt perturbati, aut aliquo modo impediti, ne ita possint ministrare intellectui, sicut in pura natura valerent, ergo omnia obiecta proportionata intellectui humano ante peccatum, sunt etiam proportionata post peccatum; nulla ergo est in hoc differentia, sed in vtroq; statu potest omnes has veritates singulatim sumptas naturaliter cognoscere. Neq; obstat vulnus ignorantiæ, quia hoc tantum positum est in priuatione fidei, & omnium donorum gratiæ ad intellectum pertinentium, & in priuatione omnium donorum; vel auxiliorum, quibus specialiter iuuaretur homo in statu naturæ integræ, etiam ad cognoscendas veritates naturales. His autem omnibus careret etiam homo in pura natura, sed tunc illa carentia esset negatio pura, nunc vero est etiam priuatio, & ideo nunc est vulnus, & tunc non esset, non tamen propterea nunc magis impedit, vel minuit vires, vt latius in lib. 1. declaratum est.

Denique assertio declaratur in hunc modum, quia vel gratia esset necessaria vt principium physicum, & per se talis actus, vel solum ex parte obiecti applicando illud, aut tollendo impedimenta, aut alio modo illustrando obiectum, nihil autem horum est verisimile; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia in intellectu humano est ex parte potentiæ sufficiens vis actiua in ratione principij proxime, & physici talis actus, & licet indigeat concursu obiecti per speciem, illam potest naturaliter acquirere, vt constat; alio autem principio non indiget. Nam licet iuuari possit per habitum, illud adiutorium non est simpliciter necessarium, ideoque secundum connaturalem modum operandi non supponitur habitus ad talem actum, sed potius è conuerso; quia talis habitus non comparatur, vt homo possit, sed vt facilius hoc præstet, ideoque necessaria non est aliqua alia virtus actiua, quæ absentiam habitus suppleat. Non potest ergo cogitari aliquod principium physicum, quod sit necessarium intellectui ad eliciendum illum actum per modum causæ proximæ, nam de concursu causæ primæ nunc non dubitamus. Altera vero pars de gratia quasi per accidens adiuuante subdistingui potest: nam vel hæc est aliqua gratia interna, & hæc sine dubio necessaria non est, quia neque reuelatio diuina, neque aliqua interna illuminatio, quæ per obiecta sensibilia fieri non possit, necessaria est, quia hæc supernaturalia sunt, modus autem cognoscendi naturales veritates est connaturalis homini. Vel est solum exterior gratia, seu specialis prouidentia, quæ tollat impedimenta, & offerat conuenientia obiecta; & hoc etiam dici non potest, quia communis actio causarum secundarum, si Deus illarum motus ordinarium cursum tenere sinat, & cum eis concurrat, de se sufficere potest ad huiusmodi obiecta proponenda. & impedimenta non semper occurrunt: ergo nulla gratia est simpliciter necessaria. Quod magis respondendo ad argumenta declarabitur. — 8. 1. Assertionis amplior declaratio.

Dico secundo. Ad cognoscendas omnes veritates naturales collectiue sumptas, & præsertim ad eas cognoscendas sine admixtione erroris, vel deceptionis aliqua gratia, vel specialis directio, & protectio Dei in statu naturæ lapsæ necessaria est. Assertio communiter recepta est, & nullus potest de ea dubitare, qui fragilitatem hominis lapsi, & impedimenta corporis ad actiones mentis considerauerit. Vnde potest probari primo experientia, quia adhuc non est inuentus homo, qui omnes scientias naturales simul fuerit assecutus, vel sine falsis opinionibus tam in naturalibus, quam in moralibus. Quod argumentum non tantum probat hoc non posse fieri per solas vires naturæ, sed etiam ordinarie non dari gratiam, quæ ad effectum hunc sufficiat. Ratio autem prioris partis, seu de omnium veritatum cumulo est, quia hæ veritates sunt innumeræ: imo in Mathematicis in infinitum semper augeri possunt. Item nonnullæ illarum sunt difficillimæ ad inueniendum, & multæ indigent multo tempore, & labore & alioqui vita hominis breuis est, magnamque illius, seu temporis partem sibi vendicant ea, quæ sunt vitæ, vel proximis, vel communitati necessaria, & vltra hæc multa quotidie occurrunt extraordinaria impedimenta, ergo pensatis omnibus non potest homo suis viribus, & industria, vel diligentia — 9. 2. Assertio etiam communis, quod nec collectio omnium veritatum nec sine aliquo errore haberi queat absque gratia. — Probatur de collectione.

Probatur de carentia erroru. tia omnes veritates assequi, etiam naturales. Ratio autem alterius partis de carentia erroris est, quia homo discursu suo naturali pauca cognoscit euidenter, & quam plurima probabiliter, seu verisimiliter, & regulariter per solam rationem probabilem, & authoritatem humanam profert definitum iudicium; ergo tale iudicium est expositum de se falsitati; ergo naturaliter fieri non potest, quin in tanta multitudine iudiciorum non sæpe erret, nisi superiori auxilio custodiatur. Maxime, quia sæpe falsa sunt probabiliora veris.

10. *Falso citantur Auctores quidam contra assertionem.* Contra hanc assertionem referri solent D. Thomas. 2.d.28.q.1.art.5. & ibi Durand. q. 1. & Caiet. 1. 2. quæst.109.art.1.& ibi Medina dub. 1. Veruntamen D.Thomas, & Durand. nihil contra hanc assertionem docent, tum quia non loquuntur de cognitione omnium veritatum naturalium collectiue sumptarum, & sine errore, sed indefinite de veritatibus naturalibus, vel ad summum distributiue, & diuisiue de quacunque: tum etiam quia non loquuntur generatim de quacunque gratia, sed de lumine infuso, vel de habitu superaddito naturæ, nos autem non requirimus hanc gratiam, etiam ad omnes has veritates cognoscendas, sed aliquod speciale auxilium prouidentiæ Dei. Medina vero tantum abest, quod repugnet, vt potius in eodem primo dubio ad 2 expresse dicat, necessarium esse speciale auxilium, vt homo cognoscat veritates naturales sine admistione erroris. Solus Caietanus videtur posse in contrarium induci, quia dicit, hominem peccando non incurrisse vulnus ignorantiæ quoad cognitionem speculatiuam virtutum naturalium. Sed in hoc Caietano non assentimur. Vt infra dicam.

11. *De statu etiam puræ naturæ procedit assertio.* Ex quo colligitur conclusionem hanc etiam in pura natura habuisse locum, quia ratio facta, & principium supra positum, quod in illo statu non haberet homo maiores vires ad cognoscendum, quam nunc habet, eodem modo procedunt. *Obiectio.* Dices: ergo necessaria fuisset homini gratia in illo statu, vt in naturalium veritatum cognitione non erraret: ergo danda illi fuisset ex vi prouidentiæ tunc debitæ, quod repugnat superius dictis. Probatur autem consequentia, quia pertinet ad prouidentiam authoris naturæ, vt illi non desit in necessarijs sibi in tali ordine, & statu. *Responsio.* Respondeo nihilominus negando secundam consequentiam, quia non oportet, talem hominem in hac vita vel nunquam decipi, vel omnia naturalia cognoscere. *Replica.* Sed contra, quia homo habet naturalem appetitum ad cognoscendam veritatem, & hæc omnia naturalia: ergo posset hic appetitus satiari in homine existente in pura natura, alias videretur natura deficere in necessarijs. *Dissoluitur.* Respondeo appetitum naturalem proxime esse ad singulos actus, & consequenter ad collectionem. Vnde satis est, vt quilibet actus possit naturaliter haberi, & vt successio eorum duret, & consequenter scientia rerum naturalium augeatur, quantum & vitæ humanæ conditio tulerit, & naturales causæ ministrauerint. Sicut materia prima est capax omnium formarum, & tamen naturaliter non omnes recipit, neque simul, neque successiue.

12. *Ratio pro assertione 1 nõ repugnat cõtra secundã.* Tandem obijci potest ratio facta in priori assertione, nam videtur huic repugnare, quia lumen naturale est de se principium sufficiens scientiæ, necessariæ tum ad totam hanc veritatum collectionẽ assequendam, tum etiam ad contrarium errorem vitandum. Respondetur, non esse parem rationem in collectione, quæ est in singulis, quia licet ex parte principij per se, quod est lumen intellectuale, sit æqualis ratio, ex parte phantasmatum, seu propositionis obiectorum, & impedimentorum, quæ occurrere possunt, est valde diuersa, quia circa vnum, vel alium actum facile occurrit commoditas habendi illum, & impedimenta non in singulis occurrunt, quod secus est in tota collectione, vt per se constat. Et ex eadem radice pronenit, vt omnem omnino vitare errorem difficillimum, & humano modo impossibile sit, etiam si in singulis illa difficultas non occurrat.

Secundo ex dictis constat, etiam hominem lapsum in statu gratiæ constitutum non posse per vires naturæ hanc perfectionem cognitionis naturalis assequi. 13. *Procedit similiter de statu gratiæ post lapsum.* Quia gratia sanctificans, nec per se auget virtutem naturalem cognoscendi, neque prædicta aufert impedimenta. Vnde nec ordinaria prouidentia, vel auxilium gratiæ ad hoc sufficit, nisi homo alio extraordinario, & accommodato modo adiuuetur. Quod satis experientia constat. Et ratio est eadem, quia gratia sanctificans, etiam cum ordinario auxilio non sanat omnes infirmitates naturæ, neque aufert totum ignorantiæ vulnus, & (vt supra dicebam) ex se non dat facilitatem ad actus ordinis naturalis, sed eleuat potentias ad superiores actus. Manet ergo nunc in homine iusto eadem impotentia ad consequendas omnes veritates naturales, quæ in homine puro, vel in homine in peccato originali, aut mortali existente inuenitur.

Sed quid de homine in statu innocentiæ, vel naturæ integræ? 14. Respondeo, quod attinet ad carentiam erroris, iam supra diximus habuisse priuilegium, vt durante illo statu, & iustitia, decipi non posset per assensum falsum, quod priuilegium ostendimus fuisse gratuitum, ac subinde gratiam. Quod vero attinet ad cognitionem omnium veritatum naturalium collectiue, incertum est, an Deus omnibus hominibus in eo statu daret omnes scientias harum veritatum infusas per accidens, vt vocant, eas enim dedisse Adamo probabile est, de posteris autem eius nihil est certum; tamen si eas haberent per infusionem, scirẽt quidem omnia saltem in habitu, non tamen sine dono gratuito quoad modum habendi illas. Sicut verisimilius est, animam Christi Domini nouisse omnia etiam naturalia à principio conceptionis. Si vero homines tunc non haberent has scientias infusas, sed oporteret propria industria inquirendo, vel ab alijs discendo, eas acquirere; multo quidem plura cognoscere possent tunc homines, quam nunc valeamus, vel quam homines in pura natura, quia non haberẽt corruptibilis corporis, & huius vitæ impedimenta, & à parentibus per traditionem, & disciplinam possent, amplius iuuari. Nihilominus verisimile est, non potuisse, vnum hominem etiam in eo statu omnes sciẽtias naturales simul perfecte assequi, quia in eis quodammodo in infinitum procedi potest, & tempus vitæ non esset tunc diuturnum, vt credi potest, & homines etiam tunc indigerent cibo, & somno, & exercitatione corporis, maxime vero si in Dei contemplatione, & rerum æternarum meditatione exercerentur; hæc autem omnia speculationem, præsertim rerum inferiorum impediunt. Vnde D. Tho. 1.p.q.101. artic. 1. solum dicit homines in statu innocentiæ non fuisse nasciturios perfectos in scientia. *Sed eam* (ait) *processu temporis absque difficultate acquisiuissent inueniendo, vel addiscendo.* Et ad 3. ait, potuisse in eo statu plenius scire vniuersalia principia iuris, & aliarum rerum; de plenitudine autem scientiarum nihil dicit. Alia vero ratio est de anima separata; si enim inueniretur sine peccato, & in pura natura, credibile est, habituram fuisse omnem naturalem scientiam per species quasi connaturaliter inditas, de quo aliàs.

Dico tertio. Quoties gratia specialis ad veritates naturales cognoscendas, vel deceptionem in ea materia vitandam, datur, propter Christum datur, vnde non solum est gratia Dei, sed etiam gratia Christi. 15. In hac assertione de facto loquimur, non de possibili; hoc enim posteriori modo rem considerando, manifestum est, posse Deum hanc gratiam sine respectu ad Christum donare, sicut & quamcunque aliam. Vnde in statu puræ naturæ, id est, in quo humana natura non esset ordinata ad finem supernaturalem, nec alia dona supernaturalis gratiæ reciperet, posset Deus illi conferre hoc donum scientiarum, vel auxilium

lium speciale ad naturales veritates cognoscendas: & tunc non esset ex gratia Christi. Imò neque esset propriè gratia supernaturalis ordinis, sed esset donum gratuitum, & liberale vltra naturæ debitum, ordinatum tamen ad perfectionem merè naturalem, sicut de integritate naturæ suprà dicebamus. Et similiter in statu innocentiæ potuit hoc donum dari sine respectu ad Christi meritum. Prout nunc verò datum est, vel dandum esset, si status ille duraret, ita de illo dono, vel speciali auxilio censendum est, sicut de gratia sanctificante, & de tota originali iustitia, tum quia esset velut pars, seu proprietas quædam iustitiæ originalis, tum etiam quia in eo statu datum est in ordine ad finem supernaturalem, & vt de se vtile, & conferens ad perseuerandum, & proficiendum in sanctitate supernaturali, vt mox explicabo. Ideoque qui censent, gratiam in illo statu non esse datam per Christum, idem dicent de hoc dono: ego verò contrarium censeo probabilius de prima gratia Adæ, & de tota iustitia, quæ in illo statu data est, vel danda fuisset, si durasset, vt in 3. p. probaui, & ideo consequenter idem existimo de hoc dono, seruata proportione ad præsentem statum.

16.
Assertio procedit in præsenti in ordine supernaturalis finis, quidquid sit, si ad talem finem homo non conderetur.

Loquendo ergo de facto, & de præsenti statu naturæ lapsæ, aduerto vlterius, donum illud dupliciter posse considerari, videlicet, in ratione gratiæ gratis datæ, vel in ratione auxilij, quod reduci possit ad ordinem gratiæ gratum facientis. Primum habet tale donum quasi ex se, quia donum hoc, seu speciale auxilium ad has veritates cognoscendas non est naturæ debitum, vt supra probatum est, est ergo gratia, & de se non est gratum faciens, vt proximè diximus, imò ex vi proprij, & immediati effectus non perficit hominem in ordine ad supernaturalem sanctitatem; ergo ex se non spectat ad ordinem gratiæ gratum facientis; ergo est gratia gratis data. Nihilominus tamen potest pertinere ad illum ordinem ex relatione conferentis, quia videlicet, ad hoc illud donat, vt per illud crescat recipiens in sanctitate, vel facilius peccata vitando, vel ex creaturarum cognitione Deum magis laudando, & amando. Sic enim etiam bona temporalia cadunt sub meritum, & inter auxilia gratiæ interdum computantur. Dico ergo, sub vtroque respectu dari hanc gratiam propter Christum, & verisimilius esse, semper dari propter alterutrum, vel propter vtrumque.

17.
Auxilium de quo loquitur assertio dari per Christũ, etiã in ratione gratiæ gratis datæ, probatur.

Primum patet, quia Christus Dominus non tantùm meruit nobis gratiam sanctificantem, sed etiam gratis datã, vt clarum, & certum est de dono linguarum, gratia sanitatum, & similibus. Responderi potest, hoc esse verum de illis gratijs gratis datis, quæ ad cõmune Ecclesiæ bonũ ordinantur, non verò de gratijs priuatis (vt sic dicam.) *Euasio.* Sed contra: nam etiam donum scientiarum dari potest propter commune bonum Ecclesiæ; imò existimo, si alicui datum est, propter hunc finem maximè collatum esse. *Præclusio.* Exempla esse possunt in dono scientiæ, vel artis dato Beseleel, & Oliab Exod. 35. & sequentibus, & de scientia infusa Salomoni. 3. Regum 3. vbi videri potest Abulens. q. 10. Item aliquibus Sanctis verisimile est datum esse speciale auxilium ad scientias naturales perfectiùs addiscendas, propter bonum commune Ecclesiæ, imò de Aristotele aliqui existimant specialiter fuisse à Deo adiutum in ordine ad bonum Ecclesiæ futurum. Quin etiam in vniuersum credibile est, huiusmodi dona, quæ supernaturali modo dantur, licet in se sint naturalia, semper dari propter altius bonum, & commune, sicut de illuminatione cæci nati Christus dixit. Ergo longè verisimilius est, talia dona semper propter Christum dari, quia semper fiunt propter finem gratiæ, & propter hominum salutem, præsertim ea, quæ supernaturali modo fiunt. Vnde Paulus ad fideles dicebat 1. Cor. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus verò Dei.* Sentiens omnia hæc dona ad Christi gloriam nobis dari, licet cum Christo ipso omnia vltimate ad gloriam Dei referantur: ergo etiam in genere meriti omnia dantur propter Christum.

18.
Probatur à fortiori dari etiam in ordine ad sanctitatem recipientis.

Et hinc facilius probatur pars altera, quia omne auxilium speciale datum in ordine ad maiorem sanctitatem recipientis, est ex meritis Christi, vt in 3. p. late probatum est; sed hoc donum sub illo respectu spectatum est auxilium speciale ad propriam sanctificationem ordinatum; ergo est ex meritis Christi. *Cõfirmatio.* Confirmatur, quia omnis occasio bene operandi specialiter à Deo prouisa in ordine ad salutem æternam, est gratia per Christum; sed illud auxilium est plus, quam occasio bene operandi, & vt supponitur, datur propter propriam sanctificationem, & vt per illud homo excitetur ad maiorem Dei amorem, & laudem; ergo est ex Christo. *2. Confirmatio.* Denique confirmatur, quia quidquid in hoc genere desiderari potest, recte, & conuenienter per Christum petitur: sic enim Ecclesia pluuiam, & salutem per Christum petit, supponens, hæc omnia, vt cadunt sub prouidentiam supernaturalem, cadere etiam sub Christi meritum. Neque obstat, quod homo interdum male vtatur simili gratia Dei, quia hoc non impedit, quin per Christum, & propter finem supernaturalem detur, vt per se constat, & soluendo argumenta magis patebit.

19.
Ad 1. fundamentum positum in n. 1.

Ad primum ergo fundamentum prioris opinionis, quia de illo testimonio Pauli multa in sequentibus dicturi sumus, nunc dico breuiter, nihil esse in homine, quod non sit à Deo, non tamen omnia eodem modo, nam quędam sunt ab illo vt authore gratiæ, quædam vt authore naturæ sine speciali liberalitate vltra naturæ debitum, & talis esse potest cognitio vnius, vel alterius veritatis. *Ad secundũ.* Ad secundum dicitur, Concilia Mileuit. & Arausi. loqui tum de cognitione practica, & operatiua boni, tum de cognitione aliquo modo supernaturali ad veram iustitiam necessaria, vel vtili, vt in sequentibus ostendetur. *Ad tertium.* Ad tertium respondetur, ignorantiæ vulnus non abstulisse potentiam cognoscendi veritates omnes naturales, sed abstulisse tum supernaturalem cognitionem, tum etiam speciale auxilium, seu priuilegium rectè cognoscendi datum in statu innocentiæ vltra meram possibilitatem naturæ. Vnde hoc vulnus non reddit hominem lapsum impotentiorem ad cognoscendum, quam esset in pura natura, sed nunc est vulnus ignorantiæ, quod tunc esset pura nescientia, vel difficultas sciendi homini connaturalis.

20.
Reijcitur Caietani distinctio.

Addit Caiet. q. 109. art. 1. vulnus ignorantiæ fuisse respectu cognitionis practicæ, non vero speculatiuæ. Sed neque est distinctio necessaria, neque bona, quia, vt statim ostendam, hoc vulnus non impedit, quominus etiam aliquas veritates practicas morales, & ordinis naturalis cognoscere possimus absque gratia, licet non omnium collectionem; ergo est æqualis ratio in veritate practica, & speculatiua. In neutra enim ablata est omnino per vulnus ignorantiæ veritatis cognitio, quatenus per discursum naturalem in vno, vel alio actu comparari potest, licet in vtraque propter impedimenta corporis, & animi, non possit pura, & plena esse talis cognitio. Ergo non solum est hoc vulnus in intellectu practico, sed etiam in speculatiuo. Confirmatur; nam approbare falsa pro veris pœna est peccati, teste Augustin. supra, vbi vniuersaliter loquitur, ac proinde etiam in speculatiuis, ergo vulnus ignorantiæ omnem errorem, & difficultatem sciendi ex peccato contractam comprehendit. Sed obijcit Caiet. quia D. Th. dicta q. 85. art. 3. dicit vulnus ignorantiæ esse in intellectu, in quo est prudentia, ille autem est intellectus practicus. Respondeo, non loqui D. Thom. reduplicatiue, aut exclusiue. Nam etiam dicit vulnus malitiæ esse in voluntate, in qua est iustitia, & non ideo dicit esse in solis operibus iustitiæ. Item infra dicit, vulnus ignorantiæ sequi ex peccato, *In quantum ratio per peccatum hebetatur ad bonum, præcipue in agendis*: non ergo in solis illis. Et lib. 4. contr. gent. 52. absolute dicit, debilitatem rationis, & difficulta-

cultatem in cognitione veri ad hoc vulnus pertinere. Constat autem ex dictis hanc difficultatem, & debilitatem etiam in speculatiuis post peccatum inueniri. Item 1. p. q. 94. art. 1. & q. 101. art. 1. ait hominem in statu naturæ integræ iuuandum fuisse per originalem iustitiam ad cauendos errores, etiam in scientijs speculatiuis, & ad earum perfectionem. Ergo earum imperfectiones, & errores, quę nunc patiuntur, ex originali peccato prouenerũt, ac proinde ad vulnus ignorantiæ pertinent. Et hinc responsum est ad quartum: iam enim facilis est differentia inter singulas veritates per se spectatas, & omnium cognitionem; est enim longe difficilior cognitio omnium, quam singularum; quia impedimenta, quæ in discursu vitæ offeruntur, non in singulis actibus occurrunt.

21. *1. Pars fundamenti 2. sententiæ soluitur.* Ad fundamentum secundæ sententię quoad priorem eius partem de prouidentia necessaria, vt homo possit quamcunq; veritatem cognoscere, respondeo, illam prouidentiam pertinere ad ordinem naturæ, non gratiæ, etiam ordinis naturalis (vt alij loquũtur) quia re vera non est gratuita omnino, sed naturæ debita, & quoad aliquas veritates est physice necessaria; præsertim ad illas, quæ in indiuiduo per experientiam cognoscuntur; vt hunc esse hominẽ, aut ignem, & similia. Illa ergo cognitio non est donum gratiæ. Alias nullum est donum naturæ, quod gratuitum non sit, & gratia dici debeat, etiam corporis sanitas, & integritas membrorum, & similia, quę neq; aduersarij concedent, sunt enim absurda. Sed de hac re latius in sequentibus capitibus dicam.

22. *Soluitur 2. pars dicti fundamenti.* Ad alteram partem, in qua supponitur, nihil nobis Christum meruisse, nisi illud, pro quo mortuus est, respondeo falsum esse, quod assumitur: nam Christus Dominus multa habuit merita per alios actus distinctos à morte, & ex se independentes ab illa. Item meruit Angelis, etiam si proprie nõ sit mortuus pro illis, & idem est de gratia Adami in statu innocentiæ. Addo etiam, per ipsam mortem aliqua potuisse Christum mereri, propter quæ sola non moreretur, neque nunc proprie dici potest, propter illa mortuum esse. Sicut sibi meruit per mortem exaltationem nominis sui, quamuis propter suam gloriam mortuus non sit. Nam illa particula, *propter*, dicit & occasionem, & proprium motiuum, ex quo orta est mors Christi. Sic autem occasio tantum sumpta est ex lapsu hominis, & propria ratio motiua fuit redemptio eius, non vero exaltatio nominis Christi, quam alijs actibus potuisset mereri, & de facto etiam meruit, licet ex ordinatione diuina speciali modo illam per mortem meruerit. Postquam enim illa mors propter alium peculiarem finem ordinata est, meritum eius valere, & ordinari potuit ad plures alios effectus gratiæ, qui per se fieri possent, etiamsi peccatum hominis, & mors Christi non intercederet. Sic ergo dici potest de illa gratia gratis data ad veritates cognoscendas, maxime, quia, vt dixi, hæc ipsa gratia non datur sine aliqua relatione ad spiritualem salutem lapsorum hominum, quod satis est, vt possit esse effectus redemptionis, & mortis Christi.

CAPVT II.

Vtrum ad omnem moralem cogitationem rectam, & honestam sit necessaria gratia?

1. *Expeditur sensus quæstionis.* HÆc quæstio tractari solet de cognitione practice vera in moralibus actionibus, & in re idem est sensus, tamen quia sub quæstione est, an voluntas possit moueri ad actum honestum per solum iudicium practicum, vel etiam per cognitionem speculatiuam, ideo non vsi sumus illa voce, vt ab hac quæstione abstraheremus. Est ergo sensus quæstionis. An sine gratia possit intellectus iudicare, vel cognoscere aliquid eo actu, qui mouere, & inducere voluntatem ad actum moraliter bonum efficiendum, sufficiat? Hunc ergo actum vocamus cogitationem rectam, & honestam, quæ ita denominatur, non quia in se habeat formalem bonitatem moralem, hoc enim ad voluntatem spectat, sed quia applicat obiectum modo sufficienti, vt voluntatis actus honestus sit.

2. *1. Opinio proponitur & explicatur.* De hoc igitur actu est prima opinio, affirmans esse gratiam Dei necessariam ad quamcunque cognitionem huiusmodi, etiam si sit de obiecto, & actu mere naturali. Ita tenet Greg. in 2. dist. 28. quæst. 1. artic. 2. concl. 2. & d. 29. quæst. 1. artic. 2. Capreol. dist. 28. artic. 3. ad argument. contr. 1. Con. & in hoc sensu dicunt, ad cognitionem practicam esse necessariam gratiam. Non enim loquuntur de practico in omni materia, nam in materia artis constat, posse haberi cognitionem veram per solas vires naturales; nam est eadem ratio, quæ de cognitione speculatiua. Loquuntur ergo de practico in materia morali. Item non loquuntur de hac cognitione vniuersali, prout habetur per synderesim, & philosophiam moralem, nam illa etiam æquiparatur speculatiuæ cognitioni, quia re vera speculatio est. Loquuntur ergo de cognitione morali in particulari, & cum omnibus circumstantijs prout necessaria est ad honeste operandum. Et hoc sensu tenuit eandem sententiam Gaspar Cassalius lib. 1. de Quadrip. iustit. cap. 32. Probatur autem primo hæc sententia ex illo 2. Corint. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et Psal. 93. *Deus scit cogitationes hominum, quia vanæ sunt.* Illæ scilicet, quas ex se, & sine gratia habent, & Gen. 6. *Videns autem Deus, quod cuncta cogitatio hominis intenta esset ad malum omni tempore.* Vnde 2. Paralip. 20. dicitur, *Cum ignoremus, quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, vt oculos nostros dirigamus ad te.* *Eius arg. ex Scriptura.*

3. *2. Argum. ex Concil.* Secundo afferuntur loca Conciliorum supra citata, quia de practica cognitione loqui videntur. Dicit enim Concilium Mileuit. cap. 4. *Vtrumque esse donum Dei, & scire quid agere debeamus, & diligere vt faciamus*; Similia habet Arausicanum cap. 9. & 22. vbi non solum iustitiam, sed etiam scientiam, quæ illam generat, dicit esse ex gratia. Tertio eodem modo loquitur sæpe August. præsertim epist. 105. *Nemo* (inquit) *recte sapit, recte intelligit, nisi qui donum intellectus, & consilij acceperit.* Similia habet lib. 1. de Gratia Christi, cap. 28. & sæpe alias. Expresiusque videtur hoc docere de homine lapso Fulgen. lib. de Incar. & Grat. c. 12. & 13. ait enim, *Hominem peccando, facultatem recte cogitandi amisisse.* Quarto adducuntur variæ rationes sumptæ ex necessitate orationis, & ex difficultate operandi bonum, de quibus latius in sequentibus. Vna ergo tantum videtur ratio propria huius loci, quia talis cogitatio honesta est actus prudentiæ, non potest autem homo suis viribus sine diuina gratia esse prudens, iuxta verba diuinæ Sapientiæ, Prouerb. 8. *Meum est consilium, mea est prudentia*; ergo nec talem cogitationem habere. *3. Ex Patrib.* *4. Ex variis rationibus.*

4. *2. Opinio distinguens de cogitatione, seu iudicio practico, & imperio.* Secunda opinio referri potest quorundam, qui in intellectu practico distinguunt duos actus, vnum iudicij de re agenda, an expediat, nec ne? Alium imperij, quo intellectus efficaciter mouet voluntatem, vt velit, dicuntque actum iudicij posse haberi sine speciali gratia, non solum propriè supernaturali, sed etiam ordinis naturalis, iuxta explicationem superius datam, & propter rationes capite præcedenti adductas. De actu verò imperij contrarium docent, nimirum, non posse sine gratia haberi. Mouenturque fortasse, quia existimant, voluntatem non posse efficere actum honestum per solam naturalem motionem, & ideo inferunt, tale imperium debere esse ex gratia, quia posito tali imperio, necessario sequitur actus honestus voluntatis. Neque multum ab hac differt aliorum opinio, quæ hic potest tertio loco referri. *3 Opinio distinguens de* Aliter enim distinguunt de cogitatione practica honesta

cogitatione sufficiente, & congrua. nesta, nam quædam est tantum sufficiens ad voluntatem honestam; alia verò est etiam congrua. Inter quas hoc differt, quod prior, licet posit de se inducere voluntatem ad honestum actum, cum effectu illum non obtinet, posterior verò semper illum coniunctum habet. Prrorem igitur cogitationem dicunt, posse haberi sine gratia propter dicta in capite præcedenti. Posteriorem autem dicunt, necessario esse ex gratia, seu esse gratiam saltem ordinis naturalis, quia non est debita naturæ. Aliqui tandem eò progressi sunt, vt neque honestam cogitationem solum sufficientem dicant esse posse in homine lapso sine gratia Christi, quia omnis talis cogitatio de se potest esse initium salutis, quod sine gratia Christi esse non potest.

4 Opinio vtramque cogitationē æquiparans

5\. *Vera solutio communisque sententia.* Vera tamen resolutio huius quæstionis eadem est, quæ præcedentis in superiori capite tractatæ. Vnde dicendum est primò, vnam, vel alteram, atque adeò singulas practicas cogitationes honestas, & sufficientes ad actus bonos de obiectis proportionatis naturali lumini regulariter haberi posse absque speciali gratia. Hæc est communis sententia in 2. dist. 28. vbi Bonauent. artic. 2. quæst. 3. Alb. Scot. Richard. & Durand. quæst. 1. Gabr. art. 2. concl. 1. Ægid. dub. 2. Soto lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 20. & lib. 3. cap. 4. Vega in Opusc. de Iustificat. Dried. de Capti. & Redempt. gen. hum. tract. 2. cap. 1. Bellarm. libr. 5. de Grat. & libro 4. cap. 1. & 2. Et sine dubio est sententia D. Thomæ in dicto art. 1. quæst. 109. vt ibi docent fere omnes, & ex articulo 2. idem aperte sumitur, vt videbimus in sequentibus. Et probatur primo ex illo Psalm. 4. *Quis ostendit nobis bona?* Scilicet, quæ agenda sunt, & respondet, *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Quod licet variè soleat exponi, tamen de naturali lumine intelligit ibi Augustin. & Cyrill. libro primo in Ioannem capite 4. & alij. Necesse est autem ibi sermonem esse de agendis in particulari: nam parum prodesset generalis cognitio, si non posset ad particularia descendere, cum actiones in particulari fiant. Et eodem modo rectè probatur hæc veritas ex Paulo ad Romanos 1. & 2. dicente, gentes naturaliter facere ea, quæ legis sunt, & habere rectum dictamen conscientiæ de his, quæ agenda sunt, dictamen enim conscientiæ practicum est, & non posset accusare hominem, nisi esset honestum: sed de hoc loco, & qui nomine *Gentium*, ibi intelligantur, infra tractandum est. Quod verò subdit ibi Paulus, *Gentes fuisse inexcusabiles, quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt.* De infidelibus necessariò intelligendum est, & tamen de illis docet habuisse cognitionem sufficientem ad id faciendum. Deinde hanc sententiam docent communiter Patres in his locis, & Hieronymus epistola 151. ad Algasiam quæstione 8. Ambros. 1. de Abraham capite secundo, loquens de Rege Ægypti, qui ex dictamine naturali non est ausus attingere vxorem Abrahæ. Idem Chrysostomus homilia 54. in Genes. Augustin. enarrat. in Psalm. 57. Prosp. cont. Collat. capit. 22. vbi admittit prædictum sensum verborum Pauli, dicitque, *talem cogitationem ex natura à Deo condita superesse reliquijs.* Et plura afferemus in sequentibus.

Scriptura probatur.

Patrib. fulcitur.

6\. *Probatur primò.* Rationes ad hoc probandum inprimis adduci possunt omnes propositæ in capite præcedenti conclus. 1. nam hæc etiam cogitatio practica est proportionata lumini rationis, & ex obiectis naturali, & ordinario modo propositis per naturalem discursum accipi potest; cur ergo ad omnes, & singulos huiusmodi actus est necessaria gratia? Deinde argumentor ex principio ibi posito, nam hoc vniuersale principium, *Honorandi sunt parentes*, sine gratia cognosci potest, quia vt ibi dixi, illa cognitio ex modo suo speculatiua est, & naturalis; ergo quando in particulari occurrit occasio, hîc, & nunc honorandi parentem, potest idem intellectus sine noua gratia dictare, illud esse faciendum, quod dictamen practicum est, & ad bene operandum sufficiens. Probatur consequentia tum quia ex illo principio applicata materia, seu obiecto, illud dictamen particulare necessariò sequitur, tum etiam quia nulla difficultas, vel impedimentum cogitari potest, quod semper, & vbique occurrat, & reddat illam cogitationem impossibilem sine gratia.

Secundo.

Vnde argumentor tertio, inquirendo, si gratia est necessaria, qualis illa sit, aut enim est gratia interior, siue per modum principij physici, siue per modum specialis illuminationis, vel est tantum gratia exterior, quæ versatur circa propositionem obiecti, & ablationem impedimenti. Primum membrum elegisse, & asseruisse videntur Gregor. & Capreol. sed revera probabile non est, vt rationes factæ hîc, & capite præcedenti demonstrant, & latè probandum est in sequentibus. Aliud verò membrum affirmant moderni defensores tertiæ opinionis, quod de cogitatione sufficiente, vel solum de efficaci, & congrua intelligi potest. De hoc posteriori sensu dicam infra, nunc de sufficiente verisimile non est, ad illam esse necessariam specialem prouidentiam circa hæc exteriora obiecta, & quoad singulos actus, quia communis cursus causarum secundarum non impeditus sufficit, vt occurrant talia obiecta, quæ talem cogitationem excitare posint. Si verò ordinariam prouidentiam, gratiam appellent, abutuntur nomine gratiæ, & occasionem præbent Pelagianis eludendi omnia argumenta, quę contra illos ex Scriptura sumuntur, vt in superioribus tactum est, & in sequentibus latius dicemus. Nulla ergo superest vera gratia, quæ ad singulas cogitationes huiusmodi necessaria esse posit. 7. *Tertiò.*

Tandem argumentor, quia sequitur, hominem non præuentum gratia Dei non posse peccare in his moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ; consequens est valde absurdum; ergo. Sequela patet, quia qui non potest habere cogitationem necessariam ad operandum bonum, non poterit illam habere ad cauendum malum; ergo non potest peccare, quia licet contingat facere quod malum est, non poterit illi imputari ad peccatum. Probatur hoc vltimum, quia tunc haberet homo ignorantiam inuincibilem, vel inconsiderationem ineuitabilem eius boni, quod operaturus est, hæc autem ignorantia vel inconsideratio culpam excusat; ergo. Maior patet, quia qui caret gratia necessaria ad habendam cogitationem rectam, non potest ipsam cogitationem habere, quia non habet in potestate sua gratiam necessariam ad habendam illam, qui autem non potest habere talem cogitationem, habet ignorantiam, vel inconsiderationem inuincibilem; ergo non potest peccare. Dices, habere hominem gratiam illam in potestate sua, & illi imputari, si non habeat. Sed hoc inprimis non habet locum in pura natura, in qua nulla gratia ex necessitate homini præparatur, seu offertur. Deinde non potest intelligi illa potestas in hoc genere gratiæ, quia si cogitatio illa esset gratia, esset prima gratia mouens, quæ si actu non datur, non est in hominis potestate, neque illi offertur. Item prima illa cogitatio omnino præuenit voluntatem, quomodo ergo erit in hominis potestate? Denique quid potest facere homo vt illam habeat? Maxime enim necessarium esset, vitare peccatum; at verò ad hoc ipsum requiritur præuia cogitatio honesta, & sufficiens, ergo ad hanc non potest homo libere præparari. 8. *Quartò.*

Effugium quod quadrupliciter præcluditur.

Vnde intelligi non potest, vt homo habeat libertatem ad peccandum, & non peccandum, quin habeat cogitationem sufficientem ad habendum aliquem actum voluntatis honestum saltem hunc, *nolo peccare*, vel, *volo non me præcipitare, sed rem magis considerare.* Qui actus honestus est, & necessarius ad non peccandum, supposita actuali occasione peccati, haberi autem nō potest sine prædicta cogitatione; ergo illa haberi potest 9. *Amplius explicatur & persuadetur assertio.*

test sine gratia, alias homo non præuentus aliqua gratia, peccare non posset. Hoc autem consequens falsum esse patet, primo in homine in puris naturalibus, cui nulla esset danda gratia, vt supra probatum est; ergo non esset capax peccati, quod dicere absurdum est. Secundo patet etiam nunc in infidelibus nondum gratia præuentis, nam illi etiam tunc peccare possunt. Nec dici potest, eos peccare, quia ponunt obstaculum gratiæ, non enim ponitur obstaculum, nisi peccando, prius autem, quam peccent, necessarium est, vt habeant potentiam peccandi, & consequenter bene cogitandi, hanc verò non habent sine gratia iuxta illam sententiã; ergo nec potentiam peccandi habere possunt.

10. *Assertio secunda auertens 2. opinionem & confirmans præcedentem assertionem. Probatur primo excludendo necessitatem imperij.*

Dico ergo secundo. Intellectus humanus potest virtute naturali habere omnem actum practicum necessarium, & sufficientem ad aliquem affectum voluntatis, moraliter & secundum rationem naturalem honestum. Hanc conclusionem pono, tum ad improbandam secundam opinionem supra relatam, tum etiam ad magis confirmandam præcedentem assertionem. Probatur ergo primo, quia in intellectu naturaliter præcedere potest cognitio, & iudicium de re agenda in particulari, & hîc, & nunc secundum rectam rationem appetenda, sed hic actus sufficit, vt actus voluntatis sit rectus, & honestus, si voluntas velit illi obiecto, & iudicio conformari; ergo. Probatur minor contra illam secundam opinionem: nam si aliquid vltra requiritur ex parte intellectus, maximè imperium; sed hoc non distinguitur à iudicio practico in particulari dictante quid agendum sit; ergo. Probatur minor, primo quia in intellectu non est actus dirigens voluntatem, nisi per modum cognitionis, & iudicij, voluntas enim solum requirit præuium intellectum, vt ostendat obiectum, & quidquid aliud fingitur, & sine fundamento excogitatur, & concipi non potest, vt 1. 2. quæst. 17. ostenditur, & in lib. 1. de Prædestinatione, c. 16. multa de hoc dixi.

11. *Speciali ratione excluditur in præsenti imperium.*

Et præterea occurrit hîc specialis ratio, quia si imperium ponitur præter iudicium, solum est, vt illo posito voluntas non possit resistere, sed ineuitabiliter obediat; hoc autem poni non potest ad primum actum voluntatis; ergo saltem respectu illius potest præcedere sufficiens iudicium, vt ille primus actus voluntatis honestus sit, quod satis est intentioni nostræ, præsertim quia ex illo primo actu sequi potest imperium ad secundum actum, si necessarius sit. Maior constat ex assertione opinionis contrariæ, & quia seclusa illa necessitate, omnino superfluum est tale imperium. Minor autem probatur, quia aliàs destruitur libertas voluntatis. Nam si imperium antecedit primum actum voluntatis, non potest ipsum esse liberum, sed necessarium, quia actus intellectus non est liber, nisi ex motione voluntatis, quæ motio ante primum actum voluntatis esse non potest, vt constat. Per quid enim moueret? Ergo si posito illo imperio voluntas ex necessitate obedit, perit libertas; ergo ad primum actum voluntatis, ad intentionem scilicet liberam alicuius finis, non est necessarium tale imperium. Inde autem facilè probari potest, neque ad subsequentes actus esse necessarium, quia sufficit iudicium participans vim mouendi ex præcedenti actu voluntatis, sed de hoc plura in citatis locis. Denique addo in hoc puncto, esto esset necessarium tale imperium, non minus haberi posse ex vi naturalis luminis, quam ipsum iudicium, quia neque ex parte obiecti, seu materiæ, circa quam, neque ex circunstantijs, neque ex motiuo imperandi magis excederet naturales vires, quam ipsum iudicium, imo, nec dari posset tale imperium, nisi iuxta mensuram cognitionis, & iudicij; ergo omnibus modis stat veritas assertionis contra secundam opinionem.

12. *2. Probatur assertio contra 4. opinionem.*

Secundo probatur assertio contra 4. opinionem, quia vt cogitatio intellectus sit practicè recta, & honesta ex parte sua, satis est, quod sit sufficiens ad inducendam voluntatem in actum honestum, vt autem ad hoc sit sufficiens, non oportet, vt voluntas actu eliciat volitionem honestam; ergo potest intellectus naturali virtute habere actum practicum honestum, & de se sufficientem ad inducendã voluntatem. Maior constat, quia vt actus intellectus sit practicus, non est necesse, vt voluntas actu operetur, hoc enim pendet ex libertate eius; satis ergo est, quod de se moueat, proponendo opus in particulari, & modum, quo fieri debet, ergo si hoc fiat circa materiam rationi naturali consentaneam cum debitis circumstantijs, ille actus ex parte intellectus erit honestus, & practicè verus. Et inde etiam facile probatur minor, quia (vt paulò antea dicebam) iudicium præcedens (extra visionem beatam) non imponit necessitatem voluntati, quod pro comperto habent Theologi, saltem de necessitate quoad exercitium: ergo stat optime, iudicium intellectus ex se esse sufficiens ad inducendam voluntatem in actum honestum, & nihilominus voluntatem non velle: erit ergo (vt sic dicam) cogitatio aliqua honesta sufficiens ad mouendum, licet non actu efficaciter moueat. Atque hoc sufficit ad probationem conclusionis, & nouam improbationem prioris opinionis, quia non videtur posse negari, quin cogitatio saltem sufficiens possit haberi sine speciali gratia.

Dico tertiò. Non solum cogitatio sufficiens ad bonum actum voluntatis potest haberi sine propria gratia, sed etiam cogitatio congrua. Hanc assertionem pono contra tertiam opinionem, eius autem probatio maximè pendet ex dicendis de gratia necessaria ad bonos actus morales voluntatis. Nam omnis cogitatio de operatione honesta, quæ cum effectu sit causa eius, & illam fieri faciat, est cogitatio congrua, sed operatio honesta potest interdum fieri sine gratia, vt ostendam: ergo & cogitatio congrua haberi potest sine gratia. Item cogitatio congrua non addit aliquid cogitationi sufficienti ex parte intellectus, nec ex parte sensuum, aut ex parte corporis, vt infra ostendam, sed addit solum respectum, ad bonum affectum, seu opus cum effectu obtinendum, sed in operibus moralibus naturalis ordinis, quod hæc cogitatio habeat talem effectum, sæpe pendet ex solo vsu liberi arbitrij naturalis, ergo per solum vsum liberi arbitrij cogitatio potest fieri congrua: ergo sine gratia potest esse congrua. Dices: illa cogitatio licet in sua substantia, & congruitate viribus naturæ fiat, nihilominus opportunitas, & occasio habendi illam, vt præparata per diuinam prouidẽtiam est beneficium gratuitum, & vt sic est quædam gratia. Respondeo non esse præparatam per speciales causas ad hunc effectum à Deo destinatas, sed per generalem prouidentiam, & cursum eius, Deo ordinante singula, & ad ea cooperante, & ideo licet illud sit quoddam morale beneficium ordinis naturalis, non tamen esse proprium beneficium gratiæ. Sicut etiam prouidentiæ diuinæ beneficium est, vt causæ, & circunstantiæ concurrentes in generatione Petri tales sint, vt in corporis membris, vel in potentijs integer & perfectus generetur, possent enim causæ aliter disponi: nemo autem illud computabit inter beneficia gratiæ sed inter beneficia naturæ: nisi addatur alius respectus ad supernaturalem finem, qui non est intrinsecus, nec per se necessarius, vt constat. Idem ergo est in cogitatione illa, de qua tractamus, vt magis ex infra dicendis comprobabitur.

13. *3. Assertio quæ maxime contra 3. opinionem. Eius probatio.*

Euasio probationis præcluditur.

14. *Assert. 4. natura lapsa eget spec. auxilio ad cognoscenda omnes veritates practicas particulares. Eius probatio vnde ... benda.*

Dico quarto. Ad cognoscendas omnes practicas veritates morales, & iudicandum de agendis in particulari sine lapsu, & errore, necessaria est homini lapso aliqua gratia, quæ gressus eius dirigat. Hæc est communis, & certa doctrina. In hoc enim sensu docent Theologi, ad cognoscendas omnes has veritates, seu ad collectionem omnium necessariam esse gratiam, & probabitur latius ca. 26. vbi ostendemus ad vitanda omnia peccata contra legem naturæ necessa-

cessariam esse gratiam, nam est eadem ratio de lapsu voluntatis, & intellectus practici: quia regulariter saltem non cadit voluntas, nisi præcedente defectu in intellectu practico. Itē quæ adduximus in simili conclusione præcedentis capitis, hanc probant à fortiori, quia vulnus ignorantię plus lęsit intellectum practicum, quam speculatiuū, & quia omnes difficultates, quas patitur intellectus humanus in cognitione speculatiua, occurrunt in cognitione practica, cum hæc frequentius ex speculatiua pendeat. Et augetur hic difficultas ex parte affectus, qui sæpe obscurat iudicium intellectus: nam qualis vnusquisq; est, seu qualem habet affectum, talis finis, seu actio sibi videtur, vt Aristoteles scribit.

15. *Enucleatur assertio.* Loquutus sum autem in assertione de cogitationibus practicis in particulari, quia de principijs practicis, seu moralibus in vniuersali non est ita certa conclusio. Aliqui enim existimant, posse omnia talia principia naturaliter, & absque auxilio gratiæ cognosci sine ignorantia, vel errore: quia talis cognitio vniuersalis non est propriè practica, sed potius speculatiua, quatenus ab effectu non pendet, ideoque ex hac parte non est difficilior, quam speculatiua. Aliunde verò ex genere suo, & materia est minus difficilis, & minus ampla, seu pauciora principia complectens, quam naturalis Philosophia, Mathematica, & Metaphysica. Quę sententia probabilis erit, si de solis principijs per se notis, & de aliquibus veritatibus illis proximè coniunctis intelligatur. Si verò ad omnes morales veritates, quæ ex illis principijs elici possunt, extendatur: multò probabilius videtur non posse omnes integrè, & sine errore absque auxilio gratiæ cognosci. Quia etiam illæ sunt satis multæ, & inter eas plures sunt valde obscuræ, & difficiles sub naturali tantum lumine spectatæ, vt in materia iustitiæ, vsuram esse intrinsecè malam, vindictam propria authoritate esse iniustam, mendacium semper esse peccatum, etiam si sit maximè officiosum, & propter vitandum quodcunque malum. In materia castitatis, fornicationem simplicem esse graue peccatum. In materia matrimonij pluralitatem vxorum esse per se malam, vel non posse dissolui, etiam ex mutuo consensu. Item circa modum amandi, & honorandi Deū, multa occurrunt satis obscura, & difficilia in solo naturæ lumine, & ferè in omni materia virtutis plura similia inueniuntur. Vnde nullus Philosophus naturalis fuit, qui omnia moralia sine defectu, vel lapsu cognouerit. Ergo signum est, etiam in illis positam conclusionem locum habere.

16. *Proximè dicta valent in pura natura & in lapsu.* Hæc autem doctrina tam de homine in pura natura, quā de homine lapso proponitur, quia in vtroq; locum habet ratio facta. Neque est mirum, quod humana natura ex propria conditione naturali hunc habeat defectum, etiam absque occasione culpæ, quia ex se imperfecta est, & ex contrarijs composita. Nec etiam est illi debitum ex vi prouidentiæ naturalis, vt talis imperfectio impediatur, vel vt ab authore suo ita iuuetur, vel dirigatur, vt nunquam practicè erret in moralibus, quia Deus vt est author, & prouisor naturæ, solum debet concursum necessarium singulis facultatibus naturalib. iuxta earū capacitatem, & si imperfectæ sint, pōt permittere, illas imperfectè operari, & si contrariæ sint, potest similiter sinere, vt se impediant, & interdum deficiant. Quod si vellet aliquid amplius iuuare hominem in pura natura institutum, id est, sine ordine ad finem, & dona supernaturalis ordinis, id quidem facere posset per extraordinariam prouidentiam eiusdem ordinis naturalis, non tamen debitam, sed gratis datam, satis verò diuinæ libertati, & sapientiæ consentaneam.

17. *Quid in natura integra.* De statu verò innocentiæ alia est ratio, nam in illo non posset esse propriè ignorantia, vtique de his, quæ vnusquisque scire debet, & multo minus potuisset homo decipi in his veritatibus moralibus, quàm in speculatiuis, nisi amittendo statum. Verum est tamen, illud non fuisse sine speciali dono Dei non debito naturæ secundum se spectatæ. Poterat autem illud donum dici quasi connaturale illi statui: ad illius enim perfectionem, & quasi ordinariam legem pertinebat specialis Dei prouidentia, qua fiebat, vt obiecta externa conuenienter, & sine occasione erroris ex parte eorum proponerentur, quo beneficio supposito, existentibusque integris facultatibus animæ, & bene dispositis quoad omnia organa sensuum, & obseruato prudenti modo in ferendis de rebus iudicijs, facile fuisset homini non decipi in his, quæ naturali virtuti intellectualis hominis subiacerent.

18. *Ad 4. argu. prioris opinionis in num. 2.* Ad primum argumentum prioris sententiæ respondeo, Paulum, cum ait, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis:* præcipuè loqui de cogitatione sancta, quæ ad veram iustitiam, & sanctitatem per se conferat, vt ex antecedentibus, & sequentibus apertè constat; dixerat enim, *Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum.* Et tunc addit, *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid:* vtique ex quo talis fiducia nascatur, vnde subiungit, *Sed sufficientia nostra ex Deo est, qui & idoneos nos fecit ministros,* &c. vbi apertè loquitur de prouidentia gratiæ, & de Deo, vt illius authore, & ad hoc allegatur hic locus in Conc. Arausi. 2. Can. 7. & exponitur ab Aug. lib. 1. de Prædest. Sanct. c. 2. Vt latius dicetur in sequentibus. Dauid autem in Psalm. 93. loquitur de peccatoribus, & præsertim de infidelibus, qui de prouidentia, & scientia malè sentiunt, & tales cogitationes eorum dicit esse vanas, non tamen dicit nullam habere posse honestam, & rationi consentaneam. Et similiter locus Genes. exponi potest de cogitatione propria hominis, quam Hæbrea lectio vocat *Figmentum cogitationis hominum.* Hæc enim in malam partem accipitur, sicut voluntas propria, & ideo mala dicitur: vel certè facilius dicitur, ibi per amplificationem vniuersaliter affirmari, quod vt plurimum accidit, ad significandam naturæ humanę corruptionem. Sicut ibidem dicitur: *Omnis quippe caro corruperat viam suam;* cum tamen Noe, & nonnulli alij essent iusti. Verba autem Paralipom. sunt Iosaphat orantis ad Deum, vt se, & suos ab hostibus liberaret, quibus sine speciali Dei protectione resistere non poterant. Vnde ipse dixit, *In nobis non est tanta fortitudo, vt resistere possimus huic multitudini, quæ irruit super nos.* In illa ergo occasione merito dixit, *cum ignoramus quid agere debeamus,* &c. Inde tamen non fit, vt semper id ignoremus.

19. *Ad 2. ex Concil.* Ad secundum eadem est responsio, quæ ad verba Pauli, nam Concilium Mileuitanum euidenter loquitur de supernaturali cognitione, & de operibus supernaturalis iustitiæ: nam in Canone 3. dixerat, gratiam sanctificantem esse necessariam ad salutem, & statim subdit cap. 4. eandem gratiam esse necessariam non solum ad cognoscendum, quid agere oporteat, per reuelationem, & intelligentiam mandatorum: sed etiam ad volendum. Loquitur ergo de pia voluntate, quæ ad iustitiam confert, & de cognitione illi proportionata. Et eodem modo loquuntur Concilium Arausican. & Augustinus, vt etiam infra magis constabit. *Ad 3. ex patribus.* Addo præterea (quod supra dixi) etiam cogitationem honestam naturalem, præcipuè referendam esse in Deum, aliquando quidem tanquam in authorem gratiæ, quia peculiari modo ad illam adiuuat in ordine ad finem supernaturatem, per se autem, & ex necessitate solum esse ab illo vt ab authore naturæ. Possunt etiam aliqua testimonia, & præsertim illud Fulgentij intelligi de necessitate gratiæ ad procedendum sine errore, & sine defectu in his actibus, & iudicijs, iuxta vltimam conclusionem positam, vt infra latius dicemus.

20. *Ad 4. ex ration.* Ad vltimam rationem respondetur, aliud esse, habere vnum, vel alium actū prudentiæ naturalis, aliud prudentem fieri. Primum dicimus esse possibile absque gratia, inde verò non sequitur secundum, quia ad prudentiam comparandam necessarius est affe-

ctus valde moderatus constanter, & quasi permanenter necessarium etiam est frequenter, & ordinariè, & in difficilibus etiam occasionibus prudenter operari, quod sine gratia fieri non potest, iuxta conclusionem vltimo loco positam, & iuxta ea, quæ in cap. vltimo huius libri dicemus. Ad fundamentum secundæ opinionis, quod positum est in distinctione imperij à iudicio, iam responsum est, tam negando assumptum, loquendo de iudicio practico, & in particulari, quam negando consequentiam, quia etiam si imperiũ esset actus distinctus, nulla esset ratio, ob quam semper vires naturales superaret. Ad tertiam vero opinionem respondetur inprimis, licet cogitatio congrua absolutè non sit debita huic, vel illi personæ, simpliciter esse debitam naturæ, & hoc satis esse, vt non sit gratia. Deinde dicitur, licet cogitationem esse congruam, non sit debitum, quia hoc pendet ex libero vsu hominis, esse tamen debitum cuicunque vt possit suam cogitationem efficere cõgruam per naturalem facultatem, si cogitatio naturalis sit, & hoc est satis, vt talis cogitatio non sit gratia, & sit possibilis sine gratia.

Quarta similiter. Ad vltimam denique sententiam negamus, cogitationem honestam merè naturalem esse posse initium salutis, idem enim est initium salutis, quod initium fidei, vel iustificationis, initium autem fidei non sumitur à cogitatione naturali, sed ab Spiritus sancti illuminatione, & inspiratione, vt tradit Concil. Arausic. c. 4. & 5. initium verò iustificationis sumitur à vocatione, vt docet Concil. Trid. sess. 6. cap. 3. & inferius latius tractabitur.

CAPVT III.

Vtrum homo lapsus possit honeste operari aliquando per quamcunque virtutem, siue naturæ, siue etiam gratiæ.

1\. *Præsentis quæstionis ratio & declaratio.*

PRiusquam de necessitate gratiæ ad rectè operandum differamus, visum est operæ pretium de sufficientia gratiæ (vt sic dicam) ad operationem vndiq; honestam, eliciendam dicere, quia si per gratiam non possent bona opera fieri, non solum necessaria esse nõ posset, verum etiam superfluè daretur hominibus. Per actionem autem honestam illam intelligimus, quæ ex obiecto, seu fine, & alijs circumstantijs bona est: nam si aliquam habeat circumstantiam malam, iam erit mala, & ideo facile poterit ab homine fieri, etiam sine gratia, & in peccato existente: loquimurq; indifferenter in quocunque actu bono, cuiuscunque ordinis, vel gradus sit. Ac denique tractamus de homine lapso, quia de nullo alio statu hominis dubitatũ est etiam ab hæreticis. Nam de statu primæ institutionis generis humani, seu innocentiæ, & integræ naturæ certissimum est, potuisse rectè operari saltem cum gratia, an verò etiam sine illa, postea dicemus. In statu autem puræ naturæ vix habet locum quæstio, quia in illo supponitur non dari gratia, tamen si daretur eadem ratio esset de illo, quæ de statu naturæ lapsæ, iuxta superius dicta, & infrà ostendemus, etiam sine gratia potuisse hominem in eo statu bene aliquid operari. Igitur tantum de homine lapso dicendum superest. Et loquimur indifferenter de gratia, siue sit sanctificans, siue auxilians, siue vtraque simul, ita vt sensus sit: an homo lapsus siue iustus, siue peccator, possit cum quocunque auxilio gratiæ bonum aliquod operari?

2\. *Et agitatur solum contra notissimos hæreticos asserentes omnia nostra opera esse peccata.*

De hac ergo quæstione in hoc sensu proposita nulla est controuersia inter catholicos, nec existimo fuisse cum hæreticis vsque ad tempora Lutheri, qui dixit, hominem in natura lapsa, quantumuis sanctum, & iustum, & à Deo adiutum nihil operari posse, quod peccatum non sit. Ita Luther. Caluin. & Melanct. & Kemni. relati à Bellarmin. lib. 5. de Gratia, & liber. arbitr. cap. 4. & lib. 4. de iustific. à cap. 10. Veg. libr. 11. in Trid. à cap. 9. Castr. ver. *Opera*, hæres. 1. Soto libr. 3. de nat. & grat. à cap. 3. Roffen. art. 31. & 32. cont. Luther. Idem senserunt Iacob. Præpositi, & alij plures apud Prateol. Est autem aduertendum, hos hæreticos interdum dicere, nullum opus hominis iusti, seu fidelis esse peccatum, inter omnia esse peccata: sed vtrumque in sensu hæretico, non inter se contrario. Dicunt enim opera ipsa revera in se mala, & peccata esse, si tamen ab homine fidei fiant, cum firma fide, & fiducia, quod à Deo non imputantur, nihil nocere, nec tanquam praua computari, & ideò dicunt non esse peccata in his, qui talem fidem habent, in alijs verò, qui illam fidem non habent (quos & peccatores, & infideles esse reputant) omnia opera, quantumcunque Deo adiuuante fiat, & esse peccata, & imputari. Omisso verò errore de non imputatione, de quo infra in materia de iustificatione redibit sermo, generalis eorum sententia est, omnia opera lapsorum hominum, quomodocunque fiant, in se esse vera peccata.

3\. *1. Eorum fundamentum ex Scripturis male intellectis. 2. Fundam. ex Patrib. 3. Fundam. ex ratione.*

Fundantur primo in quibusdam Scripturæ testimonijs male intellectis, vt est illud Ecclesiast. 7. *Non est homo iustus in terra, qui faciat bonum, & non peccet.* Psal. 13. *Non est qui faciat bonum, non est vsque ad vnum*, & similia. Secundo addunt testimonia Patrum, in iudicio Dei nullam esse iustitiam humanam puram & laudabilem, nisi Deus sua pietate conniueat, ex August. lib. 9. confess. c. 13. lib. 3. contra duas epist. Pelag. cap. 7. Gregor. 9. Moral. c. 14. & lib. 35. cap. vlt. Bernar. Serm. 5. de verbis Isaiæ, & Ser. 1. de omnibus Sanctis. Tertiò addunt rationem, quia homo peccando amisit potestatem operandi cum illa integritate, & rectitudine naturæ, quam habebat in sua prima conditione; ergo necessario semper peccat. Probatur cõsequentia, quia habet præceptum operandi in illa integritate, primò quia hoc habuit à principio, & non debuit ab illo eximi peccando, secundo quia præceptum, *Non concupisces*, etiam motus fomitis prohibet; tertio quia nunquam potest homo lapsus diligere Deum super omnia, prout illi præcipitur, sine cuius præcepti obseruatione nihil boni agere potest. Vnde illationem faciunt, hominem peccando amisisse liberum arbitriũ ad bene operandum, quia non est in libertate, seu potestate eius, non sentire, & pati effrænatæ concupiscentiæ motus. *Illatio fundamenti hæreticorum.* Et inde fit, vt nihil agere possit sine aliqua circumstantia praua, vel quia non potest diligere Deum super omnia ratione fomitis, & ita semper operatur ex inordinata concupiscentia, atque adeo peccaminose, vel quia semper à fomite retardatur, ne conuenienti modo, & secundum virtutem operetur. Vnde quia gratia huius vitæ nunquam tollit fomitem, nunquam sufficit ad bene operandum sine peccato. *Prædictorum multiplex censura.* Hic vero error non solum impijssimus est, sed etiam stultissimus, ac vanissimus ex sola malitia excogitatus, vt homines de bonis operibus non sint soliciti, sed contenti ea fide, qua credunt, sibi non imputari peccata, illa licentius committant.

4\. *1. Assertio definita in Tridentino & à Leo X. contrarium error damnatur.*

Dicendum est ergo, gratiam aliquam Dei esse sufficientem, vt homo lapsus faciat aliqua bona opera sine vlla malitia, vel culpa. Est assertio de fide, definita in Concilio Tridentino sessio. 6. canon. 7. quoad opera, quæ ante iustificationem fiunt, & 18. 22. & 25. quoad opera iustorum, quibus possunt & legem implere, & in gratia perseuerare, & sæpe sine culpa etiam veniali operari. Leo etiam X. damnauit articulos 31. 32. & 37. Lutheri huic dogmati contrarios. *Probatur etiam ex Scriptura.* Præterea Scriptura passim consulit bona opera, & laudat illa præsertim in iustis, & pro illis præmium promittit; supponit ergo esse possibilia, saltem per gratiam Iob. 1. *In omnibus his non peccauit Iob, &c.* Psalm. 118. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* & toto Ps. 1. & 14. & alijs passim. Et in veteri testamento multi laudantur vt iusti, & bene operantes saltem per fidem, quorum præcipuos recenset Paulus ad Hebr. 11. Præterea in nouo testamento dicit Christus Matth.

5\. Sic

5. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona.* Et 2 Petr. 1. *Satagite vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis. Hæc enim facientes non peccabitis aliquando.* Et 1. Corinth. 3. præcipit Paulus, vt vnusquisque videat, quomodo superædificet, *quia vniuscuiusque opus manifestum erit: dies enim Domini declarabit.* Supponens, posse esse bonum, dignumque mercede, & malum igne dignum, & capit. septimo, *Si acceperis vxorem, non peccasti.* Certe in illo maxime actu videtur posse habere locum fomes, & ideo addit, *Si nupserit virgo non peccabit, tribulationem autem carnis habebunt huiusmodi. Ego autem vobis parco.* Si ergo ille actus fieri potest sine peccato, quomodo non alij? Vnde statim subdit de Virginibus, *Qui non iungit, melius facit.* Ad Ephesius quarto, & Psalm. 4. *Irascimini, & nolite peccare.* & 2. Timoth. 4. de se ait Paulus, *Bonum certamen certaui, fidem seruaui, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ.* Quomodo hæc vera esse possunt sine bonis operibus? Et tamen eandem coronam iustitiæ promissam esse dicit omnibus diligentibus Deum. Ex Patribus multa congerere superuacaneum duco, quia in singulis fere eorum paginis hæc veritas inuenietur, & præsertim apud Augustinum libro de Gratia, & libero arbitrio & alijs contra Pelagianos; & Hieronymum dialogo contra eosdem, & in sequentibus sæpe afferemus Patrum sententias, quæ hoc supponunt, vel affirmant.

5. *1 Ratio pro assertione.* Ratio autem potest reddi multiplex. Prima, quia homo lapsus tenetur obseruare præcepta, & vitare peccata; ergo est hoc illi possibile, saltem de quolibet in particulari. Antecedens quoad priorem partem supponimus ex tota Scriptura sacra, & consensu totius Ecclesiæ, ipsaque ratione naturali euidenti, & late probatum est in materia de Legibus. Altera vero pars sequitur ex priori, quia seruando legem, vitatur peccatum, omne enim peccatum est contra legem; ergo si tenemur seruare legem, etiam vitare peccata. Imo eo ipso, quod ratio dictat aliquid esse peccatum, dictat esse vitandum. Consequentia vero est etiam euidens, quia neque lex obligat ad impossibile simpliciter, vt in tract. de Legibus etiam ostensum est, nec imputari potest ad culpam, quod vitari non potest, saltem per Dei gratiam, vt etiam est per se notum, quia quod non est in hominis potestate, neque humanum opus est, nec morale, & ideo culpa esse non potest, vt in materia de peccatis latius traditur.

6. *2 Ratio à priori.* Secunda ratio à priori est, quia homo lapsus per originale peccatum non amisit naturalem rationem, nec voluntatem, neque factus est omnino incapax diuini luminis, & adiutorij; cur ergo non poterit operari honeste, & secundum rectam rationem, siue libertate sua, siue per vires diuinæ gratiæ? Nulla certe verisimilis ratio reddi potest, quia nec concupiscentia, nec dæmon, nec quælibet obiecta occurentia possunt absolutam necessitatem inferre voluntati, & licet possint magnam difficultatem, & interdum moralem impotentiam ingerere, potentior est diuina gratia omnibus viribus creatis. Et declaratur, quia homo peccando solum amisit diuinam gratiam, & amicitiam, & alia dona originalis iustitiæ, quibus ad bene operandum iuuabatur, sed Deus potest vel illa restituere, si velit, vel alijs modis æquiualentibus, vel efficacioribus hominem iuuare. Hoc enim negare est contra omnipotentiam Dei, & contra infinitam Christi redemptionem, & contra omnem rationem; ergo. *3 Ratio ab incommodis.* Tertio possunt aliæ rationes ab incommodis sumptæ multiplicari. Nam si homo semel lapsus amplius non potest bene operari, iam est obstinatus in malo, incapaxque omnis meriti; non ergo habet locum nouum iudicium de operibus eius. Item non poterit in hac vita vnquam mundari à peccato, & ita vel nullus esset homo iustus, vel simul esset homo iustus, & peccator, quæ omnia, & similia sunt absurdissima, & contra expressas Scripturas.

7. *1 Assert. possibile est homini bene semper operari.* Vnde addere secundo possumus, non solum esse possibile homini aliquod bonum interdum facere, sed etiam semper bene operari, vitando simpliciter omnia peccata, præsertim mortalia. Hoc à nobis nunc traditur de potestate absolute, ita vt gratiam includat. Et ita est certissima conclusio quoad constantem boni operationem, vitando saltem mortalia peccata. *Quatenus sit à Conc. Trident. definita, & quo modo probetur ratione.* Est enim satis clare definita in dicto Concilio Tridentino sess. 6. canon. 16. 18. & 22. Et probabitur infra tractando de perseuerantia iustorum. Vnde sic concluditur ratio, nam certum est, posse Deum iustificare hominem lapsum, priusquam per proprium actum peccet, vt de facto sanctificat infantes omnes, qui baptizantur, potest etiam hominem semel iustificatum perpetuo in gratia sua conseruare; ergo potest facere, vt semper bene operetur, quantum necesse est ad conseruandam gratiam; ergo ad non peccandum mortaliter. De continuo autem modo bene operandi, vitando etiam omnia venialia, licet sit certum, esse possibile ex gratia absolute loquendo, nihilominus etiam est certum secundum legem ordinariam non esse simpliciter possibile sine speciali priuilegio, vtrumque enim definit dictum Concilium supra can. 23. & infra late *Trident.* libro octauo, tractabitur. Nunc enim solum ostendere volumus, in toto hoc genere operationis non esse repugnantiam simpliciter, ac subinde per aliquas vires gratiæ esse possibile, siue illæ vires conferantur aliquibus, vel ex lege communi, vel ex priuilegio; siue neutro modo dentur.

8. *Nihil esse, quod illi repugnet.* Quod autem id non repugnet, probant rationes factæ in priori assertione cum proportione applicatæ. Quibus addimus, posse Deum sanare hominem lapsum non solum à culpa, sed etiam ab infirmitate fomitis, tollendo illum, vel impediendo omnes concupiscentiæ motus rationem præuenientes. Quid enim repugnat? Imò id iam fecisse in beatissima Virgine in 2. tom. 3. partis ostendimus; ergo saltem hoc modo potest homo lapsus semper bene operari sine vllo lapsu actuali, etiam leui, vt de beatissima etiam Virgine tenet Ecclesia. An vero fieri possit, vt non ablato, vel impedito fomite, homo innocenter viuat, etiam quoad carentiam venialis peccati disputari posset, & infra suo loco tractabitur. *Non implicat omnimoda innocentia cum fomite, est tamen minus consentanea rebus ipsis.* Nunc breuiter dico, id non ita repugnare, quin per potentiam diuinæ gratiæ fieri possit, quia nulla implicatio contradictionis ostendi potest. Nihilominus tamen non credimus, id esse factum, neque esse satis consentaneum rebus ipsis, aut suaui prouidentiæ Dei, quia difficilimum est voluntatem, & rationem præueniri ab inordinatis concupiscentiæ motibus, & nihilominus ita semper, & continue resistere, vt nunquam vel leuiter labatur, neque deliberate, neque per aliquam surreptionem, & ideo si Deus vult, hanc vim bene, & constanter operandi homini lapso conferre, id facit impediendo, vel auferendo fomitem.

9 *Ad fundamenta hæreticorum in num. 3. Ad 1. ex Script.* Ad primum testimonium respondetur, Sapientem non dixisse, nullum esse iustum, qui non semper peccet, sed qui non peccet, vtique interdum, aut sæpius, sicut alibi scriptum est, *Septies in die cadit iustus.* Prouerbiorum 24. & alibi, *Non est iustus qui non peccet.* 3. Reg. 8. 2. Paralip. 6. vel sicut dicitur, *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens.* Psalm. 141. vel sicut ait Ioannes. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus,* &c. 1. canonic. capitulo primo. Quæ omnia solum significant, nullum esse, qui non aliquando, & sæpius peccet, interdum grauiter, interdum leuiter; inde vero non fit, vt in omnibus operibus peccet. Nec etiam sequitur, quin per gratiam Dei possit fieri, vt homo in hoc statu naturæ lapsæ nunquam peccet, licet sine speciali priuilegio nemini de facto id concedatur.

10. *Locus Psal. 13 late explicatur, cum expositione etiam August.* Ad testimonium Psal. 13. particulam illam, *Non est vsque ad vnum*, Augustinus exponit, id est, *Præter vnum Christum*: & ita videri potest locus difficilior, quia exceptio firmat regulam in contrarium. Sed illa posita expositione adhuc dici posset, non esse sermonem de actibus, sed de personis, quia nullus est, qui bonum integre faciat, & qui non sæpius peccet, iuxta priorem interpretationem. Quæ regula quantumuis vniuersalis, nunquam excludit speciale priuilegium. Nam Christus non ex priuilegio, sed natura sua exemptus est ab illa regula, & ideo illa exceptio non excluderet aliam de speciali priuilegio. Verumtamen licet doctrina sit vera, non est sensus Dauidis: sed sensus est, *Non est neque vnus*, Hæc enim est proprietas sermonis Hebraici, vt notant Genebrar. & Iansen. & contextus ipse postulat. Nihilominus tamen etiam in hoc sensu verum est, illa verba, *Non est, qui faciat bonum*, non intelligi, de omnibus, & singulis actibus, sed de personis, id est, non est, qui faciat bonum, id est iustitiam, ita vt sit vere iustus. Sic autem potest illa exaggeratio intelligi per hyperbolem, ad significandum rarissimos fuisse iustos. Sicut Genes. 6. dicitur. *De impiis solum Dauid loquitur.* *Omnis quippe caro corruperat viam suam.* Et tamen Noe familia iustorum erat. Addo etiam, non loqui Dauidem de omnibus hominibus, sed de stultis, & impijs dicentibus in corde suo, non est Deus, vel existimatione, vt Athei, vel opere, & affectu, vt impij, & iniquissimi, de quibus in toto illo Psalmo loquitur, vt Basil. Theodor. & alij exponunt. *Ad 2. fundam. ex Patrib.* Ad 2. fundamentum ex Patribus dicendum, eos tantum velle iustistitiam apud humanum iudicium puram, sæpe talem non esse apud diuinum, vel in se, quia re vera pura non est, vel in ordine ad finem supernaturalem, cum sit humanis tantum viribus exercita.

11. *Ad 3. fundam. ex ratione.* Ad rationem respondetur, integritatem naturæ non esse necessariam ad bonum aliquod opus faciendum, quod nulla circumstantia vitietur. Nam in primis præceptum illud conseruandi iustitiam originalem in nobis vane, & sine fundamento fingitur; imo neque in ipso Adamo fuit distinctum ab alijs præceptis, & præsertim ab illo, quo prohibebatur comedere de ligno scientiæ, sub tali comminatione, vel à lege charitatis, qua tenebatur, & diligere Deum super omnia, & habere curam salutis suæ, & suæ posteritatis. Postquam vero illa integritas per Adæ peccatum amissa est, neque carentia eius imputatur nobis ad specialem culpam, præter originalem contractam ex peccato Adæ, vt fuit peccatum capitis, quod fuit solum peccatum edendi de ligno vetito; neque etiam tenemur speciali præcepto ad recuperandum illum statum, seu naturæ integritatem, id enim non est in manu nostra, & præceptum non datur de re impossibili, neque ratio vlla, vel testimonium, aut vestigium talis obligationis dari potest. Vnde Christus Dominus Matth. 19. simpliciter dixit, *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*, vtique omnia, quia *qui in vno offendit, factus est omnium reus.* Ergo non censuit esse nunc præceptum redeundi ad statum innocentiæ, alias vel dixisset viam salutis esse impossibilem, aut falso dixisset, necessarium esse seruare omnia mandata ad salutem consequendam.

12. Ad primam ergo probationem illius præcepti quod in consequentia argumenti dari inferebatur, nego habuisse homines omnes in statu integræ naturæ huiusmodi præceptum speciale, quia in se non habuerunt, cum in illo statu non fuerint, neque in Adamo, vt declaraui; & licet habuissent illud in Adamo, fuisset tantum negatiuum, scilicet, nihil agendi, quo illum statum perderent, illo autem semel amisso, iam non potest obligare præceptum negatiuum, quia materia eius non extat, & ad præteritum non est potentia. Neque affirmatiuum datur recuperandi illum statum in hac vita, vel aliquid agendi pro illo acquirendo, quia totum hoc impossibile est, & alienum ab ordinatione diuina. Ad secundam probationem negatur antecedens, est enim hæreticum, quia præcepta non dantur de motibus nō liberis, vt tales sunt: sensum ergo præcepti, *Non concupisces*, explicauit Sapiens Ecclesiast. 18. dicens, *Post concupiscentias tuas ne eas.* Vt notauit Augustin. libr. 1. contra Iulian. cap. 3. dicens, inutile fuisse futurum sapientis consilium, *Si iam quisque reus est, quod tumultuantes, & ad malum trahere nitentes sentit concupiscentias.* Eodemque modo exposuit Paulus ad Rom. 6. dicens, *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis eius.* Vt exposuit idem Augustinus libr. 1. de Nuptijs cap. 26. & æquiualent verba Petr. 1. cap. 2. *Obsecro vos abstinere à carnalibus desideriis*, Vt notauit Clemens Alexand. lib. 3. Stromat. cap. 6. Accedit, quod non semper nec omnibus momentis motus concupiscentiæ insurgunt, ideoque etiam si mali essent, dum actu infestant, & turbant, posset homo interdum bene operari, dum quiescunt. *2. Ratio exponitur.*

Probatio dilectione Dei soluitur. Similiter respondetur ad tertiam probationem de dilectione Dei super omnia, primo falsum esse, non posse hominem lapsum in hac vita diligere Deum super omnia, cum hoc ei præcipiatur, & ad veram iustitiam sit necessarium, quam homo in hac vita obtinere potest, vt infra dicetur. Vnde Dauid Psal. 118. beatos vocat omnes, qui in toto corde suo exquirunt Deum, & Ezechias de hoc laudatur Isai. 31. & Ioannes 1. canonic. cap. 2. ait, *Qui seruat verbum eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Et idem supponit Christus Ioannis 14. & 15. & Paul. 1. Corinth. 13. & passim in Scriptura traditur, & infra ostendetur, saltem per gratiam Dei posse hanc dilectionem haberi. Addimus vero nunc, etiam sine tali dilectione posse interdum esse opera bona, vt de peccatore, & infideli mox dicemus.

13. *Hæreticorum illatio falsa.* Ad illationem autem hæreticorum dicitur, tam falsum esse consequens, quantum est antecedens. Nam licet homo non sit liber ad non sentiendum concupiscentiæ motus, potest esse liber ad non peccandum, quia est liber ad non consentiendum illis, & secluso aliquo consensu illi non sunt peccata. Et quanuis interdum operetur homo, instante, & repugnante concupiscentiæ motu, non ideo peccat, imo fortasse plus meretur, & melius operatur, quia inordinatam concupiscentiam vincit, ac superat. Nec propterea impeditur, quin actu possit diligere Deum super omnia, quia hic amor non postulat, vt hos motus non sentiamus, sed vt illis non consentiamus, ideoque potius ex tali amore prouenit, vt homo resistat concupiscentiæ, etiam si omnino illam cohibere non possit, ne motum aliquem inordinatum exerceat. Neque etiam ex tali motu, licet actu infestet, sequitur necessario praua circunstantia in opere de se bono, quia voluntas pro sua libertate, & præsertim cum diuina gratia, potest nullam talem circumstantiam admittere; imo interdum maiori conatu, & puriori intentione operari. Et quanquam interdum remissior sit operatio, non ideo sit mala, cum non teneamur cum certa quadam animi contentione operari. Igitur talis concupiscentiæ motus non potest alium bonum actum inficere, tum quia non est circunstantia eius, sed tantum concomitanter se habet, tum etiam quia non est voluntarius, vt supponitur.

CAPVT

CAPVT IV.

Vtrum ad omne bonum opus morale sit necessaria gratia sanctificans, & consequenter, an existens in statu peccati mortalis possit interdum bene moraliter operari?

1. *Aperitur quæstio.* CVm dictum sit, lapsum hominem posse interdum bene moraliter operari, declarandum superest, quibus viribus id possit, vel quam necessaria sit gratia ad huiusmodi opus, quæ controuersia his temporibus valde disceptata, & agitata est, & ideo diligentius est tractanda, incipimusque à statu naturæ lapsæ tanquam nobis notiori, postea vero ad cæteros status doctrinam accommodabimus. Loquimurq; non de collectione bonorum actuum, nec de continuatione illorum sine defectu, nec de omnibus, & singulis actibus etiam perfectissimis, sed tantum indefinite, an saltem aliquis actus bonus, etiam minimus, virtutis saltem acquisitæ, possit à peccatore fieri, vel è contrario, vniuersalis sit quæstio, distributio autem cadat super gratiæ necessitatem, scilicet, an gratia sit necessaria ad omnia, & singula opera bona, etiam minima, & naturalis ordinis, quæ nunc moralia simpliciter vocamus. Denique in hoc capite specialiter tractamus de gratia sanctificante, de alijs vero donis, vel gratiæ auxilijs dicemus in sequentibus.

2. *Hæreticorũ error cũ suis fundamentis in quæstione præsenti.* Hæretici ergo superiori capite allegati, qui negant, posse hominem lapsum aliquid boni operari, à fortiori id ipsum dicunt de homine lapso, & in statu peccati existente. Nam de illo non solum dicunt, semper peccare, sed etiam peccatum semper illi imputari. Procedunt autem in suis principijs erroneis, putant enim hominem iustificari per solam fidem particularem, qua credit firmiter, sibi non imputari peccata, & solam incredulitatem huic fidei contrariam putant esse peccatum; ita vt imputetur, & ideo consequenter dicunt, hominem, si sit in statu peccati, necessario carere illa fide, & consequenter omnia eius opera, quę mala esse supponunt, illi etiam imputari. Nec aliam rationem nouam habēt ad hoc commentum afferendum. Illa vero duo fundamenta hęretica sunt, & stultissima. Nam primum de malitia omnium operum moralium hominis lapsi iam reprobatum est. Aliud vero de fide particulari, & non imputatione peccatorum, postea confutandum est, & ideo nulla ratio eorum superest, quam proponamus.

3. *Item Hus error refertur. Conc. Const.* Aliter docuit hunc errorem Ioan. Hus dicens, omnia opera peccatoris esse peccata, quia peccatum in operante manens omnia eius opera maculat. Ita refertur in Conc. Constant. sess. 15. estq; art. 16. illius; & cum alijs articulis damnatur. Afferriq; solent ad confirmationem huius erroris duo præcipue Scripturæ testimonia. Vnum est Isai. 1. *Quo mihi multitudinem victimarum* &c. Et infra. *Ne offeratis vltra sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi*, vsque ad illud, *cum multiplicaueritis orationem, non exaudiam, manus enim vestræ sanguine plenæ sunt.* Vbi Deus has omnes operationes de se bonas detestatur, solum quia à peccatoribus etiam fidelibus fiebant. Aliud testimonium est Matt. 7. *Non potest arbor mala bonos fructus facere*: nam voluntas à Deo auersa mala arbor est; ergo non potest facere fructum bonæ operationis.

4. *Idem error attribuitur quibusdam Catholicis.* Ex scholasticis antiquis refertur pro hac sententia Dion. Cistercien. à Vega lib. 1. in Trident. cap. 21. tribuit enim illi, quod dixerit, nullum præceptum posse impleri ab homine in peccato mortali existente. Non tamen designat locum, nec ego inuenio. Quin potius idem Dion. in 2. dist. 25. q. 1. art. 2. refert opinionem cuiusdam Brauardini, qui dixit, quemlibet actũ deliberatum voluntatis creatæ, existentis in peccato mortali esse malum, eamq; impugnat. Pro illa tamen sententia pugnat vehementer Catherin. in c. 3. Gen. circa verba illa, *Adam vbi es?* Quatenus contendit, non posse actum esse moraliter bonum, nisi & ab habitu virtutis procedat, & in Deum super omnia dilectum ab ipsomet operante referatur, vel actu, vel virtute, & his duabus rationibus maxime sententiam illam confirmat, nimirum, quia existens in peccato mortali, nunquam potest operari propter finem debitum. Tenetur enim referre omnia opera sua in Deum super omnia dilectum, quod in eo statu facere non potest, cum Deum non ita diligat. Itē quia tenetur operari ex habitu virtutis, & ideo si actus non à virtute eliciatur, non erit absolute bonus, seu virtuosus, quia caret perfectione sibi debita. Assumptum probat, quia homo ab initio sic conditus fuit, vt iustitiam habere posset, & deberet, & consequenter ex illa operari. Vnde sicut homo nunc nascitur in peccato, quia caret iustitia, quam habere deberet, ita quoties sine iustitia operatur, licet bonum videatur operari, peccaminose operatur, quia, non sicut debet, operatur.

Ad hanc sententiam accessit Michael Baius; nam inter eius articulos in Bulla Pij V. 35. est, *Omne quod agit peccator, aut seruus peccati, peccatum est.* Item in propositione 50. & 51. Dicit motus concupiscentiæ etiam inuoluntarios esse peccata, & in 74. addit, in homine etiam renato, & in peccatum lapso concupiscentiam esse peccatum, & in 75. ait, eundem motum esse transgressionem legis. *Non concupisces.* Et in 40. addit, *Peccator in omnibus suis actibus seruit dominanti cupiditati.* Quibus omnibus propositionibus recte perpensis, & inter se collatis, aperte constat, Baium in hoc puncto non differre ab hæreticis. Accedit altera eius propositio, quæ est 38. & sic habet, *Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur, aut laudabilis charitas, quā per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.* Quæ videtur esse basis eius doctrinæ totius: nam subsumendo, peccatorem non diligere Deum illa laudabili charitate, plane sequitur, eum semper operari praua, quia omnis hominis operatio est ex aliquo amore; ergo in peccatore est ex vitiosa cupiditate à Ioanne reprehensa; ergo est peccatum. Aduertendum autem vlterius est, hunc authorem habere aliam sententiam singularem, scilicet, posse interdum hominem habere veram gratiam, & charitatem infusam, & nihilominus simul esse in peccato, vt habet in proposit. 30. 31. 32. 71. &c. Ratio ergo illa maxime habet locum in peccatore carente charitate, quid vero senserit de hominibus charitatem habentibus, dicam in sequentibus. 5. *Baius ad eũdem errorem accedit.*

Veritas ergo catholica in duabus propositionibus consistit. Prima est, homo existens in peccato mortali potest habere multos actus bonos, qui nullo modo peccata sint. Quæ assertio nunc ponitur abstrahendo ab actibus factis per auxilium gratiæ, vel sine illo. Et sic conclusio est de fide definita in Concilio Tridentino session. 6. can. 7. vbi anathemate ferit dicētes, omnia opera, quæ ante *iustificationē fiunt, esse peccata.* Nam ante iustificationem homo in peccato existit, quia vel in peccato est conceptus, si nondum ab originali iustificatus est, vel in peccato actuali, seu habituali perseuerat, si iustitiam baptismalem amisit, & iterum iustificatus non est: neutrum enim peccatum tollitur, nisi per iustificationem, vt idem Concilium ibidem docet cap. 7. & session. 5. Posset autem quis fugere dicendo, Concilium nō definire, talia opera esse posse bona, sed tantum non omnia esse peccata, quod esset verum, si aliqua essent indifferentia, licet non omnia essent bona. At hoc alienum est à mente Concilij, sed loquitur iuxta communem sensum, in quo non dicitur de aliquo opere non esse peccatum, nisi quando bonũ est, quia moraliter non habetur ratio operũ indifferentium, quæ in indiuiduo vel nulla, vel rara sunt. Eo vel maxime, quod id maxime dicit Concilium 6. *1. Propositio catholica. Definitur in Trident. Effugium præcluditur.*

cilium propter dispositiones ad gratiam, quas bonas esse oportet, & in eodem sensu de illis statim definit, nõ peccari in illis propter vehementiorem conatum, cum tamen cap. 7. docuisset, tales dispositiones esse bonas, & quo feruentiores sunt, magis prodesse. Quod iterum docet sesion. 14. capit. 4. & canon. 5. Idemque sumitur ex Concilio Arausicano capit. 4. quinto, & sequentibus, vbi docet initium bonæ voluntatis, & alios bonos affectus, quibus homo paulatim ad iustitiam perducitur, esse Spiritus Sancti dona, & ex Spiritus Sancti auxilio tanquam bona opera, licet fiant ab homine adhuc peccatore.

Conc. Arausican.

7. Vnde potest eadem veritas probari ex omnibus illis Scripturæ locis, in quibus peccatores inuitantur ad huiusmodi actus, quibus posint à Deo aliquid boni, vel meliorem statum impetrare, vel ad illum aliqualiter disponi. Sic oratio, non tantum iustis, sed etiam peccatoribus vtilis est. Omnibus enim proponitur oratio Dominica, qua petant, *Dimitte nobis debita nostra*, & alia bona. Et similiter Christus omnes indifferenter hortatur ad orandum, etiam peccatores, & specialiter id significat Lucæ 11. & 18. vt latius dixi lib. 1. de Orat. cap. 12. & 25. Idem de eleemosyna dicit Christus Luc. 11. *Date eleemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis.* Vbi ad peccatores loquitur, vt constat ex contextu, & ex omnibus Patribus, & non significat, eleemosynam sufficere ad iustitiam, sed multum præparare ad illam, sicut Tobiæ 4. *Eleemosyna à morte liberat.*

Probatur ex Scriptura.

8. Vnde actor. 10. dixit Angelus Cornelio, *Orationes tuæ, & eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei.* Et tamen eo tempore nondum Cornelium fuisse iustum, sentiunt Chrysostom. homil. de fid. leg. naturæ, & Spiritu Sancto in tom. 3. vbi opera illa Cornelij dicit fuisse bona, sed mortua. Idem orat. de Anima tom. 5. Sequuntur Theophylact. & Oecumen. Actor. 10. Qui etiam sentiunt, neque fidem habuisse tunc Cornelium, sed vsum tantum rectum legis naturæ. Augustinus item, licet credat, Cornelium iam habuisse fidem Dei, sentit nihilominus nondum fuisse iustificatum in epist. 57. quæstion. 2. Nam cum dixisset, Deum non inhabitare vt in templo, nisi in his, quos eruit à potestate tenebrarum, & transfert in regnum Filij charitatis suæ: addit nihilominus, aliquid virtutis interdum operari in his, in quibus nondum sic habitat, in exemplumque horum posteriorum adducit Cornelium. Et quæst. 2. ad simpli. de eodem ait, fuisse tunc fidem in Cornelio, *Sed non tantam, quæ sufficeret ad regnum cœlorum.* Idemque significat lib. de Prædestinat. Sanctor. cap. 7.

Amplius probatur.

9. Exemplum hoc de Cornelio aptum quidem non est ad assertionem confirmandam, est enim valde incertum ad rem certam comprobandam; quia vero ad multa alia, quæ in discursu materiæ occurrent, vtile est, breuiter expendendum est. Tria enim tempora in Cornelio distinguenda sunt. Primum est, quando ei Angelus apparuit; secundum est, quando Petrus ad illum venit, eumque veluti catechumenum in fide instruxit; tertium, quando baptizatus est. De hoc ergo tertio certum est, recepisse gratiam Baptismi, ac subinde fuisse iustificatum secunda, vel (vt sic dicam) tertia iustificatione. De secundo etiam tempore certum est, fuisse fidelem, & iustificatum, cum statim ante Baptismum Spiritum Sanctum visibiliter receperit. Illa vero duo tempora non referunt. Sed difficultas est, de primo tempore, & videtur res ambigua, nam quod tunc non fuerit iustus plane sentiunt Chrysostom. & Oecumen. & indicat Augustinus citatis locis, & maxime quæstion. 33. in Numer. vbi dicit, veniente Petro, fuisse Cornelium mundatum per Spiritus Sancti aduentum. Nihilominus probabilius censeo, ipsum fuisse iustum, quando Angelus ei loquutus est. Nam quod habuerit fidem, negari non potest, cum orationes funderet, sicut oportet, quod non fit sine fide, vt libr. primo, de Orat. ostendi, & Augustinus probat ex illo Pauli Romanor. 10. *Quomodo inuitabunt eum, in quem non crediderunt?* Et notat D. Th. 2. 2. q. decima, art. 4. ad 3. Quod autem illa fides iam esset viua, probatur primo, generali, & (vt sic dicam) iuridica ratione, quia non est, cur credatur fuisse mortua; ergo præsumendum potius est, fuisse viuam. Antecedens probatur, quia ex parte fidei iam sufficienter credebat ad iustificationem, quia non erat tunc necessaria explicata fides Christi gentibus, cum nondum illis prædicaretur Euangelium, vnde si qui erant inter Gentiles credentes in verum Deum iustitiæ fontem, per illam disponi poterant, & ita iustificari; ergo nec ex parte voluntatis credendum est, aliquid necessarium ad iustitiam ei defuisse. Probatur hæc consequentia, tum quia vnusquisque præsumitur bonus, si non probetur malus.

Cornelij exemplum ad alia perutile expenditur.

Difficultas.

Soluitur.

Iuridica ratio.

Maxime quia verba Lucæ hoc satis clare indicant, nam illum vocat *Religiosum*, id est, ex fide verũ Deum colentem, *Timentem Deum*, id est, illum non offendentem, ille enim est verus timor Dei, qui homines ab illius offensione continet, & ita etiam videtur iam vox illa communi vsu vsurpata. Addit præterea audiuisse ab Angelo, *eleemosynas suas, & orationes ascendisse in memoriam Dei*, vtique vt illi placitas, quod non haberet, nisi essent ab homine iusto. Imo illud testimonium cum tam singulari fauore, & prouidentia concessum, satis profecto indicat non paruam hominis pietatem, & iustitiam. Accedunt verba dicta Petro in visione. *Quod Deus purificauit, tu commune ne dixeris*, Et maxime dicta ab ipso Petro ipsi Cornelio, postquam visionem eius audiuit, *In veritate comperi, quia non est acceptor personarum Deus, sed in omni gente, qui timet eum, & operatur iustitiam, acceptus est illi.* Sentit ergo, Cornelium iam fuisse acceptum Deo, iamq; fuisse operatum iustitiam, hoc est autem esse iustum. 10.

Cornelius iam iustus erat, cum Angelus apparuit iuxta D. Lucam.

Neque ab hac sententia alienus est Chrys. ibi hom. 12. dicens, *Sic & dogmata, & vita illius recta fuerunt*, Vtique ante Angeli visionem. Apertius Beda ibi dicens, per fidem bene operatũ esse, & placuisse Deo, & apud illum Euangelij prædicationem meruisse. Sumpsitq; ex Gregorio, quem refert in hom. 19. in Ezechiel. vbi declarat, quod hom. 9. obscurius dixerat, antequam Cornelius fidelis esset, per bona opera meruisse audiri, per fidelem enim intelligit ibi Christianum, seu explicite credentem in Christum, & baptizatum. Ita etiam de Cornelio videtur sensisse Hier. ad Galat. 3. in principio, dicit enim consequutum esse spiritum per fidem, & legem naturalem, sicut antiquos fideles. Nec Augustinus alienus est ab hac sententia, nam lib. 1. de Baptism. cap. 8. solum dicit, à Petro didicisse fidem Christi, & lib. 4. cap. 21. clarius comparat Cornelium catechumeno, *Diuina charitate flagranti*, eumq; dicit, *ante Baptismum Spiritu sancto fuisse repletum.* Sed hæc ad secundum tempus referri possunt. At inferius addit, *Non improbamus iustitiam hominis, quæ prius esse cœpit, quam coniungeretur Ecclesiæ sicut esse cœperat iustitia Cornelij priusquam ipse esset in plebe Christiana.* Loquiturq; ante aduentum Petri, nam subdit, *Quæ neq; si improbaretur, dixisset ei Angelus, acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, &c. neq; si sufficeret ad capessendum regnum cœlorum, vt ad Petrum mitteret, moneretur.* Vbi non dicit, fuisse necessarium ad iustitiam, vel remisionem peccatorum, sed ad capessendum regnum cœlorum, quia per se erat necessarius Baptismus, & iam venerat tempus, quo gentibus prædicari oportebat. 11.

In idem sententiam Patres.

Et hunc esse sensum Augustini patet ex dicta quæst. 2. ad Simplician. vbi ait, in Cornelio ante Baptismum non fuisse fidem, quæ sufficeret ad regnum cœlorum, & idem dicit de catechumeno, & tamen constat ante Baptismum fuisse Cornelium iustum, vt ipse etiam affirmat q. 84. in Leuit. & 33. in Nu. & idem sæpe contingit in catechumenis, & in lib. 50. hom. in 45. alias 19. in appendice dicit, *Iam Deus mundauerat Cornelium,* 12.

Pro eadem alia Aug. loca.

quan-

quando Petro in visione dixit, quod Deus purificauit, tu commune ne dixeris. Dicit autem mundasse *secundum certum quendam modum*, quem modum ipse non explicat, videtur tamen intelligendus, vel quia iustificatus fuit quasi in voto Baptismi, saltem implicito, vt exposuit D. Thomas. 3. p. quæstion. 69. articul. 4. ad 2. vel quia illa non erat iustificatio omnino perfecta quoad plenitudinem gratiæ, & remissionis pœnæ, sicut postea perfecta fuit per aduentum Spiritus sancti, & per Baptismum, & ita potest facile alijs locis exponi.

13. *Fauet etiam Cyprian.* Præterea fauet huic sententiæ Cyprianus in lib. de Orat. Domini, versus finem, cum ait, orationem Cornelij ex merito eius ascendisse ad Deum, quia *cito orationes ad Deum ascendunt, quas apud Deum merita nostri operis imponunt.* Et comparat illas orationes cum orationibus Saræ, & Tobiæ, & verba Angeli loquentis ad Cornelium cum verbis Angeli loquentis ad Tobiam, Tobiæ 12. Denique in eadem sententia videtur *Et Tertull.* fuisse Tertullianus lib. aduersus Psychicos cap. octauo, in fine, vbi laudans ieiunium ait, *Cur triste, quod salutare? Docuit Dominus aduersus diriora dæmonia ieiuniis præliandum. Quid enim mirum, si eadem operatione spiritus iniquus educitur, qua sanctus inducitur. Denique vt in centurionem Cornelium, necdum tinctum dignatio Spiritus Sancti cum charismate insuper prophetiæ festinasset, ieiunia eius legimus exaudita.* Vbi constat, loqui de illo, etiam pro illo tempore, quo illi apparuit Angelus, illam enim visionem vocat charisma prophetiæ, & tunc dicit, iam festinasse ad illum Spiritum sanctum.

14. *Confirmatur aliter prædicta propositio.* Ex illo ergo exemplo nihil in præsenti probatur, Chrysostomus autem, & alij, qui existimant ieiunia, & orationem Cornelij mortua fuisse, rectè confirmant assertionem, supponunt enim, in homine non iustificato posse esse opera bona, licet mortua, nam si non sint bona non erunt mortua, sed mortifera; & ita ex appellatione hac operum mortuorum etiam confirmatur assertio: constat enim dari talia opera, non solum ex communi consensu Theologorum, sed etiam ex toto cap. 2. & 3. Apocal. vbi id notat Ambros. cap. 3. dicens, *Qualibet bona mortua sunt, si charitas defuerit.* Idem significat Augustinus lib. 1. de Gratia Christi cap. 6. dicens, opera bona sine charitate facta non imputari, addit verò, *Si tamen bona dicenda sunt.* Quod infra explicabitur. Imo hic videtur esse sensus Pauli 1. Corinth. 13. dicentis, *Si dedero in cibos pauperum, &c.* Et ita communiter exponitur.

15. *Rursus aliter confirmatur.* Præterea est aliud principium, vnde veritas eadem confirmatur, scilicet posse aliquem seruare multa præcepta, licet vnum transgrediatur, vt indicauit Iacob. cap. 2. dicens, *Qui totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus.* Vtique quoad inimicitiam cum Deo: non quoad malitiam; ergo inimicus Dei potest aliqua præcepta seruare; ergo & opus bonum facere, nam qui male operatur, iam transgreditur aliquod præceptum. Sic etiam dixit Basilius homil. 7. in diuites auaros, multos esse, qui cætera præcepta seruant, & eleemosynas non faciunt, & subdit: *Quid his cætera virtutum diligentia prodest, non propterea regnum Dei consequentur.* Erant ergo *Ratione tandem ostenditur.* peccatores multas virtutes operantes. Ratio denique assertionis est, quia potest peccatum esse habitualiter in anima, & non influere in actum, qui postea fit, sicut potest quis habere habitum intemperantiæ, & actum aliquem temperantiæ facere, & sic de alijs; ergo non est cur homo peccator non possit bonum opus facere. Item in puris naturalibus id posset, vt suppono, & peccatum habituale non minuit vires, vt probaui, nec influit in actum, quia hoc pendet ex libertate voluntatis; ergo.

16. *2. Propositio.* Secunda propositio est, gratiam habitualem, vel charitatem non esse necessariam ad omne opus bonum. Est directe contra Baium, & quidem etiam contra Catherinum. Et videtur mihi æque tradita in Tridentino. Nam opera ante iustificationem intelliguntur à Concilio esse illa, quæ fiunt ante infusionem virtutum, & donorum, sine quibus non fit iustificatio. *Tridentinum videtur illam tradere.* Item quia hæc dona non dantur sine remissione peccati, vt infra ostendemus. Ratio autem propria est, quia duobus modis potest cogitari status gratiæ necessarius ad omne opus bonum, *Illius propria ratio.* vel ratione principij efficientis, vel in ratione finis, qui est principium quasi morale bene operandi, nec potest cogitari alia ratio necessitatis, quia solum impedimentum fomitis non obstat, pro singulis operibus, vt dixi, & per se clarum est, & sæpe in sequentibus dicetur. Sed ex neutro capite illorum datur talis necessitas; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia gratia, & sanctitas infusa non est principium efficiens per se requisitum ad bona opera omnia, dantur enim bona opera ordinis naturalis, quæ non procedunt ab habitibus infusis; ergo propter illa non sunt per se necessarij. Item talia opera possunt esse in homine in puris naturalibus, & in quo non essent tales habitus. Et nunc homo iustificatus potest facere talia opera non vtendo habitibus infusis. Dantur præterea opera bona supernaturalia, quæ per auxilium & motionem Dei fieri possunt sine habitu, vt de metu gehennæ, & de contritione imperfecta Tridentinum supra definit. Et sic etiam communiter Theologi distinguunt opus procedens ab Spiritu sancto mouente, & nondum inhabitante, vel procedens ab inhabitante Spiritu sancto, & est distinctio conformis Augustino, vt infra suo loco videbimus, ergo propter efficientiam boni operis non semper est necessaria gratia habitualis. Altera vero pars de finali causa, probabitur plenius in sequentibus. Nunc probatur breuiter, quia non est de *2. Pars probatur.* necessitate boni operis, vt fiat propter Deum summe dilectum per infusam charitatem, nullum enim est de hac re datum præceptum, vt probat D. Tho. 1. 2. quæst. 100. artic. 10. & nos tradidimus in libr. 2. de Legib. & patet breuiter, quia tale præceptum nec positiuum est, quia nullibi scriptum, aut traditum inuenitur, nec naturale, quia nec mera ratio naturalis id dictat, cum non cognoscat dilectionem infusam, nec ipsam etiam naturalem dilectionem Dei super omnia, vt circumstantiam omnium bonorum præcipiat, vt paulo post ostendam. Nec etiam ratio fide illustrata illud dictat, quia etiam homo iustificatus ad hoc non semper obligatur, vt est notum apud omnes, & ex sequentibus euidentius constabit.

Superest ad hæreticorum duo fundamenta seu loca adducta num. 3. respondere. Et in primis ad locum Isaiæ aliqui volunt, in sacrificij, & solemnitatum celebratione necessariam circumstantiam ad bonitatem moralem esse, vt sacrificans in gratia sit, propter sanctitatem operis, quod ad Deum placandum, vel gratificandum, vel aliquid ab eo impetrandum offert. 17. *Reijcitur quædam expositio loci Isaiæ.* Sed hoc, licet locum habeat in sacrificio legis gratiæ propter singularem eius sanctitatem, non tamen in sacrificio communi, & ex natura rei. Nam in oratione, de qua est eadem ratio, non est necessaria illa circumstantia, vt lib. 1. de Orat. cap. 24. & 25. dixi, nec est vlla ratio, vnde illa specialis necessitas in sacrificijs legis veteris inueniatur. Vera ergo responsio est, ibi non reprehendi sacrificia, sed sacrificantes, quia sacrificijs contenti, alia bona opera omittebant, totamque sanctitatem suam in illis sacrificijs collocabant, vt late dixi tomo 3. disput. 73. sect. vlt. *Vera expositio non sacrificia, sed sacrificantes reprehendi.* & possemus nunc addere iuxta frequentem doctrinam Augustini non placuisse Deo illa sacrificia, quia non fiebant ex amore iustitiæ, sed spiritu seruili, & pure propter vitandam aliquam pœnam, sine cuius timore non fierent. Nam lib. 1. contra duas epist. Pelagianor. cap. 9. dicit

dicit August. Paulum, quamuis de se dicat, secundum iustitiam legis fuisse sine querela, nihilominus potuisse non placere Deo in illis operibus, quia spiritu seruili illa faciebat; ergo multo magis id credibile est de illis magnis peccatoribus, quorum sacrificia Deus abominatur. Nihilominus tamen si illa sacrificia offerrentur à peccatoribus sana intentione, & cum debitis circumstantijs, non essent mala, nec displicerent Deo ratione sui, vel in ordine ad aliquod supplicium, licet ratione personæ non essent accepta, nec fortasse fructuosa. Quod etiam per quandam exaggerationem, & ad incutiendum timorem potuit illis verbis indicari.

18. *Secundus locus ex Matt. explicatur.* Ad testimonium Matth. 7. generalis responsio esse potest, sensum illius pronunciati Christi Domini, *Non potest arbor bona*, &c. esse formalem, quia si vt bona operetur, facit fructus bonos, & non malos, & è conuerso. At vero si arbor sit libera, vt est homo, quia semper habet naturam bonam, potest, licet malus sit, non operari vt malus, sed vt habet voluntatem, & rationem de se bonam. In particulari vero iuxta circumstantias loci applicanda erit regula, seu responsio ad varias arbores. Vt in dicto loco Matth. 7. sermo est de fide, seu doctrina, & bona arbor dicitur sana doctrina, mala vero doctrina hæretica, seu falsa: tractat enim Christus de veris, & falsis prophetis, & quia hi solent operari iuxta fidem suam, ideo de illis dicitur, ex fructibus esse cognoscendos, quia fieri non potest, quin sæpe operentur iuxta fidem suam, & tunc ex mente mala oriuntur actiones malæ, & ex bona bonæ. Aliquando vero arbor bona dicitur homo ratione voluntatis bonæ, & mala arbor ratione voluntatis vitiosæ, vt in simili loco Matth. 12. ait Christus, *Aut facite arborem bonam, aut facite arborem malam.* Supponens, hoc esse in libertate voluntatis, & tunc etiam optimè applicatur regula, & ita eadem voluntas, quæ diuersis rationibus bona, & mala est, potest nunc benè, nunc male operari.

19. *Replica.* Dices; ergo simpliciter verum non est, arborem malam non posse bonos fructus facere, nec etiam est verum, ex fructis cognosci talem arborem, quia potest esse mala, & non vt mala operari. *Solutio.* Respondet Maldonat. ibi, impossibile, ibi sumi pro difficili, & illud signum esse probabile, & moralem coniecturam: non euidens principium, quod est probabile. Dici etiam potest, illud *non potest*, non referri ad singulos actus, sed ad integritatem vitæ, vel doctrinæ. Nam falsus propheta multa vera docebit, tamen si tota doctrina inspiciatur, semper aliquid falsum miscebit. Item hypocrita sæpe bene operatur, & vere, tamen si obseruetur, tandem exhibebit fructum suæ hypocrisis. Et similiter in nostro puncto peccator interdum benè operari poterit, tamen si in eo statu perseueret, fructum malum proferet. Et ratio est, quia licet causa libera possit diuersis modis operari, tamen si male affecta sit, non poterit se continere, quin interdum ita operetur.

20 *Ad vtrumque Catharini fundamentũ responsio.* Ad Catharinum respondemus, falsum esse vtrumque eius fundamentum. Et de primo quidem, scilicet, de circunstantia vltimi finis sæpius in sequentibus capitulis dicendum est, nunc breuiter dicimus, ad bonitatem actus non esse necessarium, vt fiat ab homine referente sua opera in Deum super omnia dilectum per proprium actum præsentem, vel præteritum, alioqui peccaret etiam baptizatus, & iustus aliquid operans ante actum dilectionis Dei super omnia: peccaret etiam denuo peccator, qui ante iustificationem & dilectionem Dei super omnia attritionem, aut alium similem actum pœnitentiæ, orationis, vel eleemosynæ efficeret. Vnde necessarium non est ad bonitatem moralem actus, quod homo habitualiter diligat Deum super omnia, aliàs eadem absurda sequerentur. Ratio vero est, quia talis relatio, seu circumstantia nec ex natura rei necessaria est, nec per legem Dei positiuam inuenitur præcepta, sufficit enim, vt actus sit de bono obiecto propter honestatem eius, & quod in eo finis vltimus non constituatur, nec alia praua circunstantia addatur, vt sit bonus simpliciter, & vt per se tendat in Deum vltimum finem, licet ab operante aliter non referatur. Alterum fundamentum ad Lutheranorum errorem accedit: nam ex illo inferri potest, vel omnia opera hominis lapsi esse peccata, vel saltem omnia opera hominis nondum iustificati. Respondetur ergo, licet carentia iustitiæ, id est, gratiæ habitualis, aliquo modo voluntaria, sit peccatum, nihilominus non semper peccare, qui aliquo tempore permanet in illo statu, & ideo, non etiam peccare, etiamsi in illo statu aliquid boni operetur. Addo, etiam iustum sæpe operari bonum non ex habitu, quia potest esse iustus non habens habitus acquisitarum virtutum, & operari actus ad illas tantum pertinentes; illi ergo actus non erunt ex habitu acquisito, quia non est; neque ex infuso, quia non est principium talium actuum; ergo etiam illi actus essent mali, quod absurdissimum est. Possunt autem illi actus dici fieri cum habitu, gratiæ, seu infuso, hæc autem nec est propria circumstantia talis operis, nec conditio ad bonitatem eius necessaria, quia nulla lege præcipitur, vt dictum est.

Ad Baium etiam ex dictis facilis est responsio: 21. *Ad Baium responsio.* Nam inprimis distinctio illa de peccatore simul iustificato, vel carente iustitia, vt erronea reijcienda est, quia non datur talis status, veram iustitiam cum mortali peccato coniungens, & est impertinens, quia ostensum est, etiam sine habitu gratiæ posse peccatorem interdum benè operari. Deinde omnes propositiones relatæ ante vltimam, ex dictis explosæ sunt, grauissimosque continent errores, & plane voluntarios sine vllo fundamento. Vltima etiam, seu 38. propositio, quod duplex tantum sit amor, vitiosus, vel charitatis; falsa est quoad exclusionem, datur enim etiam amor naturalis Dei. Item amor spei, seu sanctæ concupiscentiæ eiusdem Dei, item amor boni honesti, vel in genere, vel in particulari, & omnes isti amores ex genere suo boni sunt, & possunt esse in peccatore sine circunstantia mala.

CAPVT V.

Quid Augustinus senserit de operibus factis ab homine in peccato, seu charitate carente.

Contra doctrinam capitis superioris afferri possunt multa ex Augustini doctrina, in quibus Baius suam sententiam fundat, quæ, quia difficultate non carent, & ad sequentia possunt esse vtilia, & necessaria, diligentius tractāda sunt. Primo ergo obstare videtur, quod in libr. 1. retract. cap. 15. ait, *Quantum est, quod valet voluntas sub dominante cupiditate, nisi forte si pia est, vt oret auxilium.* Sentit ergo impiam nihil boni posse, vnde addit, *In tantum libera est, in quantum liberata est, & in tantum appellatur voluntas.* Quid est autem esse liberatam, nisi esse iustificatam, loquitur enim Augustinus de liberatione à peccato. Vnde subiungit, *Alioquin potius cupiditas, quam voluntas appellanda est.* Dicitque, hoc esse vitium, à quo non sanamur, nisi gratia Saluatoris. Et propterea solent ex hoc loco Augustini referri hæc verba, *Voluntas sine charitate non est, nisi vitiosa cupiditas.* Quæ in illo formaliter non inuenio, licet aliquid simile significauerit lib. 3. de Doct. Christian. cap. 10. de quo loco inferius dicam. Secundo, lib. de Mori. Ecclesiæ, cum cap. 14. dixisset, esse beatum nihil aliud esse, quam *inhærere summo bono, quod est Deus solus, cui inhærere non valemus, nisi dilectione, amore, charitate.* Subiungit cap. 15. *Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmauerim, nisi summum amorem Dei.* Et hinc virtutes omnes morales per Dei amorem postea definit.

Ter-

2. *3. Locus difficilis.* Tertium, & difficile argumentum eſt, quia interdum indicat Auguſtinus, non poſſe eſſe opus bonum, quod ſine charitate fit, vt lib. de Grat. & liber. arbit. cap. 18. ſic ait, *Præcepta charitatis tanta, & talia ſunt, vt quidquid ſe putauerit homo facere benè, ſi fiat ſine charitate, nullo modo fiat benè.* Et lib. 1. de Gratia Chriſti, cap. 26. *Quid boni faceremus, niſi diligeremus?* Et infra, *Vbi non eſt dilectio, nullum bonum imputatur, nec rectè bonum opus vocatur, quia quod nō eſt ex fide, peccatum eſt.* Vbi cōſequutio literæ petit, vt fidem viuam intelligat, & ideò ſubdit, *Et fides per charitatem operatur.* Et ſimili modo videtur loqui Proſper ad Demetria. non longè à fine, dicens, *Amare aliquid, quod non ex opere, & Spiritu Dei ſit, non eſt caſta dilectio.* *Proſper ſimiliter loqui videtur.* Aliud etiam argumentum difficilius ſumi poteſt ex doctrina Auguſtini, qui non aliter ſentit de bonis operibus fidelium peccatorum, quam de bonis operibus infidelium, ſed in infidelibus nullum agnoſcit ſimpliciter opus bonum; ergo nec in fidelibus peccatoribus. *4. Locus ſiue argumentum ex eiuſdem Auguſtini doctrina.* Hoc autem argumentum pro capite 7. omittemus, quia ibi ex profeſſo de infidelibus tractandum eſt, & conſequenter dicemus, an vera ſit æquiparatio inter infideles, & fideles peccatores quoad operandi bonum, & quomodo intelligenda ſit.

3. *Prolocus Auguſtini exponendi notatio.* Ad priora igitur teſtimonia primùm generatim dico, duo præſertim intendere Auguſtinum in ſua doctrina, cum de operibus bonis loquitur, vnum eſt, hominem non adiutum diuina gratia vix, aut nullo modo poſſe aliquid facere, quod ſimpliciter bonum ſit, id eſt, quod nulla malitia careat. An hoc intelligendum ſit cum rigoroſa diſtributione, ita vt nihil omnino poſsit homo facere ſine gratia, quod peccaminoſum non ſit, dicemus poſtea cap. 6. & 7. Hic enim non eſt neceſſarium, quia de homine peccatore, & fideli nunquam cum tanto rigore loquitur Auguſtinus. Aliud eſt, opus, quod non fit propter Deum, vel ex charitate Dei, non mereri nomen virtutis, aut boni ſimpliciter. In quo loquendi modo aliud eſt, opus non habere bonitatem aliquam ſine admiſta morali malitia, aliud eſt, non mereri nomen boni ſimpliciter, ſeu quaſi antonomaſticè. Nam hic poſterior loquendi modus non in hoc fundatur, quòd neceſſe ſit, opus habere aliquam moralem malitiam, vt illi non tribuatur nomen boni, aut virtutis ſimpliciter, ſed ſatis eſt, vt opus non ſit fructuoſum vllo modo ad veram beatitudinem, ita vt neque proximè, neque remotè ad illam conferat, neque ex ſe conferre poſſit, niſi aliqua bonitas altior illi addatur. Et hanc interpretationem ſumo ex D. Thoma 1.2. q. 65. art. 2. vbi Caietanus rectè illam explicat, dicens, ſecundum moralem philoſophiam cenſeri virtutes, quæ ſub lumine ſupernaturalis ſapientiæ ſpectatæ non cenſentur virtutes ſimpliciter, niſi vltra ſuum gradum ſubleuentur, idem enim eſt de operibus bonis. Et quamuis D. Thomas non alleget prædicta loca Auguſtini, tacitè illa exponit, & in fine ita declarat duriorem loquutionem, quam Auguſtino tribuit, circa illud, *Quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, dicenti, *Vbi deeſt agnitio veritatis, falſa eſt virtus*: intelligit enim D. Thomas per falſam virtutem, non quæ ſit ficta virtus, ſeu per hypocriſim, ſed quæ eſt quaſi vmbra, & nihil reſpectu Chriſtianæ virtutis. Sicut aurichalcum reſpectu auri, licèt verum metallum ſit, & ſuum valorem habeat, comparatione auri dicitur falſum aurum. Sicut etiam Paulus dixit, eleemoſynam ſine charitate nihil eſſe, licèt morali modo aliquid ſit. Hoc autem modo in multis locis eſſe loquutum Auguſtinum ſentit idem D. Thom. 2.2. q. 23. artic. 4. 7. & 8. & ex dicendis hic & ſequenti cap. planum fiet.

4. *Ad 1. locum Auguſtini.* In primo igitur loco cum Auguſtinus interrogat, *Quantum eſt*, &c. Nō indicat, nihil omnino eſſe, quod voluntas peccatoris poteſt, ſed parum eſſe, ac ferè nihil, niſi per gratiam ſaltem mouentem, & auxiliantem iuuetur, per quam ait, ſaltem orare poſſe, vt cætera poſsit. In quo potiùs indicat, aliquid poſſe, etiam ſi nondum per inhabitantem gratiam iuſtificata ſit. Vnde cùm ait, *Si pia eſt*, non oportet intelligi, id eſt, ſi ſancta eſt, ſed ſimpliciter, ſi ad pietatem euecta eſt, ſiue per integram ſanctificationem, ſiue ſaltem per fidem. Nam per fidem poteſt orare, &, vt Auguſtinus in aliis locis docet, impetrare à Deo, vt ſanctificationem, quam per eandem fidem inchoauerat, ipſemet perficiat. Nam infideles reſpectu fidelium, etiam peccatorum, ſolent impij vocari, omnes autem, qui per fidem cultum veri Dei profitentur, pij cenſentur; imo etiam Sancti in Scriptura interdum appellantur. Et eodem modo per *voluntatem liberatam*, potuit intelligere Auguſtinus, vel voluntatem iam ſanctificatam, & à ſeruitute peccati plenè liberam, vel etiam liberatam ex parte quoad illuminationem fidei, quæ licèt non tollat culpam, liberat à cæcitate, & ignorantia, quæ nunc eſt vulnus peccati. Et ideò rectè dicit, *Voluntatem in tantum eſſe liberam*, Vtique à ſeruitute, & vulnere peccati, *In quantum eſt liberata*, Scilicet, vel inchoatè, vel integrè, & tantò etiam eſt validior, quantò magis liberata eſt. Quod autem ait, voluntatem nullo modo liberatam potiùs vocari cupiditatem, quàm voluntatem, non eſt ita intelligendum, quaſi voluntas à concupiſcentia neceſſariò feratur, neque quia non poſsit aliquid boni contra illam interdum agere, ſed quia tam parum, id eſt, vt quaſi nihil quoad denominationem reputetur. Quando enim duo contraria miſta ſunt in eodem ſubiecto, illud ſimpliciter denominat, quod in poteſtate, & actione aliud vincit. Sic ergo de voluntate non ſanata, & concupiſcentiæ effrenatæ coniuncta Auguſtinus philoſophatur.

In ſecundo autem loco euidenter loquitur de appellatione virtutis in ſignificatione à nobis in ſecunda notatione declarata, neque aliter poſſent ſubſiſtere definitiones virtutum moralium, quas ibi tradit, vt per ſe notum erit intuenti. 5. *Ad 2. locum Auguſt.* Alluditque illo loco ad verba Pauli 1. ad Corint. 13. *Charitas patiens eſt, benigna eſt, omnia ſuffert*, &c. Quæ omnia de operatione per imperium intelliguntur, ideoque Auguſtinus virtutes morales Chriſtianas, & fructuoſas per ordinem ad imperium charitatis definit, illudque ad earum abſolutam perfectionem, & fructuoſam requirit. Et ita expoſuit D. Thom. 2.2. q. 23. art. 4. ad 1. & ar. 7. ad. 1. Simili ferè modo poteſt exponi locus Proſperi, nam *caſta dilectio* vocari poteſt illa, quæ eſt ex pura charitate, & propter Deum, & videtur ita ſe exponere Proſper, cum ſubdit, *De hac charitate ſine dubio Apoſtolus loquebatur, & ipſius proprietates ſubtiliſſimis diſcretionibus eliquabat, dicens, Si linguis hominum loquar*, &c. *Proſperi locus etiam exponitur.* Vbi conſtat, ſermonem Pauli eſſe de propriiſsima, & ſupernaturali charitate. Specialiter autem vocat Proſper hanc *dilectionem caſtam*, quando excludit humanam præſumptionem, qua quis ſibi attribuit talem dilectionem, & non gratiæ diuinæ, & ſic ait, *Amare aliquid non ex Spiritu Dei*, ſcilicet gratiæ, *non eſſe caſtam dilectionem. Et ſufficere tentatori caſtas, & ſublimes animas hac tentatione violaſſe.*

Circa tertium & quartum locum paululùm immorandum eſt, quia nōnulli exponunt Auguſtinum, vt in illo, & ſimilibus locis per charitatem intelligat amorem honeſti, quà honeſtum eſt, ſiue bonum virtutis ad Deum, ſiue ad proximum, ſiue ad operam pertineat. 6. *Ad 3 & 4 locum Auguſtini vt quidam reſpondeant.* Hoc colligunt ex eo, quod in eodem met loco dicit Auguſtinus, *Gratia nos efficit legis dilectores, lex ſine gratia præuaricatores.* Ergo ſentit, idem eſſe operari ex charitate, quod operari ex dilectione legis, quæ eadem eſt cum dilectione virtutis. Videturque multum indicare hunc ſenſum Auguſtin. lib. 1. contra duas epiſt. Pelagianor. cap. 9. vbi ſolùm illud opus bonum eſſe dicit, quod fit ex *amore iuſtitiæ*, ſeu *ex voluntate benè faciendi.* Hanc ergo voluntatem vocauit alibi charitatem. Et hoc etiam modo diſtinguit operationem ex timore omnino ſeruili, quod ita continet manum, vt animum non auertat, quia ſi impunè poſſet,

posset, contra legem faceret. Similia habet lib. 2. contra easdem epist. ca. 9. & lib. de Spirit. & Liter. cap 32. Quod si hæc expositio Augustini vera est, facilè explicatur loca citata, nam sensus erit, nullum esse bonum opus, nisi quod fit ex amore honesti, seu virtutis, nam si fiat propter bonum non honestum, eo ipso opus virtutis non est.

7. *Non placet responsio prædicta.*

Verumtamen hæc expositio nullo modo accommodari potest priori testimonio ex lib. de Grat. & libero arbitrio. Nam capit. decimo sexto incipiens de charitate loqui, ita explicat, quid per charitatem intelligat, dicens, *Istam charitatem, id est, diuino amore ardentissimam voluntatem commendans Apostolus dicit, Quis nos separabit à charitate Christi, &c.* Et de hac consequẽter explicat totum caput 13. 1. ad Corinth. & illud ad Galat. 1. *Per charitatem seruite inuicem*: & id ad Coloss. 3. *Super omnia autem charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis.* Et alia quamplurima Scripturæ loca, in quibus euidẽter sermo est de propria virtute charitatis, & de præceptis eius, diligendi Deum, & proximum, & statim incipit in capit. decimo septimo dicens, *Hæc omnia præcepta dilectionis, id est, charitatis, quæ tanta, & talia sunt, vt quidquid se putauerit homo facere benè, si fiat sine charitate, nullo modo fiat benè. Hæc ergo præcepta charitatis inaniter darentur hominibus non habentibus liberum arbitrium, sed quia per legem dantur, & lex sine gratia, littera est occidens, in gratia verò spiritus viuificans, vnde est in hominib. charitas Dei, & proximi, nisi ex ipso Deo?* Ergo ex hoc contextu planũ est, Augustinum ibi loqui de proprijssima, & formalissima charitate suprema virtute Theologica. Quidquid ergo sit de alijs locis, de quibus statim, huic non potest accommodari illa expositio.

8. *Neque ei fauet alter August. locus.*

Neque iuuat, quod infra dicit Augustinus, *Gratiam nos efficere legis dilectores.* Quia vel gratia includit charitatem, quæ nos facit legis dilectores imperando eius obseruationem, vel si gratia pro auxilio gratiæ sumatur, dicitur, nos facere legis dilectores, quia facit, vt benè, id est, ex dilectione Dei præcepta seruemus, iuxta illud Ioannis decimo quarto. *Si quis diligit me, sermonem meum seruabit*: & iterum, *Si diligitis me, mandata mea seruate.* Vbi constat, aliud esse diligere, aliud præcepta seruare, licet plenitudo legis dicatur esse dilectio, vel quia in illa virtute continetur, vel causaliter, quia dilectio secum affert obseruantiam præceptorum. Et ideò è contrario dicitur supra, *Qui habet mandata mea, & seruat ea, ille est, qui diligit me*: ex effectu radicem colligendo, vt explicuit Ioan. 1. canonic. cap. 5. dicens, *In hoc cognoscimus, quia diligimus natos Dei, cum Deum diligamus, & mandata eius faciamus.* Vt Augustinus etiam eodem loco explicuit; in illo ergo loco, cùm dicit, quod sine charitate fit, non benè fieri, necessariò exponendum est iuxta secundum documentum supra positum, vt Theologico, & Christiano modo intelligatur, id est, non fit perfectè, & fructuosè, plus enim est, quod Paulus de operibus sine charitate factis dicit, nihil prodesse, imò, & nihil esse.

9. *Neque item locus alter.*

Neque magis potest illa expositio quadrare alteri loco ex libro primo de Gratia Christi. Nam in principio illius capitis conatur adducere Pelagium, vt fateatur, charitatem esse ex gratia Dei, & affert illud, *Scientia inflat, charitas ædificat*, 1. Corinth. 8. vbi Paulus de propria charitate loquitur, neque enim ab illo vox sumitur, vnde subiungit, *Si quis diligit Deum, hic cognitus est ab eo.* De eadem ergo loquitur Augustinus, vt etiam consequenter satis explicat, dicens, *Tunc scientia non inflat, quando charitas ædificat: & cum sit, vtrumque donum Dei est, vnum minus, alterum maius.* Alludens ad locum Pauli 1. Corinth. 13. vbi charitatem præfert fidei. Deinde vt probet, hanc charitatem nulla merita antecedere, addit, *Nam quæ merita bona tunc habere poteramus, quando Deum non diligebamus?* Loquitur ergo de charitate, quæ in Dei dilectione consistit, & affert locum 1. Ioann. 4. vbi de eadem charitate, & dilectione Dei apertè loquitur. Post hæc verò immediatè interrogat Augustinus, *Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus?* Quis ergo credat, in his verbis loqui de alia dilectione, quàm in omnibus præcedentibus? Accedit, quòd infrà in confirmationem adducit Pauli verba ad Galat. 5. *Fides per dilectionem operatur*: quæ de propria charitate sine dubitatione intelliguntur. Denique concludit, *A. per hoc gratiam Dei, qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum S. qui datus est nobis, sic confiteatur, &c.* Quid clarius? Si enim Augustinus ipse sic explicat charitatem, de qua tractat, & in prioribus, & posterioribus verbis de illa loquitur, negari non potest, quin etiam in illa interrogatione de eadem dilectione loquatur.

Quo sensu supposito, potest hic locus exponi iuxta 10.
duo documenta in principio posita. Nam primò per illam interrogationem non est necesse significari, nihil boni fieri sine charitate, sed parum fieri: nam statim etiam interrogat, *Aut quomodo bonum non faciremus, si diligimus?* Et tamen non omnis, qui diligit, semper bonum facit, tamen quia leue malum est, quod diligens, perseuerando in dilectione facit, & bona magna facere potest, quantum est ex vi charitatis, ideo locum habet illa interrogatio.

Vera responsio ad locum Augustini.

Vel etiam potest secundo modo exponi satis ad mentem Augustini in illo loco, vt, *quid boni*, idem sit, quod quid fructuosum, & conferens ad vitam beatam. Nam expressè infrà concludit, *Sic confiteatur gratiam, qui veraciter vult illam confiteri, vt omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet, veramque iustitiam, fieri posse non dubitet.* Illa enim limitatio, & determinatio, *Quod ad pietatem, &c.* nõ sine causa additur ab Augustino, sed vt restringat sermonem ad opera bona, quæ iustitiam apud Deum continent, quæ facile concedere possumus, vel non esse in peccatore, si sermo sit de iustitia, vt meritum perfectum includit, vel si aliquo modo sit, esse modo imperfecto, & ita etiam esse ex aliquo imperfecto amore, vel eius inchoatione, aut pia supernaturali affectione. Vnde etiam notari potest, non dixisse Augustinum ibi, sine charitate nullum bonum opus esse, sed *nullum bonum imputari, nec rectè bonum vocari.* Vtique quoad fructum, & secundum Theologicam existimationem, vt in secundo puncto notaui. Probatio autem, quam affert Augustinus, *Quia omne, quod non est ex fide, peccatum est*, habet specialem difficultatem, quam capite sequenti tractabimus, nunc enim licet fateamur, non esse efficacem, nihil præsenti instituto obstabit.

Altera responsio, siue expositio.

Sed licet propter hæc testimonia non admittatur 11.
illa expositio, videndum est, an phrasis illa, & loquutio de charitate in illo sensu, sit admittenda in alijs locis Augustini, nam in sequentibus sæpè necessitas huius resolutionis occurret. Respondeo igitur, nunquam Augustinum vocare charitatem, communem amorem operandi benè propter honestatem cuiuscumque virtutis, siue naturalis sit, siue supernaturalis. Vt hoc probem, suppono, charitatis nomen, & tribui dilectioni Dei ad nos, & nostri ad Deum, & hîc de priori non tractari. Notare autem oportet, non omnem amorem Dei ad nos, vocari in Scriptura charitatem, sed illum, quo nobis confert supernaturalia bona, vel ad illa nos diligit, vt ad Ephes. 2. *Propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, Deus Filium suum misit.* Roman. tertio. *Commendat charitatem suam Deus, &c.* & Ieremiæ 3. *In charitate perpetua dilexi te, ideò, &c.* & 1. Ioann. 4. cum dixisset, *Deus charitas est*, subdit, *In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum vnigenitum misit.* Et ita nunquam charitas tribuitur Deo respectu irrationalium, sed tantum respectu intellectualium, & maxime hominum, vt legenti Scripturam facile constabit.

Difficultas.

Solutio ex pro solutione notatu.

Quis amor Dei ad nos vocetur charitas?

Simili ergo modo charitas, vt est in homine, non 12.
solet in Scriptura significare, præsertim in nouo Testamento, nisi dilectionem supernaturalem vel ad Deũ, vel ad proximũ, vt cõstat fere ex omnibus Epistolis

Quis sumatur in nouo sit charitas.

stolis Pauli, *Charitas DEI diffusa est in cordibus nostris.* Roman. 5. *Maior horum est charitas*, &cæt. 1. Corinth. 13. & sic de alijs. Item ex tota 1. & 2. Epistola Ioannis, & 1. Petri 4. ac Prouerb. 10. *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Itaque semper sumitur pro speciali dono, & supernaturali. Et ad summum extenditur ad significandum effectum, vel signa huius dilectionis, vt obseruationem mandatorum, 1. Ioann. 5. *Hæc est charitas Dei, vt mandata eius custodiamus.* Dixerat autem, *In hoc cognoscimus, quia diligimus natos Dei, cum Deum diligamus, & mandata eius faciamus.* Sic etiam Ioann. 15. dicitur, *Maiorem charitatem nemo habet, quàm vt*, &cæt. Vbi martyrium vocari videtur charitas magna tanquam signum, & effectus eius. Et sic etiam eleemosyna solet vocari charitas, Hebræor. 10. 2. Thessal. 1. & 1. Ioan. 3. Sed in his omnibus nota est vulgaris analogia, qua nomen rei solet tribui effectui, signo, vel imagini eius, propriè verò charitas supernaturalem, & specialem Dei amorem, vel propter Deum, significat in diuina Scriptura.

13. *Respondetur iam ad præcedentem difficultatē primo ex ratione.* Hinc ergo primam rationem sumo, quia illa acceptio charitatis pro communi dilectione veræ virtutis non est vsitata in Scripturis, vbique enim pro dilectione supernaturali Dei, aut proximi sumitur, & si aliquando attribuitur obseruationi præceptorum, vel actibus aliarum virtutum, ex circumstantia litteræ constat, intelligi causaliter, seu imperatiuè, vel tanquam signo, vt est vulgaris, & communis sensus tam Patrum, & interpretum, quàm Scholasticorum, & specialiter D. Thomæ 2. 2. quæstio. 23. articu. 1. iuncto 4. *2. Ratio.* Deinde non inuenimus, aliquem ex Patribus vsum esse nomine charitatis in alia significatione, neque apud antiquos Scholasticos talis distinctio in nomine charitatis inuenitur; ergo non est verisimile, Augustinum alicubi esse loquutum de charitate in illa acceptione. Præsertim cùm neque alij autores ita Augustinum intellexerint, neque ipse Augustinus alicubi hoc significauerit; imò vbicumque de charitate loquitur, semper adiungat Scripturæ testimonia, quæ de proprijssima, & formali Dei, vel proximi dilectione loquuntur, & non de quacunque dilectione, sed de supernaturali, & infusa, vt patet libro de Nat. & Grat. cap. 42. & 15. de Trinit. cap. 18. & sæpè aliàs.

14. *Secundo ex ipso August.* Præcipuè verò lib. 3. de Doctrin. Christiana capit. decimo, sic ait, *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, & se, atq; proximo propter Deum.* Et tamen ibidem dicit, *Scripturam nihil præcipere, nisi charitatem.* Non quia omnia præcepta sint formaliter de charitate, sed quia omnia in charitate radicantur, vt alibi dixit Gregorius. Et tract. 87. in Ioan. ait idem Augustinus, *Charitas est fructus noster, hac diligimus Deū, hac diligimus inuicem.* Et infra. *Vnde Apostolus Paulus, cùm contra opera carnis commendare fructum spiritus vellet, à capite hoc posuit. Fructus* (inquit) *spiritus est charitas: ac deinde cætera, tanquam ex isto capite, exorta, & religata contexuit.* Et infra concludit. *Merito ergo Magister dilectionem sic sæpè commendat, tanquam sola percipienda sit, sine qua non possunt prodesse cætera bona, & quæ non potest haberi sine cæteris bonis, quibus homo efficitur bonus.* Vbi aduerto, non dixisse, sine qua non possunt esse, sed *non possunt prodesse*, & cum dicit, *Solam charitatem præcipi:* non excludere cætera præcepta, quia exclusiua non excludit concomitantia, sed exaggerare excellentiam charitatis, & virtualem continentiam omnium, quia vt dicitur Sapien. 6. *Dilectio custodia legum est.* Sic etiam lib. 14. de Ciuitat. cap. septimo dicit expresè, in Scriptura dilectionem, seu amorem Dei, & proximi propter Deum charitatem vocari; quæ facit voluntatem bonam, & subdit infra, *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens, eoque fruens lætitia, fugiens, quod ei aduersatur, timor est, idque si acciderit sentiens, tristitia est.* Quod ideò aduerto non esse nouum apud Augustinum, loquendo de propria, & vera charitate, eam tribuere suis effectibus, non quia illos propriè significet, sed locutione causali, quia in eis virtute continetur.

Vnde non erit, vt opinor, difficile, inde ostendere, nullum esse apud Augustinum locum, vbi nomine charitatis in illa alia significatione vtatur. Nam inprimis in illo capit. 9. lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum, non vtitur nomine *charitatis*, sed *dilectionis, & delectationis iustitiæ, & voluntatis benè faciendi*, &c. Quam distinguit à voluntate faciendi opus de se bonum, & præceptum, ex timore seruili, & seruiliter (vt aiunt) qualis est, quando non fieret præceptum, si posset impunè. Ideoque facilè concedi posset, illum amorem iustitiæ esse generalem affectum iustitiæ, prout est vniuersalis virtus, vt propter ipsam æquitatem, & honestatem. Illa verò voluntas esse potest in peccatore, vt videtur esse actus in substantia naturalis, de se non pertinens ad specialem virtutem, si abstractè sumatur. Si autem sit particularis affectio ad honestatem huius, vel illius virtutis, ad specialem virtutem pertinebit, & tunc solùm erit proprius charitatis, quando bonitas diuina fuerit immediata ratio mouens ad talem affectum, seu dilectionem. Vnde posset etiam ille amor iustitiæ intelligi de affectu ad iustitiam infusam, quæ consistit in amicitia cum Deo, quæ est charitas, iuxta vulgarem sententiam Augustini, *Inchoata charitas, inchoata iustitia est*, &c. de Natur. & Grat. cap. 70. Et ita videtur exponere hunc amorem iustitiæ idem August. lib. de Spirit. & Litter. capit. 32. dicens, illi, qui sub lege sunt, & timore pœnæ iustitiam suam facere conantur, non faciunt *Dei iustitiam, quia charitas ea facit, quæ non libet, nisi quod licet.* Et in fine capitis addit, *Hanc esse charitatem, per quam fides operatur, & quam Deus diffundit in cordibus.* Sic ergo ille amor iustitiæ erit vera charitas, quia ipsa charitas se ipsa diligitur, si perfectè diligatur, iuxta doctrinam D. Thomæ 2. 2. quæstion. 25. articul. 3. Vbi etiam addit, omnes virtutes posse ex charitate diligi, vt sunt aliquo modo bonum diuinū, & in Dei gloriam redundant. Sic ergo amor iustitiæ erit charitas, quia est quidam Dei amor; talis autem amor propriè, ac formaliter sumptus non est necessarius ad benè operandum, vt infra contra Gregorium ostendemus. 15. *Exponitur locus Augustini ex lib. 1. contra duas ep. ſt Pelag. allatus nu. 6.* *Idem.*

In altero verò capit. nono, libro 2. contra easdem epistolas, expressè dicit Augustinus, *Cupiditatem boni esse bonam*, & subdit probationem dicens. *Quid enim est boni cupiditas, nisi charitas?* Boni autem cupiditas non videtur esse aliud, quàm intentio boni honesti, seu desiderium rectè operandi, & hanc vocat Augustinus charitatem. Sed inprimis dico Augustinum ibi etiam loqui de propria, & specifica charitate infusa, loquitur enim de illa, de qua Ioannes 1. canonic. cap. quarto (quem allegat) dicit, *Charitas ex Deo est*, de qua statim subdit, *Et omnis, qui diligit, ex Deo natus est.* Quod non conuenit, nisi dilectioni infusæ, ac perfectę ipsius Dei. Vnde nihil vetat, quominus per cupiditatem boni ibi intelligamus cupiditatē summi boni, quod est DEVS, & talis cupiditas rectè dicitur charitas, quia *cùm Deus amatur ardenter, tunc certo, & constanti gradu in optimam vitam, & beatissimam pergitur*, vt idem Augustinus dixit libro de Morib. Eccles. capit. decimo quarto. Et explicari potest ex his, quæ ibidem capit. 25. addit. *Summum bonum appetere est benè viuere, & nihil est aliud benè viuere, quàm toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere.* Sic ergo boni cupiditas idem est, quod summi boni appetitio, per quam super omnia amatur, & hoc modo talis boni cupiditas proprie dicitur charitas. Præterea si boni cupiditas latius sumatur pro cupiditate boni honesti, sic non dicitur illa cupiditas esse charitas, quia illa affectio vniuersalis sit propria charitas, quasi formaliter, & adæquate, sed quia in ipsa charitate per excellentiam, & antonomasiam inuenitur illa affectio, & cupiditas boni. Et quia charitas ipsa est virtualis affectio, ad omne verum bonum honestum, & radix eius. Nā sicut in alijs 16. *Exponitur locus alter ex lib 2 eiusdem August. eodem nu. 6. adductus.*

in alijs locis dicit, solam charitatem præcipi, & non excludit alia, ita hic, licet charitatem nominet, non excludit alios actus concupiscendi bonum, sed illum ponit vt fundamentum omnium, & inter omnia eminentem.

17. *Pars altera loci explicatur.*

Quòd verò inferiùs ait Augustinus, *Quando incipit fieri bonum non amore iustitiæ, sed timore pœnæ, nondum fieri benè*: Facillimum est, quocumque modo ex supra dictis ibi sumat amorem iustitiæ, siue vniuersaliter pro amore honesti, siue per antonomasiam pro amore iustitiæ apud Deum, quæ est charitas. Nam apertè loquitur de timore omnino seruili, qui non excludit prauum affectum voluntatis, & ita non sufficit ad benè operandum. Si autem loquamur de timore pœnæ moderato, & honesto, ille sine dubio sufficit ad benè moraliter operandum, licèt non ad benè, id est, perfectè, & meritoriè per se, & quasi propria virtute. Ad alium denique locum ex libro de Spirit. & Litter. iam responsum est, & ostensum, ibi etiam loqui Augustinum de vera, & singulari charitate infusa, & meritò illi tribuere affectum iustitiæ, quia loquitur de iustitia perfecta, & apud Deum, vt explicatum est. Alia verò difficultas restabat circa hæc loca Augustini, quia videtur omnia opera humana quasi adæquatè diuidere in ea, quæ fiunt ex amore iustitiæ, vel timore pœnæ omnino seruili, seu in ea, quæ fiunt ex propria charitate, & ex inordinata concupiscentia, cùm tamen hæ non sint adæquatæ. Sed de hoc puncto dicemus meliùs in cap. 7.

CAPVT VI.

Vtrùm gratia fidei sit necessaria ad quodlibet opus moraliter bonum, etiam ordinis naturalis faciendum?

1. *Quæstionem tractandi causa.*

DE necessitate fidei ad opera supernaturalis ordinis in libro sequenti dicturi sumus, quia verò etiam ad opera moraliter tantùm bona ab aliquibus reputata est fides necessaria, saltē mortua, licet viua necessaria non sit, ideò quæstionem hanc proponimus, quæ in re coincidit cum alia, quæ in materia de fide tractari solet, scilicet, an omnia opera infidelium sint peccaminosa; illius tamen fundamentum proprium est huius materiæ, & eius resolutio necessaria ad sequentia, & ideò hic expedienda est. Duo ergò genera infidelium distinguere possumus, vnum, cognoscentium, & colentium vnum verum Deum per lumen naturæ, vel traditione humana cognitum, vt sunt pagani, & potuerunt esse aliqui naturales Philosophi; & in hoc ordine Iudæos, & hæreticos numeramus; aliud ignorantium verum DEVM, & vel idola colentium, vt gentes, vel nullum cultum Religionis habentes, vt Athei. Iuxta hæc ergo duo genera infidelium duplex fuit in hoc puncto sententia.

Consulatur author in tractatu de fide. Duplex infidelium genus.

2. *1. Sententia Hæreticorū, & aliorum, &c. Linconi.*

Prima est, nullum infidelem etiam cognoscentem Deum, posse actum bonum efficere, siue per vires naturæ, siue per auxilium gratiæ. Hæc sententia tribuitur Linconiensi in sermone quodam de Aduentu, quem videre non potui. Ex Scholasticis verò nullus tam generaliter loquutus est, præter Michaelem Baium, cuius vigesima sexta propositio fuit, *Omnia opera infidelium sunt peccata, & virtutes Philosophorū sunt vitia.* Lutherus autem, & sequaces à fortiori hoc dicunt, cùm de fidelibus, imò & iustis id asserant. Fundari potest in illo Pauli Romanor. decimo quarto. *Omne, quod non est ex fide, peccatum est.* Quod de fide Theologica virtute, & de omni opere facto ab homine, illam non habente, sæpè intelligit Augustinus, cuius sententiam, & aliorum, qui illum sequuti sunt, capite sequenti expendemus. Citatur etiam pro hac sententia, & expositione Gregor. Nissen. libr. de Perfecti hominis Christiani forma. Sed in eo, quo vtor, non inueni librum sub hoc titulo, sed tantum Epistolas Harmonium sub titulo, quid nomen, vel professio Christiana sibi velit, vbi nihil de hoc dicit. Additur præterea illud ad Titum 1. *Infidelibus nihil est mundum.* Et ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*; Ergo nec bonum opus esse, quia si opus esset bonum, placeret Deo.

3. *Rationes quæ excogitari possent pro prædicta sententia.*

Rationem pro hac sententia tam latè sumpta, nullam ferè inuenio, quæ in homine infideli agnoscente Deum locum habeat, & non in fideli peccatore: nisi fortasse, quòd infidelis non potest vllo modo diligere DEVM propter seipsum, fidelis autem peccator potest aliquo modo diligere DEVM propter se, saltem amore affectiuo imperfecto, quod satis est, vt referat suum opus in Deum modo sufficiente ad bonitatem moralem operis; infidelis autem id non possit. Alia item ratio posset excogitari, si quis diceret, Deum ratione fidei præparare fidelibus etiam peccatoribus auxilia, seu cogitationes congruas ad benè operandum, quas non præparat infideli, quamdiu fide caret.

4. *2 Sententia Gregorij dicit.*

Secunda sententia distinguit infideles agnoscentes, & ignorantes Deum, duoque affirmat. Vnum est infideles cognoscentes DEVM posse habere opera moraliter bona, saltem ex aliquo speciali auxilio Dei. Aliud est, infideles omninò ignorantes verum Deum, nullum opus morale omni ex parte bonum facere posse. Hæc fuit sententia Gregorij, in secunda distinctione trigesima nona, quæstione prima, artic. secundo, corol. 3. cuius primum dictum nos libenter admittimus, quod infra probabimus. Secundum autem probatur ab eodem Gregorio, quia sine intentione bona, non est opus bonum, & multò minùs cum mala; sed in huiusmodi infideli non potest esse intentio bona; imò semper est mala; ergo & operatio semper est mala. Maior constat ex illo Luc. 11. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, si autem nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit.* Vb nomine oculi intentio significatur, vt omnes exponunt. Et ratio est, quia in moralibus finis dat speciem actui, & consequenter etiam bonitatem, & malitiam, vt Gregor. supra latè probat conclus. 2. & nos nunc vt clarum, & verissimum supponimus ex 1. 2.

Primum dictum licentèr admittitur. Secundum verò probat ipse Gregor.

5. *Prosequitur probanda Gregor. ...*

Probatur ergo minor quoad priorem partem, quia finis bonus requisitus ad bonitatem actus moralis non solum debet esse proximus, sed etiam vltimus, imò hic potissimè, quia est causa prima in illo genere, & ideò maximè influit iuxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. quæst. 1. articul. 4. & 5. Sed infidelis ignorans Deum, non potest habere ipsum pro vltimo fine; ergo nec potest habere in suis operibus bonum vltimum finem. Consequentia clara est, quia vltimus finis honestus hominis tantum est Deus: nam summa peruersitas est, finem vltimum in creaturis constituere, quia creaturis vtendum est, non fruendum, vt sæpè docet Augustinus de Doctrina Christiana libro primo, capit. quarto, quinto, & vigesimo secundo, & libro 9. de Trinit. cap. 8. & libro 83. quæstionum 30. & libro 11. de Ciuit. capit. 25. Minor autem probatur, quia infidelis ignorans Deum, nō potest aliquod opus suum referre in Deum tanquam in finem, quia intentio, seu relatio in finem supponit cognitionem. Ex qua probatione obiter constat, Gregorium loqui de relatione in finem facta per proprium actum ipsius operantis, siue relatio illa fiat per actum, qui simul fit cum opere relato, quæ solet dici relatio formalis, siue per præcedentem, quæ solet dici relatio virtualis, & in hoc sensu intelligit, quod in Maiori sumit, relationem in vltimum finem bonum, esse necessariam ad bonitatem operationis. Quæ potest in eodem sensu suaderi, tum ex doctrina Augustini in locis proximè citatis, quia quoties aliquid amatur propter se, ita vt neutro modo ex dictis referatur in alium vltiorem finem, eo ipso amatur vt finis vltimus, quia in eo sistit intentio operantis, & non vltra tendit,

tendit; sed hoc modo amare creaturam, peruersum est; nam est illa frui. Item quia est illi attribuere, quod est proprium Dei: solus enim Deus est vltimus finis verus, sicut solus est prima causa. Item quia aliàs liceret amare famam, diuitias, & voluptates propter se, & non referendo illas in alium finem meliorem, quod est omninò falsum. Sequela verò patet, quia magis distat quælibet creatura à Deo, quam illa bona fortunæ distent à bonis honestis creatis; ergo si licet bona creata honesta propter se diligere, non referendo illa in Deum, licebit, quodlibet bonum creatum diligere propter se, non referendo illud in aliud bonum creatum.

6. *Assertio præsentem, & Theologorum communis.* Nihilominùs dicendum est primò. Ad benè operandum moraliter, & secundùm rectam rationem sine vlla praua circumstantia, non est simpliciter necessaria fides, ideoque infideles benè possunt interdum benè moraliter operari. Hæc est communis sententia Theologorum, & certa. Diui Thomæ 2.2.quæstione 10. articul. quarto, & ibi Caietani, & omnium, Magistri in 2. distin. 41. vbi Scholastici, Marsil. 1. quæstione 20. artic. 3. Capr. in 2. dist. 26. quæst. 1. artic. 3. ad 8. cont. 2. conclus. Vbi idem admittit Gregor. quæst. 1. artic. 3. ad 9. Soto lib. 1. de Nat. & Grat. capit. 19. & 20. Vega libro sexto in Trident. cap. 11. & latiùs capit. 40. *Probatur 1. ex doctrina Pontificum.* Probarique potest ex doctrina Pontificum contra Baium, nam licèt solùm damnent affirmatiuam propositionem, *Omnia infidelium opera sunt peccata*, tamen loquuntur in eodem sensu in quo supra explicui Concilium Tridentinum, nam est eadem ratio. *Probatur ex Scriptura exemplo Centurionis.* Deinde probari potest ex Scriptura exemplo Centurionis, cuius eleemosynæ Deo placebant, antequàm esset fidelis, vt Chrysostomus, Theophylactus, & Oecumenius capit. tertio, citati exponunt. Verumtamen exemplum non probat, quia longè verius est, vt supra dixi, Cornelium tunc fuisse fidelem: valet tamen argumentum ad probandam assertionem testimonio dictorum Patrum, supponunt enim fieri potuisse, vt illa opera essent bona, & Deo placentia, etiam si ante fidem essent facta. Item ad Roman. 1. dicitur, Philosophos fuisse inexcusabiles non seruantes legem naturæ, vnde fit, potuisse aliquid boni sine fide facere, vt latè deducit Fulgentius lib. de Incarna. & grat. capit. 26. Loquitur tamen de cognoscentibus Deum. Et hoc modo posset afferri exemplum de obstetricibus, Exod. 1. quæ ex pietate, & timore Dei reseruarunt infantes Hebræorum, quorum opus in hoc bonum fuisse, sentit Gregor. lib. 18. Moral. cap. 2. & D. Thomas 1.2. quæst. 114. art. 10. ad 2. & 2.2. quæst. 110. artic. 3. ad 2. Et licet dicatur de illis fœminis, timuisse Deum, non constat, fuisse fideles; imò potiùs verisimile est, fuisse idololatras sicut erant Ægyptij, & coluisse plures Deos, licet forte aliquo modo vnum creatorem cognoscerent, vel ex conuersatione cum Hebræis, vel ex motione interna Dei; qui horrorem eis immisit tanti facinoris, & timorem mortis, si illud committerent, vt Abulensis coniectat. Et licet hoc sit incertum: nam fieri potuit, vt vere crederent in Deum, tamen nihil etiam repugnat ita accidisse, vt sine fide vera illud bonum opus facerent, propter quod temporale præmium à Deo receperunt, vt Scriptura significat.

7. *Et exemplo Rahab.* Simile exemplum est de facto Rahab recipientis exploratores. Nam licet Palus Hebræ. vndecimo. illam numeret inter credentes, dicens, *Fide Rahab meretrix non perijt cum incredulis, excipiens exploratores cum pace:* Nihilominùs verisimile est, quod ait D. Thomas Matth. 1. illam fuisse idololatram, quando excepit exploratores, & postea per eos diuina gratia adiutam credidisse. Priùs ergo bonum opus vel hospitalitatis, vel defensionis innocentum operari potuit, quàm fidem conciperet. Præterea Daniel consilium dedit Nabuchodonosor, vt eleemosynis redimeret peccata sua, Daniel. 4. Et licet verisimile sit, illum iam concepisse fidem Dei, vt ex capit. tertio, in fine colligitur: fieri nihilominùs potuit, vt illa non esset firma, & infusa fides, sed aliqualis opinio, & hac suppositione data, adhuc consilium Danielis erat optimum, & supponebat, tales eleemosynas potuisse honestè fieri. Imo & ita accidisse, sentit Author Imperfecti homil. 26. in Matth. in fine dicens, *Si Rex ille idolorum cultor poterat eleemosynis peccata redimere, cui non prosunt eleemosynæ?*

Vnde possumus generale argumentum facere, nam paganis, & hæreticis, qui sine vera fide Deum cognoscunt, rectè, & sanctè consulere possumus, vt à Deo lumen veritatis postulent, & vt eleemosynas faciant, vt à Deo misericordiam impetrent. Item isti infideles incitari rectè possunt, & debent, vt parentes honorent, iustitiam faciant, & alia præcepta naturalia seruent; ergo possunt illa honestè facere, aliàs ad malum inducerentur. Denique sicut peccatores fideles ordinariè non excitantur immediatè, & subitò ad veram contritionem, sed paulatim per dispositiones remotas, ita & infideles non immediatè, & subitò mouentur ad voluntatem credendi efficacem, quæ statim impetret actum fidei infusæ, sed paulatim etiam per dispositiones remotas trahuntur ad fidem per aliqua opera libera intellectus, & voluntatis, vt per aliquam persuasionem de Deo, & de animæ immortalitate, per piamque affectionem ad honestatem, & pietatem, &cæt. ergo sicut necessarium est in peccatore fideli, vt possit bonos actus efficere, quibus paulatim disponatur, ita suo modo in his infidelibus, etiamsi tales actus fiant per gratiam auxiliantē, nunc enim abstractè loquimur de bonis actibus, quocumque auxilio fiant. Ratio verò à priori est, quia fides nō est circumstantia boni operis moralis, nec cognitio eius est necessaria ad proponendum obiectum talis operis, vel finem honestum eius, quia non oportet, vt obiectum moralis operis sit supernaturale, nec supernaturaliter cognitum. Quæ est enim hæc necessitas? Et hoc ex sequenti assertione euidentius fiet, vbi etiam ex Patribus illam confirmabimus. 8. *Probatur 3. ex ratione.*

Dico secundò. Non solum sine fide, sed etiam sine Dei veri cognitione potest infidelis bonum aliquem moralem actum perficere sine vlla circumstantia mala, licet rarò fortasse id faciat. Hæc sententia minùs certa est, quàm præcedens, quia neque ex Scriptura aliquid de hoc certum habemus, neque in Concilijs. Nam Trident. sess. 6. canon. 7. solum damnat dicentes, omnia opera, quæ ante iustificationem fiunt, esse peccata. Vbi per iustificationem sine dubio non intelligit totum cursum iustificationis à prima vocatione, vsque ad gratiæ sanctificantis infusionem, quia de tempore ante vocationem nunquam Concilium tractauit, nec erat necessarium ad doctrinam fidei, sed tantum docuit in cap. 5. exordium iustificationis à vocatione sumendum esse, & postea cap. 7. nullam mētionem facit operum ante vocationem ad fidem, sed tantum dixit: *Disponūtur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati, & adiuti fidem ex auditu concipientes, liberè mouentur in Deum credentes*, &c. Deinde licet Pius, & Gregorius damnent vniuersalē propositionem Baij, *Omnia infidelium opera esse peccata*, Subsistere potest doctrina Pontificum, etiamsi isti infideles ignorantes Deum, nullum bonum opus facere possent, quia vt illa vniuersalis assertio falsa sit in quocunque gradu, satis est, quod in eodem gradu sit verum, infideles cognoscentes Deum, posse sine peccato operari, vel clariùs loquendo, posse aliqua bona operari. 9. *Assertio 2. Excludūtur probationes aliquot, quæ pro ea afferri possent.*

Solet autem hæc assertio suaderi ex Genes. 12. vbi Pharao restituit Abrahæ vxorem suam, quod fuit bonum opus ex dictamine rationis naturalis, vt sentit Ambros. libro 1. de Abraham, capit. 2. tamen locus non cogit, nam idem Ambrosius significat, non caruisse Pharaonem aliqua cognitione, & timore Dei. Adduci etiam solet factum quorundam Gentilium, de quibus dicitur 2. Reg. 17. obtulisse Dauid, & socijs eius frumentum, & alia necessaria ex pietate naturali, vt 10. *Quæ soleant pro assertione adduci ex Scriptura.*

li, vt indicant illa verba, *Suspicati enim sunt, populum fame, & siti fatigari in deserto.* Deinde faciunt generalia verba Pauli ad Roman. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt.* Nam multi ea extendunt etiam ad idololatras verum Deum ignorantes, vt Origen. lib. 2. ibi. Chrysost. hom. 5. & Græci. Item Hieron. ibi, & multi alij. Et quamuis nonnulli expositionem non admittant quoad Pauli sensum, doctrinam tamen non negant.

11. *Quæ ex Patribus.*

Pro eadem sententia referri potest Gregorius Nazianz. orat. 28. post suum reditum, quatenus ibi dicit, homines fide carentes interdum propter hominum gloriam, interdum *ductu naturæ virtutem operari*: Nam in his posterioribus verbis videtur planè virtutem sine malo fine agnoscere, nam ductus naturæ non est mala circumstantia operis. Sicut alter Gregor. dixit homil. 27. in Euang. *Sunt nonnulli, qui proximos diligunt propter affectum cognationis, & carnis, quibus in hoc sacra eloquia non contradicunt; sed aliud est, quod sponte impenditur naturæ, aliud, quod ex charitate.* Quasi dicat, illud opus prius malum non esse, sed bonum, licet sit minus perfectum. Et vterque indifferenter loquitur de hominibus, in quibus tales affectus esse possunt, siue fidem habeant, siue non, & siue Deum cognoscant, siue ignorent. Et eodem modo accipiendum est, quod dixit Chrysost. hom. 67. ad popul. initio. *Nec malus potest omninò malus esse, sed euenit, vt & aliquid habeat boni,* vtique operis: nam subdit, *Neq; bonus esse omninò; sed & nonnulla solet habere peccata.* Et infra ait, malum hîc accipere illorum paucorum bonorum retributionem.

12. *Idē præstat.*

Præterea idem Chrysostom. homil. de Fide, & lege naturæ, & Spiritu Sancto, circa principium. *Offendes* (inquit) *multos, qui quamuis sermonem veritatis non acceperint, & foris sint, operibus tamen pietatis (vt apparet) sunt conspicui, inuenies viros misericordes, compatientes, iustitiæ vacantes: sed nullos facientes fructus operum, quia nesciunt opus veritatis. Nam & hæc sunt opera bona. At necessarium est, vt præcedat opus summum.* Per quod intelligit opus fidei, vtique viuæ, vt statim exponit. Quia verò ibi addit Chrysost. *Nihil, extra fidem, bonum.* Solet hic locus in contrarium citari. Sed immeritò, iam enim supra explicuit per opera bona intelligere bona fructifera: nam de operibus infidelium dixerat, *Non facere fructum,* vtique spiritualem. Vnde etiam subiungit, *Similes mihi videntur, qui operibus bonis florent, & Deum pietatis ignorant, reliquijs mortuorum, pulchrè quidem indutis, sensum autem pulchrorum non habentibus. Quæ enim vtilitas animæ mortuæ, Deo quidem mortuæ fide, & ratione, bonis autē operibus vestitæ?* Et ex sequentibus est hic sensus euidentior. Sic etiam Author Imperfecti in Matt.

Aut. Imp.

hom. 26. *Gentiles* (ait) *humanitatis causa recipiunt peregrinos, licèt nō propter Christum.* Et infra dicit, infidelem interdum operari bonum, cuius præmium hic accipit, nō in alia vita. *Quia naturali bono motus fecit bonum, non propter Deum.* Quæ sunt optima verba cōtra Gregorium. Hieron. etiam ad Galat. 1. nō longè à fine ait, *Multi absq; fide, & Euangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sanctè, vt parentib. obsequantur, vt inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant.* Videri tñ potest loqui de cognoscentibus Deum, quia prius dixerat, *Naturâ omnibus Dei inesse notitiam.* Sed re vera generaliter loquitur etiam de illis, *Qui nō credunt in eo, sine quo esse non possunt.* Vt infra dicit, & exempla, quæ adducit, planè in omnibus locum habent. Vnde cum ait, *Omnibus inesse notitiam Dei natura.* Si de vero Deo intelligatur, potentiam potiùs dicit, quàm actū: nam constat, nō omnes homines habere veri Dei cognitionem, & c. 5. ait, *Quomodo fides sine operibus mortua est; sic absq; fide quamuis bona opera sint, mortua computantur.* Idem affirmat Ezech. 29. in fine, vbi de omnibus infidelibus, aliqua ex parte legem naturalem implentibus loquitur.

13. *Ratione tādem probatur assertio,*

Ratione potest inprimis hæc sententia probari à posteriori eodem modo, quo præcedens quia aliàs nunquam posset gentilis ignorans Deum, induci ad aliquid operandum, etiam in ordine ad fidem consequendam, quia semper induceretur ad malū. A priori verò euidens ratio est, quia homo habens perfectum vsum rationis naturalis, etiamsi omninò Deum ignoret, potest operari aliquod bonum ex genere, vt dare eleemosynam, obedire parentibus, &c. sed non necessariò apponit malam circumstantiam, vel caret necessaria circumstantia ad bonitatem operis; ergo potest facere opus simpliciter bonum. Cōsequentia, & Maior sunt notæ. Probatur ergo Minor quoad priorem partem, quia cum homo sit liber, nihil est, quod illum cogat ad circumstantiam prauam actui de se bono adiungendam. Præsertim si à Deo aliquo modo iuuetur, vt id non faciat, nunc enim abstractè loquimur de infideli operante, siue cum solo concursu generali, siue cum aliquo speciali; ergo absolutè loquendo, potest talis homo operari honestè, non addendo prauam circumstantiam. Deinde inductione ostenditur, quia de nulla circumstantia praua in particulari id potest cum probabilitate affirmari, vt facilè posset per singulas discurrendo ostendi. Sed quia de cæteris res est clara, id solum probatur de circumstantia personæ operantis, & de fine: nam si aliqua mala circumstantia esset necessaria, maximè altera ex his; nam de alijs nulla ratio dubitandi occurrit. De persona ergo operante patet, quia si ex parte illius daretur mala circumstantia, maximè quia est infidelis, & infidelitas est magna deformitas: at hæc conditio personæ operantis non est necessaria circumstantia operationis eius, sed tantum cōcomitanter se habet, quia licet sit infidelis, non operatur vt infidelis, neque ex aliquo errore, sed vt naturali ratione vtens. Sicut de peccatore fideli dicendum etiam est, licet malitiam habitualis peccati habeat, illam non esse circumstantiam boni actus, quia nullo modo in illum influit. Ex hoc ergo capite non datur necessariò mala circumstantia.

à posteriori, & à priori. Deinde à priori.

Opus ex ratione naturali factum non necessariò vitiatur ex circumstantia.

Et hinc facilè etiam probatur altera pars de fine, 14.
quia licet aliquis sit infidelis, non necessariò refert actum ad finem infidelitatis, vt rectè dixit D. Thom. supra, sumens argumentum à contrario. Nam fidelis non necessariò refert omnem actum suum ad finem fidei: ergo neque infidelis ad finem infidelitatis. Et declaratur ampliùs: nam licet infidelis sit idololatra, fieri potest, vt nullum habuerit actum vniuersalem, quo retulerit omnia in idolum, nam hic actus liber est, & nihil est, quod necessitet gentilem ad habēdum illum. Quin etiam fieri potest, vt nō diligat idolum super omnia, sed modo imperfecto, & humano, vel tantum ex aliquo timore illum colat, vel etiā fieri potest, vt sit in alio peccato mortali, quo aliquā creaturam diligat plus, quàm verum Deum, & plusquam idolum: ergo tunc non referet omnia sua opera in idolum, nec etiam referet in obiectum talis peccati, quia nō formaliter illud diligit super omnia, sed tantum imputatiuè, neque habuit vnquam formalem actum, quo omnia sua opera in illud retulerit. Sicut fidelis peccator licet conuersus sit ad creaturam, non tamen omnia propter illam operatur, neque tamen talem relationem vnquā habuit, & ideò operari potest sine formali, vel virtuali relatione ad obiectū sui peccati: idem ergo est de infideli, in quo talis relatio non præcessit. Verumtamen etiamsi præcesserit, non satis est, quia præcedens relatio vniuersalis in aliquē finem non dat circumstantiam sequēti operi, nisi influat in illud per moralem aliquam connexionē cum illo, ita vt actio præsens pendeat aliquo modo ex fine præcedentis relationis, nam si non pendet ab illo fine: ergo ille finis non est causa eius: ergo non est finis: ergo non est circumstantia: ergo non dat malitiam præsenti actui, quantumuis finis ipse in se malus sit, quia in actum non influit. Necessaria est ergo connexio per virtutem aliquam relictam in aliqua intermedia motione, vt ex 1. 2. suppono, & in 3. tom. 3. partis disp. 13. sect. 3. id breuiter attigi. In præsenti autem licet talis

Neq; necessariò vitiatur ex fine.

Vniuersalis relatio in aliquem finē nō dat circumstantiam sequenti operi, nisi moraliter in illud influat.

talis relatio vniuerſalis præceſſerit, fieri poteſt, vt nulla eius memoria poſtea occurrat, nec maneat aliquis affectus eius, in cuius virtute, vel ex cuius motione fiat; ergo fieri poteſt actus, cuius ille malus finis circumſtantia non ſit. Sicut iuſtus, qui prius retulit omnia opera ſua in Deum, cum poſtea venialiter peccat, nullo modo ex vi prioris intentionis operatur; ergo non repugnat, in fidelem habere actum bonum, cui circumſtantiam prauam poſitiuè (vt ſic dicam) non adiungat.

15. *Proſecutio inſtituti ſuperioris.*

Quòd verò poſsit etiam talis actus fieri ſine omiſſione circumſtantiæ alicuius bonæ, & ad abſolutam honeſtatem actus neceſſariæ, probatur, quia ſi actus ſit ex obiecto bonus, poteſt etiam propter honeſtatē eiuſdem obiecti fieri; ergo ſi non referatur ad extrinſecum finem prauum, eo ipſo habet intrinſecum finem bonum, & honeſtum: ergo ex parte finis non caret aliqua honeſta, & debita circumſtantia: ſed ex alijs circumſtantijs nulla fingi poteſt neceſſaria ad honeſtatem actus, & quæ illi neceſſariò deſit: ergo nulla eſt ratio cogitandi talem malitiam in tali actu ex defectu honeſtæ circumſtantiæ neceſſariæ. Prima pars antecedentis, per ſe manifeſta eſt, quia honeſtas obiecti eſt bonitas ſufficiens ad mouendam voluntatem. Vnde ſi actu conſideretur, vt per naturalem rationem fieri poteſt, poterit etiam voluntas libera propter illam moueri ad operandum, & tunc obiectum illud dicitur finis intrinſecus operis, quia per ſe mouet ad ſui amorem, & non ex ordinatione ad alium finem, & ita formaliter propter ſe diligitur, & non propter aliud. Prima verò conſequentia, in qua ſola eſt difficultas, probatur, quia ſpecies actus, quæ ſumitur ex obiecto honeſto, ſeu fine intrinſeco, quatenus honeſtus eſt, ſpecies eſt honeſta, & veræ virtutis moralis, vt ex 1. 2. ſuppono, & ſumitur ex Ariſtot. libro 2. Ethicor. capit. 4. & aliunde nullum eſt præceptum referendi omne tale bonum in alium finem meliorem, ſeu altiorem, etiam vltimum, quia nulla ratione, vel teſtimonio oſtendi poteſt tale præceptum. Quia relatio formalis, ſeu actualis neceſſaria non eſt, vt Gregorius fatetur: nec de virtuali datum eſt præceptum, præter præceptum diligendi Deum ſuper omnia, quod non obligat pro ſemper, & ideò priùs quàm per proprium actum impleatur, poteſt aliud opus fieri, quod ex obiecto bonum ſit, & neque amori ſit contrarium, nec per illum referatur, quia non præceſsit. Vel certè licet præceſſerit, & per illum actum fuerit impletum naturale præceptum: poteſt nihilominus talis actus poſtea non influere in bonū opus ſubſequens, & ita nihil ad bonitatem eius conferre. Confirmatur etiam ab inconuenienti, quia aliàs etiam fideles, & iuſti frequenter peccarent ex defectu talis relationis, quod eſt abſurdum, & ſine maiori probatione non eſt admittendum. Et ex reſponſione ad argumenta Greg. hoc magis conſtabit. Igitur ex parte finis non caret talis actus aliqua circumſtantia neceſſaria ad abſolutam bonitatem moralem. De alijs verò circumſtantijs res eſt clara, & non indiget probatione, quia nec Gregorius, nec aliquis catholicus de illis dubitat: contra hæreticos verò dicētes deeſſe circumſtantiam neceſſariam integritatis naturæ, iam ſatis dictum eſt, nam eſt merum commentum ſine fundamento.

16. *Ad 1 teſtimonium adductum num. 2 ex Rom 14.*

Supereſt, vt argumentis aliarum opinionum reſpondeamus, & in priori proponebantur inprimis verba Pauli, *Omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt*. Circa quæ (omitto ſenſum Auguſtini: nam de illius ſententia in ſequenti capite dicam) duo explicanda ſunt, vnum eſt, quid ibi ſignificet *fides*, aliud eſt, quid ſit *Non eſſe aliquid ex fide*. De vtraque enim parte duæ ſunt expoſitiones. Prior intelligit vocem *fides*, de propria fide, ſeu credulitate, negationem autem intelligit, non merè negatiuè, ſed contrariè, id eſt, quod repugnat fidei, vel quod ex infidelitate naſcitur, peccatum eſt. Quem ſenſum videtur ibi probare Hieron. & D. Thom. non improbat. Et in eo teſtimonio illud nihil obſtat noſtræ ſententiæ. Quia infidelis etiamſi negatiuè non operetur ex fide Chriſtiana, poteſt non operari contra fidem, vt quando dat eleemoſynam. Expoſitio tamen non quadrat intentioni Pauli, vt ſtatim dicam. Et aſſertio ipſa limitatione indiget: quia aliquid poteſt fieri in ſe quidem fidei contrarium, quod ſi ignoranter fiat, peccatum non ſit. Vt ſi infidelis inuincibiliter putet, vſuram, vel fornicationē non eſſe malam, & putet, ſine peccato fieri poſſe, aliquid quidem aget contra documenta, ſeu præcepta fidei, & tamen non peccabit. Oportet ergo intelligi, vel quia opus à fide diſſonans in ſe peccatum eſt, ſiue imputetur operanti, ſiue propter ignorantiam non imputetur: vel quia ſermo eſt de opere repugnante fidei ipſius operantis, & cognoſcentis per fidem, opus eſſe contrarium diuinis mandatis. At verò Caietan. ibi intelligens locum Pauli negatiuè vt ſonat, & de propria fide, reſtringit ſermonem ad opera fidelium, & quæ debent per fidem regulari, quia materia ſubiecta talis erat. Et ſic etiam ſententia eſt vera quia opera, quę ex fide pendent, ex illa regulari debent, quia ſi non ita fiant, non poſſunt rectè fieri, tamen non eſt ad mentem Pauli, vt conſtabit.

Reijcitur expoſitio.

Expoſitio Caietan vera in ſe, ſed non ad Pauli mentem.

17. *Vera expoſitio, fides, id eſt, conſcientia dictamē.*

Alia ergo, & vera expoſitio eſt, vt fides ibi non credulitatem tantùm, ſed dictamen conſcientiæ ſignificet. Hanc enim eſſe Pauli mentem, ex diſcurſu capitis facilè intelliget, qui illud attentè legerit. Nam in toto illo agit de modo ſequendi dictamen conſcientiæ ſine læſa proprio, & ſine aliorū offenſione, ſumpta occaſione à controuerſia, quæ tunc erat inter Iudæos, & gentes ad fidem conuerſos circa legalium obſeruationem, præſertim in vſu ciborum prohibitorum in lege veteri. Vnde in principio ſic incipit, *Infirmum in fide aſſumite, non cum diſceptationibus cogitationum*: vbi *infirmum in fide*, videtur vocare Iudæum iam credentem in Chriſtum, nondum tamen ſatis inſtructum de ceſſatione legis, qui dici poteſt infirmus in doctrina fidei, vel quia aliquid in ea ignorabat, vel quia per errorem habebat timorem, vel ſcrupulum conſcientiæ, quia putabat, ſibi non licére, quod iam non erat ſibi prohibitum. Et de illo ſic infirmo ſubdit Paul. *Qui infirmus eſt, olus manducet*: id eſt, abſtineat iuxta legem, vnde conſequenter dicit inferiùs. *Scio, & confido in Domino Ieſu, quia nihil commune*, (id eſt, prohibitum, vel immundum) *per ipſum, niſi ei, qui ex.ſtimat, quid commune eſſe, illi commune eſt.* Et poſtea monens Chriſtianos gentiles, qui ſciebant, & credebāt, legem iam non obligaſſe, vt ſua bona conſcientia vterentur, ſine offendiculo infirmorum fratrum, adiungit, *Omnia quidem ſunt munda, ſed malum eſt homini, qui per offendiculum manducat.* Ac tandem pro gentilibus concludit. *Tu fidem habes? penes temetipſum habe coram Deo.* Pro Iudæis verò, *Qui autem diſcernit* (id eſt, quoſdam cibos reputat mundos, & alios immundos) *ſi manducauerit* (vtique immundos) *damnatus eſt, quia non ex fide*: id eſt, non ſecundum conſcientiam. Et tunc ſubiungit, *Omne autem, quod non eſt ex fide, peccatum eſt.* Conſtat ergo nomine fidei conſcientiam ſignificaſſe. Et ſignificatio deriuata eſt ex illa, qua fides pro fidelitate ſumitur: nam operari contra conſcientiam, videtur eſſe infidelitas quædam moralis, ſeu practicum mendacium, & è conuerſo qui ſecundum conſcientiam operatur, fideliter, & veraciter ſe gerit. Atque hoc modo altera particula *non ex fide*, non ſolùm contrariè, ſed etiam negatiuè, vt ſonat, accipi poteſt, quia tenemur non ſolùm non agere contra conſcientiam, ſed etiam non operari, niſi ex certa conſcientia, vnde qui ſine illa, vel cum conſcientia dubia operatur, eo ipſo malè agit, propter periculum, cui ſe exponit. Et hæc expoſitio communior eſt Patrum, præſertim Chryſoſtomi, & Græcorum in Paul. & Anſelm. & habetur etiam in Commentarijs Ambroſij, & magis probat eam D. Thomas.

Non ex fide negatiuè intelligitur.

Ad ſe-

18. *Ad testimonium ex epist. ad Tit. eodem nu. 2. allatum.* Ad secundum testimonium ex Ep. ad Tit. 1. respondetur, Paulũ loqui de operibus, quæ infideles, vt infideles sunt, operantur. Dixerat enim, fideles non debere *intendere fabulis, & mandatis hominum auersantium se à veritate.* Quod clarè intelligit, quando mandata ex tali errore procedunt, nam statim cap. 3. admonet fideles omnes obedire Principibus, & Potestatibus, licet tunc essent infideles, vt statim indicat, & ad Roman. 13. Item Petrus 1. epist. cap. 2. seruis præcipit obedire Dominis, etiam dyscolis, vtique quatenus possunt non malè præcipere. Cùm ergo Paulus ait, *Non esse attendendum mandatis hominum auersantium se à veritate*, intelligit, quando aliquid secundum illam auersionem præcipiunt. Ergo in eodem sensu subdit, *Omnia munda mundis; coinquinatis autem, & infidelibus nihil est mundum.* Quando scil. secundum suam sectam, & prauum errorem operantur, & ideò addit, *Sed inquinata est eorum mens, & conscientia.* Sicut etiam non sunt omnia munda mundis, nisi formaliter, id est, quando munda conscientia, & ex illa operantur. Atque ita exposuit Hieronym. ibi; & D. Thomas ibi, & ad Roman. 14. in fine, atque etiam Augustinus 31. contra Faustum cap. 4. *Alter locus D. Pauli explicatur.* Alter verò locus Pauli, *Sine fide impossibile est placere Deo*, præcipuè intelligitur de persona, quæ non potest esse grata Deo, neque non auersa ab illo, sine fide. Si verò extendatur ad singula opera, intelligitur, opera sine fide facta non placere Deo in ordine ad meritum gloriæ, neque ad veram iustitiam consequendam. Rationes denique pro illa opinione factæ nullius momenti sunt. Ad primam enim nego, non posse infidelem diligere aliquo modo Deum propter se, vt author est naturæ, vt in sequentibus ostendemus. Nego item, illum amorem esse necessarium ad bonam operationem, vt *Ad 1. & 2. rationem respondetur.* contra Gregorium statim dico. Ad secundam verò dicitur esse gratis excogitatam, & sine fundamento, quia Deus de se nemini negat auxilia consentanea naturæ, sed solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super iustos, & iniustos. Præsertim, quia vt infidelis ducatur ad fidem, sæpè expedit, vt habeat congrua auxilia, quibus aliquid in ordine ad illum finem operetur, quod esse debet bonum, & non malum, vt constat.

19. *Ad rationem Gregorij* Ad rationem Gregorij responsio patet ex probationibus nostræ assertionis. Ostensum est enim actum moralem viribus naturæ factum posse habere bonum finem intrinsecum, nam hic est idem, quod obiectum actus propter se intentum, potest autem tale obiectum esse intentum propter solam honestatem. Ostensum etiam est, posse non habere malum finem extrinsecum, quia hoc pendet ex intentione operantis, quæ libera est, & potest illam non habere, neque formalem, vt per se patet, neque habitualem, quia potest vel non præcessisse talis intentio mali finis, vt licet præcesserit, potest non influere in actum præsentem; imò per illum interrumpi. Sicut in homine iusto, qui prius habuit voluntatem operandi semper propter Deum, & posteà peccat venialiter, tale peccatum non refertur in Deum virtute prioris intentionis, sed potius per illud interrumpitur; ita ergo è conuerso accidere potest in bono opere præsenti respectu prauæ intentionis vniuersalis præcedentis. Neque etiam ille actus erit malus ex defectu relationis ad bonum finem vltimum, quia esto nec formaliter, nec virtute referatur ab operante, refertur (vt ita dicam) naturaliter, id est, actus ipse honestus natura sua tendit in Deum, & hoc sufficit, vt actus sit honestus. Quia nec ex natura rei est necessaria alia relatio operantis per actum præsentem, vel præteritum; nec etiam est specialiter præcepta. *Exponitur Paulus.* Nam quod Paulus dixit 1. Corinth. 10 *Omnia in Dei gloriam facite*, Vel est consilium, vel impletur faciendo opus de se tendens in gloriam Dei, saltem vt est author naturæ, quale est omne opus ex obiecto honestum, etiamsi fortasse operans hoc ipsum ignoret, quia naturalis relatio non requirit cognitionem operantis, quia non est nisi intrinseca habitudo, & quasi innatus appetitus eiusdem actus.

Neque contra hoc vrgent probationes Gregorij. 20. Ad primam enim simpliciter negatur, obiectum ho- *Quæ Greg. in contrar. urgebat, dissoluuntur.* nestum propter se amatum, eo ipso, quòd ab operante non refertur ad vlteriorem finem, amari vt vltimum finem, sed solùm sequitur amari proximè propter se ipsum, quod potest sine peccato, & sine deceptione fieri circa obiectum creatum, quatenus per se honestum est, & rationali naturæ conueniens. Vt autem hoc magis declaretur: aduerto, duobus modis posse finem dici vltimum, negatiuè, scilicet, & positiuè. Priori modo dicitur vltimus, quan- *Finis vltimus negatiuè, & positiuè.* do ita sistit actus in tali obiecto, vt non vltra tendat in verum vltimum finem, qui est DEVS, non solum per relationem formalem, vel virtualem operantis, verum etiam nec per naturalem tendentiam ipsius operis. Et hoc modo potest peccatum veniale dici sistere in suo obiecto, tanquam in vltimo fine, saltem ipsius operis, quia talis actus nullo modo tendit in Deum, nec est ordinabilis in ipsum vt in vltimum finem, quod de bono opere dici non potest, vt declaratum est. Alio modo dicitur vltimus finis positiuè, quia non solùm ipse non refertur in alium, sed omnia referuntur in ipsum, & hoc modo intendere obiectum creatum vt vltimum finem, turpe est, & graue peccatum: hoc tamen multò minùs conuenit actui morali, qui versatur circa obiectum honestum propter se ipsum, quia ex vi talis actus nec diligitur super omnia, neque etiam alia omnia diliguntur propter ipsum, vt facilè constat ex ordinario modo operandi. Si autem cõtingeret, talem relationem addi ab ipso operante, tunc actus fieret malus. Nimirum si aliquis ita amaret obiectum creatum etiam honestum tanquam summum bonum, & in illo vltimum finem constitueret. Quod in ipsis etiam virtutibus moralibus prauum est, vt rectè docet Augustinus lib. decimo nono, de Ciuit. capit. 25. serm. 13. de Verbis Apost. capit. 7. Quibus locis reprehendit Stoicos tanquam superbos & elatos, eo quòd in suis virtutibus moralibus, seu in se ipsis secundum rationem operantibus, suam beatitudinem constituerent, contempto summo bono, quo solo beati esse possunt. Et ideò dicit, eorum virtutes non fuisse veras virtutes, sed potius vitia, quia inordinate suos actus, & eorum obiecta diligebant. Hic autem modus constituendi vltimum finem in obiecto honesto non cõtingit ex eo solùm, quòd propter se diligatur, nam re vera ita diligibile est secundum rectam rationem, vt idem Augustinus tradit lib. 83. quæstionum, q. 30. *Idem.* & 31. sed necesse est, vt adiungatur actus, quo vel excludatur relatio ad vlteriorem finem, vel quo bonum illud æstimetur, & ametur tanquam summum, & sufficiens ad propriam beatitudinem, omni alio superiori contempto. At verò si talis actus non intercedat, & bonum virtutis propter se simpliciter ametur, & fiat, prout ratio dictat, intrinsece includit quasi naturalem habitudinem ad Deum vltimum finem, vt dictum est, & bene August. dicta q. 30.

Et hinc etiam patet responsio ad confirmatio- 21. nem vltimam, negatur enim sequela, scilicet, posse *Ad confirm.* quodlibet bonum creatum diligi propter se, sine aliqua culpa, sunt enim multa obiecta creata, quæ per se spectata non sunt honesta, ac subinde nec propter se diligibilia, ideoque inordinatum est talia propter se diligere, & huiusmodi sunt fama, diuitiæ, & cætera. Neque in hoc fit rectè comparatio inter bona creata inter se collata, vel cum Deo: quia licet in gradu bonitatis (vt sic dicam) magis distet quodlibet bonum creatum ab increato, quàm ab alio creato: nihilominus in ratione boni honesti, & propter se diligibilis, maiorem conuenientiam habet aliquod bonum creatum cum Deo, quàm cum alio bono creato. Et ideò potest honestè diligi propter se vnum

num bonum creatum, & non aliud, etiamsi neutrum possit diligi, vt vltimus finis simpliciter, & positiuè, seu super omnia, quia hoc est proprium boni increati.

CAPVT VII.

De operibus infidelium quid Augustinus senserit?

1. *Ex variis locis Augustini ostendi videtur ipsum putasse omnia infidelium opera esse peccata.*

MVlti, & graues authores affirmant Augustini sententiam fuisse, nullum opus bonum morale posse benè, & honestè fieri sine fide, ideoque omnia opera hominis infidelis, quantumuis bona ex obiecto videantur, esse peccata. Et re vera sunt varia loca difficillima, in quibus hanc sententiam tradere, latéque confirmare videtur. Præcipuus est in libro quarto contra Iulianum capit. tertio, vbi latissimè hoc punctum tractat, sæpeque repetit, virtutes, quæ in infidelibus esse videntur, non esse veras virtutes, & bona opera non benè ab eis fieri, & ideò simpliciter bona non esse, sed mala, & peccata. Idem habet lib. 5. de ciuit. cap. 12. & lib. 19. cap. 25. & lib. 13. de Trinit. capit. vltim. vbi negat, esse veras virtutes morales, nisi ad fidem referantur, quæ per charitatem operatur, & addit etiam illas non esse tales in hac vita, quin aliqua remissione indigeant. Et lib. de Continentia cap. 13. *Absit* (ait) *vt continentiam, de qua Scriptura dicit, esse Dei donum, etiam eos habere dicamus, qui continendo, vel erroribus seruiunt, vel aliquas minores cupiditates ideo vincunt, vt alias expleant, quarum granditate vincuntur.* Idem sentit lib. 1. de Nupt. cap. 3. vbi negat, pudicitiam coniugalem inter infideles coniuges esse bonam, & quod amplius est, negat esse Dei donum. Idem lib. 1. de Gratia Christi cap. 26. Latiùs Præfat. in Psalm. 31. vbi inter alia dicit, *Ea opera, quæ dicuntur bona ante fidem, quãuis videantur hominibus laudabilia, inania sunt. Ita mihi videntur esse, vt celerrimus cursus præter viam.* Et infra circa finem. *Crede in eum, qui iustificat impium, vt possint, & bona opera tua esse bona, nam nec bona illa appellauerim, quæ non prodeunt de radice bona.* Et infra. *Attenduntur opera tua, & inueniuntur omnia mala*: vtiq; ante fidem, & infra. *Nam quia fidem præcesserunt, nec bona vocanda sunt.*

2. *Et ex variis eius principiis idem concludi videtur.*

Secundò potest ostendi, hanc fuisse mentem Augustini ex fundamentis eius. Quæ primò sumuntur ex locis Scripturæ supra tractatis, videlicet, ad Roman. 14. *Omne, quod non est ex fide, peccatum est.* Quod de propria fide Theologali vbique intelligit: sentiens, nullum actum simpliciter bonum fieri sine fide; imò è contrario actum sine fide factum semper esse peccatum. Item ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Quod de actibus sine fide factis interpretatur, & inde colligit, non posse esse bonos, quia non possunt Deo placere, nam omne bonum, & honestum placet Deo. Et Matth. 7. *Non potest arbor mala bonos fructus facere.* Nam per arborem malam intelligit voluntatem impiam, à qua nihil boni prodire potest; talem autem dicit esse voluntatem hominis infidelis. Quartus est Matth. 6. *Lucerna corporis tui est oculus tuus, si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.* Subiungit enim Augustinus, infidelem habere oculum nequam, quia habet prauam intentionem in suis operibus.

3. *Et ex pluribus rationibus quas colligit.* *Ratio.*

Et ex hoc vltimo loco sumitur prima ratio, qua vtitur frequentiùs Augustinus, quia vt opus sit bonum, non satis est, quod sit de obiecto bono, sed oportet, vt etiam sit propter bonum finem, sed infidelis non habet bonam intentionem in suis operibus, ergo. Maiorem probat multis modis, præsertim cont. Iulian. *Nam ad veram virtutem* (ait) *non tantum intuendum est, quid agitur, sed causa quærenda est, cur agatur, quia virtus à vitio magis fine distinguitur, quàm officio.* Quod tanquam omninò verum supponimus. Minorem autem probat, vel quia infideles, & gentiles dum videntur operari virtutem, semper ducuntur aliqua humana concupiscentia, vt appetitu gloriæ, sicut de Romanis ait in libris de Ciuitate; vel affectu auaritiæ, vel timore alicuius pœnæ temporalis, vt in lib. de Continent. & sæpè aliàs dicit. Vel quia infideles operantur in cultum, & honorem suorum Deorum; vel denique quia licet demus, operari interdum virtutem, propter se ipsam, etiam *illud est superbum*, ait, in vltimo loco de Ciuit. quia per talem virtutem non seruitur Creatori.

Atque hinc oritur altera ratio, quam sæpè etiam vrget, quia opus hominis infidelis saltem caret fine debito, & ideò malum est; sic ait contra Iulian. *Virtutes, si quæ videntur esse in infidelibus, non esse veras, quia non ad suum referuntur authorem.* Imò addit, *illis vtentes malos fieri, vel in hoc ipso peccantes, quod fidem non habentes, ad illum finem ista non referunt, ad quem referre debuerant.* Et similiter lib. 5. de Ciuit. cap. 12. *Non esse veram virtutem, nisi quæ refertur in illud bonum, quo melius non est.* 4. *Secunda.*

Vnde tertiam rationem insinuat contra Iulianum, quia opus sine fide factum, nec refertur in Deum, nec ei tribuitur: ergo non potest esse bonum, quia illud operans, in se, non in Domino de illo gloriatur, eoque ipso malum est opus. *Tertia.* Quarta ratio Augustini est, quia omnia opera infidelium sunt sterilia, & infructuosa: ergo non sunt bona. *Quarta.* Antecedens constat, quia tale opus non potest dare vitam, nec ad illam conferre, quia *iustus ex fide viuit*. Vnde nec iustitiam dare potest, nec facere bonum operantem: ergo est sterile opus: ergo non est bonum, *quia fieri non potest* (inquit contra Iulianum) *vt steriliter boni simus, & ideò, quidquid steriliter sumus, boni non sumus.* Vbi talem rationem insinuat, quia homo tenetur nunquam steriliter operari, & ideò quoties steriliter operatur, non benè operatur.

Quinta ratio, quam maximè vrget in lib. 1. de Nupti. & concu. c. 12. & dicto lib. contra Iulian. quia *non potest esse pudicus veraciter, qui non propter Deum verum fidem connubij seruat*, tacitè inde inferens, eandem esse rationem de quocunque bono opere morali. 5. *Quinta.* Antecedens probat, quia non potest corpus esse pudicum, quando animus à Deo fornicatur, sed animus infidelis à Deo fornicatur, iuxta illud Psalm. 72. *Perdidisti omnes, qui fornicantur abs te*; ergo non potest infidelis esse veraciter pudicus. Probatur consequentia, quia pudicitia est in animo, & animus fornicarius non potest esse pudicus. Ergo (ait Augustinus) *aut in animo fornicante pudicitia esse potest, aut in infideli pudicitia esse non potest.* Vnde cùm primum censeat omninò absurdum, secundum approbat.

6. *Et ex nonnullis Patribus doctrinæ ipsius studiosis.*

Tertiò principaliter ostenditur, hanc fuisse mentem Augustini, quia ità intellexerunt posteriores Patres illius sectatores, inprimis Prosper lib. 1. de Vocat. Genti. cap. 7. aliàs 3. vbi sic ait. *Et si fuit, qui naturali intellectu conatus sit, vitijs reluctari, huius tantum temporis vitam steriliter ornauit, ad veras autem virtutes, æternamq́; beatitudinem non profecit. Sine cultu enim veri Dei, etiam quod virtus videtur esse, peccatum est, nec placere vllus DEO sine DEO potest. Qui verò DEO non placet: cui nisi sibi, & diabolo placet?* Et libro contra Colla. capit. vigesimo secundo. *Nihil boni operis procedit ex mortuis, nihil iustitiæ procedit ex impijs.* Et infra loquens de infideli ait, *Bonis suis malè vtitur*, in quibus sine cultu veri Dei impietatis, immunditiæque conuincitur, & infra ait, *Nullum esse bonæ voluntatis motum, nisi quem creauerit diffusæ per Spiritum Sanctum charitatis affectus, quia sine fide impossibile est placere Deo, & omne, quod non est ex fide, peccatum est, & in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, nec noua creatura, sed fides, quæ per dilectionem operatur.* Idem capit. vigesimo octauo. adhibens illam rationem, *Quia in his studijs* (vtique virtutum) *non Deo, sed diabolo seruiunt*, vtique infideles. Vnde concludit, *In impiorum animis omnia opera esse immunda, atque polluta.* Fulgentius etiam libro de Incarnat.

carnat. & Grat. cap. 52. sentit, ante fidem non esse bona opera, & allegat illa duo loca, *sine fide impossibile est placere Deo, &, quod non est ex fide, peccatum est.*

Oppositum tamen re vera sensisse Augustinum quatuor motiuis ex ipso petitis ostenditur.

7. *Primum motiuum quod in contrarium allata ex August. de quolibet peccatore etiam fideli absurdè procedere nt.*

HIs verò non obstantibus, persuaderi non possum, Augustinum in ea fuisse sententia propter ea, quæ subijciam. Primò, quia Augustinus eodem modo loquitur de peccatoribus omnibus, quo de infidelibus, & rationes eius æquè de illis procedunt; sed non est verisimile sensisse, omnia opera hominis in peccato existentis, esse peccata, cum hic sit magnus error, & contrarium ipse sæpè doceat, vt cap. 5. visum est; ergo nec de infidelibus id docuisse, credendum est. Consequentia est clara, quia in eisdem locis de vtrisque loquitur, & non potuit in vno sensu loqui de his, & in alio de illis. De minori autem satis dictum est in capit. quarto & quinto. Probatur ergo maior, nam in dicto cap. 3. contra Iulian. generaliter ait, *Absit, vt in aliquo sit vera virtus, nisi verè sit iustus.* Et inferiùs absolutè negat, veram virtutem, veram sapientiam, veramque iustitiam esse posse in infidelibus impijs, & in hominibus diabolo mancipatis, quales sunt omnes in peccato mortali existentes. Et in fine addit, *sine Dei amore nihil esse bonũ.* Quod si quis respondeat, ibi per *amorem Dei*, non intelligere Augustinum charitatem, sed amorem honestatis, & iustitiæ cuiuscunque propter rectitudinem eius, sic friget eius discursus tam in fidelibus, quam in infidelibus peccatoribus, quia etiam in infidelibus potest esse amor boni honesti propter honestatem, & æquitatem naturalem ex conformitate ad rectam rationem: ergo est par ratio in vtrisque.

Idque siue consideretur vtrorumque operantium indignitas.

8. *Siue fines propter quos operantur.*

Denique ratio etiam sumpta ex fine æqualiter in vtrisque procedit, nam etiam fidelis existens in peccato, non operatur propter DEVM, quantum est ex formali, vel virtuali intentione sua, quia non diligit DEVM. Quod si quis respondeat, posse diligere aliquo modo imperfecto. Contra hoc est, quia si ille modus tantùm est implicitus in intentione boni honesti, etiam hoc modo possunt diligere Deum infideles: si verò sit sermo de amore formali ipsius Dei, vel intentione colendi DEVM, vel placendi illi: hæc inprimis non est necessaria ad bonum opus, vt supra probatum est, & deinde etiam potest esse in infidelibus saltem hæreticis, & paganis, ac Philosophis verum Deum agnoscentibus. Denique si ratio illa Augustini, quòd virtutes etiam propter se intentæ sunt superbæ, ita intelligenda est, vt amor virtutum moralium, temperantiæ, misericordiæ, & similium propter se ipsas, non sit bonus, etiam in homine fideli talis amor erit malus, & tales virtutes Christiani hominis dicendæ erunt, *Seruire temporalibus commodis, aut nulli volentes seruire, ac propterea vanas esse, & non veras virtutes, quia veræ virtutes Deo seruire debent, & propter ipsum operari.* Sicut de virtutibus infidelium loquitur Augustinus: at incredibile est, ita illum sensisse de talibus virtutibus Christianorum: ergo in alio sensu loquitur etiam de infidelibus. Idemque argumentum fieri posset de alia sententia, quam ibi habet Augustinus, scilicet, quia si virtutes non prosunt ad beatitudinem veram, quam fides per Christum promittit, non sunt veræ virtutes: quod etiam in peccatore Christiano procedit, quia etiam non prosunt peccatori suæ virtutes. Quòd si dicatur, non prodesse actu ex impedimento personæ, de se autem fructuosas esse, & hanc esse mentem Augustini, contra hoc est, quia idem omnino est de virtutibus infidelium.

Euasio reijcitur.

Clauditur fuga.

9. *Secundum motiuum etiam ab absurdo, quia ex illa sententia inferretur, sensisse August. esse infidelem incapacem benè operandi, etiam auxilio gratia.*

Secundò moueor, quia sequitur ex illa sententia, Augustinum sensisse, hominem carentem fide, esse incapacem boni operis, etiam per auxilium gratiæ Dei inspirantis bonum, & adiuuantis: consequens est incredibile: ergo. Minor videtur per se nota, quia vbique Augustinus magnificè sentit de diuina omnipotentia ad trahendam hominis voluntatem, quò voluerit, quando voluerit, & quomodo voluerit, & eodem modo sentit de efficacia diuinæ gratiæ: ergo non potuit sentire adeò esse infirmam, & imbecillem, vt non possit hominem infidelem inducere ad aliquid bonum operandum, etiam si in infidelitate sua permaneat. Et præterea est optima ratio, quia alias nunquam posset Deus hominem infidelem mouere specialiter ad aliquid operandum, etiam in ordine ad fidem, vt paulatim illum ad eam perducat, quia moueret illum ad opus prauum: consequens est per se absurdum, & valdè alienum à doctrina Augustini. Denique statim afferemus loca, in quibus Augustinus contrarium expressè docet. Probatur ergo sequela, quia si homo permanet in infidelitate, etiam si moueatur à Deo specialiter ad eleemosynam faciendam, nunquam illam faciet propter DEVM: quia ignorat se moueri à DEO, vel etiam ipsum Deum, ergò non benè operabitur. Item semper animus eius fornicatur à DEO: ergo licet moueatur ad seruandam pudicitiam coniugalem, nunquam erit verè pudicus. Item etiam si ex tali auxilio operetur, eius opus erit sterile in ordine ad veram felicitatem consequendam, ad summumque deseruiet, vt minùs puniatur infidelis in die iudicij, quod non satis esse ad opus bonum, indicat eodem loco Augustinus: ergò si verba eius in hoc rigore sumantur, vt talia opera, moraliter bona non sint, & ad hoc tendant rationes eius, dicendum est, idem sensisse de operibus infidelium factis ex auxilio gratiæ, quod, vt dixi, & falsum, & incredibile est.

10. *Tertium motiuum etiam ab absurdo, enervans August. rationes pro sensu sententia... Solutio rationis 1.*

Tertiò moueor, quia si sententia illa in eo sensu accipitur, rationes Augustini friuolæ sunt, & tanto ingenio indignæ. Et inprimis loca Scripturæ parui momenti sunt, iam enim in capit. quarto ostendimus, verum sensum illorum longè alium esse. Deinde prima ratio capite præcedenti soluta est, ibi enim declarauimus, quæ intentio bona sit necessaria, & sufficiens ad moralem honestatem boni operis, & quomodo esse possit in infideli, etiam non cognoscente DEVM. Neque oppositum probat inductio Augustini, quia inprimis non est necesse, vt operetur propter idolum, vt suprà declaraui. Deinde intentio vanæ gloriæ, vel alterius similis cupiditatis inordinatæ, licet fortasse sæpiùs moueat infideles, non habet necessariam connexionem cum infidelitate, imò nec necessarium est, vt semper intercedat intentio commodi temporis proprij, sed potest honestas virtutis sufficienter mouere. Quin etiam si intentio sit alicuius commodi temporalis, non ideò opus ex necessitate malum est, quia potest illa commoditas esse conueniens naturæ propter se ipsam, & per rectam rationem regulari, quod satis est, vt possit honestè intendi, vt proximus finis per se diligibilis, & vt actio per se tendat in Deum, licet ab operante non referatur. Et ita soluuntur secunda, & tertia ratio de carentia relationis in debitum finem, vel in Deum, quia non debetur actioni morali aliud genus relationis operantis in beatitudinem, vel in DEVM, vel in alium extrinsecum finem, quando intrinsecus est per se appetibilis secundum rectam rationem.

Solutio 2. & 3.

11. Quod autem Augustinus significat, talem voluntatem esse superbam, simpliciter intellectum incredibile est, & alienum à sententia Augustini, sæpè docentis, esse honestum, propter honestatem, vel propter

propter obseruantiam legis operari. Neque vlla vmbra superbiæ in hoc ostendi potest, quia quòd operans illud non referat in Deum, potest esse ex ignorantia, vel sola incogitantia, sine vlla specie superbiæ. Quòd autem homo sibi tribuat tale opus, & de illo in se glorietur, etiam non est necessarium, quia potest nihil de hoc cogitare, neque etiam scire, vel inquirere, qua virtute naturali, aut diuina tale opus fiat. Et quando in hoc homo aliquid erraret, vel peccaret, esset per se nouum peccatum, habens pro obiecto, & materia, circa quam versatur, aliud opus bonum, non tamen esset circumstantia eius, & ita non tolleret ab illo bonitatem, vt ex generali doctrina de bonitate moralium operum constat.

12. *Soluitur 4* Quarta item ratio de operis sterilitate, si intelligatur de sterilitate actuali (vt sic dicam) in ratione meriti vitæ æternæ, aut alicuius gratiæ supernaturalis, falsum est, quod assumit, siue intelligatur de merito condigni, siue de congruo, quia neutrum meritum actuale est de necessitate boni operis moralis virtutis acquisitæ, seu ordinis naturalis. Quia hæc ratio meriti est superioris ordinis, vnde ex natura rei non requiritur ad bonitatem moralem ordinis naturalis, neque etiam datum est diuinum præceptum speciale operandi semper cum aliquo tali fructu, vel merito boni operis, nullibi enim tale præceptum scriptum legitur, vel traditum refertur, & quamuis tale præceptum datum esset, posset ignorari inuincibiliter, maximè ab infidelibus, & ita illo non obstante possunt interdum sine morali defectu operari. Si verò intelligatur ratio de sterilitate potentiali, vt sic dicam, quæ intelligitur esse in opere, quod non tantùm non prodest ad vitam, verum nec prodesse potest, hæc sterilitas non inuenitur, nisi in operibus malis, quæ à Theologis dicuntur mortifera latè sumpto vocabulo, vt comprehendat etiam venialia peccata.

13. *Quomodo infidelium opera honesta sterilitate careant.* Nam si opus tantùm est mortuum, licet tunc ex accidente impedimento non prosit, de se posset prodesse, ideoque non potest dici sterile saltem quoad potestatem seu capacitatem. In hoc autem sensu facilè negabitur, omnia opera infidelium esse sterilia, quia possunt esse aliqua bona, quæ de se possent esse vtilia ad vitam æternam, si aliæ conditiones concurrerent. Imò etiam de facto possunt aliqua esse talia, vt remotè saltem ad fidem disponant, vel aliquod impedimentum remoueant, quæ non est parua vtilitas. Denique si talia opera sint ordinis naturalis, vt habeant proportionatam honestatem, satis est, quòd sint de se consentanea naturali felicitati, & apta, vt in gloriam Dei authoris naturæ redundent, ac denique vt sint conuenientia naturæ rationali, quatenùs recta ratione vtitur. Nam propter hanc etiam rationem sufficienter sunt laude digna, & apta ad aliquod meritum, nisi aliud obstet, iuxta doctrinam Diui Thomæ prima secundæ, quæstione vigesima secunda. ergo talis actus non est ita sterilis, vt propterea possit malus reputari.

14. *Soluitur 5.* Quinta denique ratio æquè procedit in fideli peccatore, ac in infideli, quia omnis peccans mortaliter, dici potest fornicari à Deo, & ita illa phrasi vtitur Scriptura respectu omnium peccatorum, & maximè fidelium, qui magis tenentur fidem Deo seruare. In omnibus verò ratio illa mirabilem continet verborum æquiuocationem, quia ex significatione propria *animi fornicarij* fit transitus ad metaphoricam, & ita syllogismus fit in quatuor terminis. Alia est enim carnalis fornicatio, alia spiritualis. Prior est in animo, & corpore impudico carnaliter, id est, committente talem speciem intemperantiæ. Posterior verò fit per omne peccatum mortale, quo peccans ita coniungitur creaturæ, vt propter illam deserat DEVM. Priori ergo fornicationi carnali opponitur pudicitia etiam corporalis, & hoc modo verum est, in animo carnaliter fornicante, pudicitiam illi oppositam esse non posse. Alteri verò fornicationi spirituali non semper opponitur pudicitia corporalis, sed spiritualis, quæ dici potest innocentia, aut munditia quædam apud DEVM. Et ideò non repugnat, animum esse fornicarium hoc modo spirituali, respectu Dei, & nihilominùs esse pudicum corporaliter respectu coniugis. Sic ergo idololatria est fornicarius Deo, quia illi fidem non seruat, & potest seruare vxori torum inuiolatum, & fidelem, & sic esse corporaliter pudicus. Et declaratur, nam licet omne vitium sit contrarium DEO, non omne vitium est omni virtuti contrarium; ergò licet animus per vnum vitium fornicetur contra Deum, potest in alia virtute non offendere Deum, vel proximum. Ergò licet homo sit fornicarius Deo per infidelitatem, vel simile vitium spirituale, potest non carnaliter fornicari, neque in illa materia temperantiæ Deum offendere.

Quartò moueor, quia in multis locis Augustinus admittit aliquod bonum opus in homine infideli, licet dicat illud esse Deo vt principali authori tribuendū, quod nunc nō refert, quia non tractamus, quibus viribus possit fieri talis actus ab infideli, sed absolute an interdum fiat? Probatur ergo assumptū, primò ex libro primo de Gratia Christi capit. vigesimo quarto. vbi verba illa Esther decimo quinto, *Conuertitque Deus spiritum Regis in mansuetudinem* (quæ dicta sunt de Assuero gentili, & idololatra) intelligit de efficacia diuinæ potestatis, *ad operandum in cordibus hominum, non solum veras reuelationes, sed etiam bonas voluntates.* Vt in fine capitis concludit. Inde verò non satis probatur, illum affectum Assueri fuisse bonum ex omnibus circumstantijs, sed ex obiecto solum. Potest enim Deus efficaciter conuertere voluntatem hominis ad obiectum bonum, etiamsi præsciat, hominem adhibiturum in suo affectu malam circumstantiam. Est autem verisimile, in illo casu nullam fuisse ex parte Assueri, gratisque & temere iudicaretur ab aliquo, in eo actu peccasse. 15. *Quartum motiuum directè ostendens ex locis Augustini ipsum non tenuisse illā sententiam affirm.*

Secundò idem probatur ex Augustino epistol. 130. vbi de quodam Polemone gentili, priùs ebrioso, & luxurioso dicit, persuasione Xenocratis Philosophi mutatum esse ad temperantiam, & continentiam seruandam, & in hoc fuisse meliorem factum, licet verum Deum non cognosceret, *Nam si illum cognosceret, & piè coleret* (ait Augustinus) *continentia illa non tantum ad huius vitæ honestatem, sed etiam ad futuræ immortalitatē illi valuisset.* In quo aperte significat, illam continentiam verè fuisse bonam, & honestam, licet ad meritum æternæ vitæ non valeret. 16. *Probatur 2.*

Tertius, & similis locus est apud Augustinum libro de Patientia capit. vigesimo sexto, vbi dicit, si quis Schismaticus, ne abneget Christum, multa patiatur, nullo modo culpandum esse, nam illa patientia laudabilis est, & ad tolerabilius iudicium sustinendum deseruit, licet non ad vitam æternam. Et ita exponit Paulum primo Corinth. decimo tertio. Et idem intelligit de hæretico, qui per errorem separatur ab Ecclesia, & tamen aliquid credit, pro quo patitur, vt cap. vigesimo septimo declarat. Et adeò censet, illam qualemcumque fidem, quam retinet, & patientiam moriendi pro illa esse bonam, vt dicat *esse donum Dei*, non quale est in iustis, sed quale esse potest in malis, vt capit. vigesimo octauo declarat. Hæreticus autem infidelis est; ergo in infideli potest esse opus bonum saltem ex dono Dei. Et quamuis hæreticus Dei cognitionem habeat ex reuelatione aliquo modo deriuatam, nihilominùs eadem ratio erit de infideli cognoscente verum DEVM quocumque modo. Imò etiam potest in quocumque infideli versari quæstio similis illi, quam ibi tractat Augustinus, scilicet, si quis non habens cognitionem veri DEI tormenta sustineat, ne fornicetur, vel ne falsum 17. *Probatur 3.*

Laudabile torqueri pro non agendo contra rationem etiā pure naturalem.

falsum testimonium dicat, an illa patientia laudanda sit, nam sine dubio est laudanda, nam ille prudenter eligit mortem propter luxuriam, vel iniustitiam vitandam, cum eligat minus malum ad vitandum maius. Vnde consequenter potest etiam quæri, an illa patientia sit donum Dei, & iuxta principia Augustini ibidem, affirmandum est; ergo doctrina illa in omni homine recta ratione vtente, quantumcumque infideli locum habet.

18. *Probatur 4.* Quartus, & notandus locus est in lib. de Spiritu, & Litter. cap. 27. vbi tractans Augustinus locum Pauli ad Romanos 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*, prius illum interpretatur *de gentibus iam conuersis ad Christum*, & postea subdit. *Si autem hi, qui naturaliter ea, quæ leges sunt, faciunt, non sunt habendi in numero eorum, quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum, nec Deum verum piè, veraciterque colentium, quædam tamen facta, vel legimus, vel nouimus, vel audiuimus, quæ secundùm iustitiæ regulam non solùm vituperare non possumus, verùm etiam meritò, rectèque laudamus.* Vbi licèt quoad locum Pauli loquatur sub conditione, & priorem sensum ibi magis probet (de quo postea) tamen quoad rem ipsam apertè fatetur, in his impijs inueniri quædam opera laudanda, & nullo modo vituperanda, ac proinde omni ex parte bona. Subiungit verò statim. *Quanquam si discutiatur, quo fine fiant, vix inuenientur, quæ iustitiæ debitam laudem, defensionemvè mereantur.* Verumtamen etiam hæc verba nostram sententiam confirmant, ex illis enim habemus, solùm ex parte finis ponere Augustinum defectum in operibus infidelium de se, & ex obiecto bonis; & illum defectum ponere non vt perpetuum, & infallibilem, sed vt ordinarium, & regularem. Ad quod expendimus illam particulam *vix*. Et capit. 28. non improbat dictam expositionem dictorum verborū Pauli, scilicet, in hominibus impijs non esse deletam naturam, *Et ideò dici posse, etiam in impietate vita sua facere aliqua legis, vel sapere.* Præterea expendi potest, quod idem Augustinus ait lib. de Bono coniug. cap. 6. *Coniugalis concubitus filios procreandi gratia non habet culpam.* Quam sententiam generaliter profert, & vera est tam in infidelibus, quàm fidelibus, possunt autem coniuges infideles etiamsi Deum ignorent, propter illum finem coniungi, & ille finis sufficiens est ad honestandum illum actum, vt ex ipso Augustino dicto capit. 3. contra Iulian. in fine sumitur; ergo nihil repugnat ex sententia Augustini fieri talem actum ab infidelibus sine vlla culpa. Denique lib. 3. Hypognost. (si Augustini sit opus) cap. 4. generaliter docet, posse hominem infidelem per lumen rationis aliqua opera huius vitæ facere non tantum mala, sed etiam bona. Et circa illa verba Psalmi 38. *Passer inuenit sibi domum, & turtur nidum*, &c. Docet Paganos extra Ecclesiam aliqua bona opera facere.

S. Augustinum sibi contrarium non fuisse in præsenti quæstione.

19. QVid ergo in alijs locis Augustinus sensit? Vel quomodo sibi contrarius non est? Vt hoc explicemus inprimis præ oculis habendus est scopus Augustini in huiusmodi disputatione, qui fuit occurrere Pelagianis, qui vt gratiæ Dei necessitatem negarent, vires naturæ extollebant, & ad hoc inducebant exempla Gentilium, & Philosophorum, quos solo lumine naturæ ductos excellentia virtutum opera exercuisse, & veras, ac perfectas virtutes habuisse, dicebant. Augustinus autem, vt eos ad veram mentem reduceret, quandò cum eis disputat, in contrarium extremum inclinare videtur, & interdum veras virtutes in eis fuisse negat, interdum verò dicit, nihil boni operari, & aliquando etiam semper peccare, aut totam eorum vitam esse peccatum: nunquam verò aliquid bonæ operationis moralis in eis admittit. Vt ergò mentem eius explicemus, aliquæ propositiones eius notandæ sunt, & sigillatim explicandæ. Prima est, in gentilibus, seu infidelibus non fuisse veras virtutes. Quod duobus modis potest intelligi. Primò, vt loquatur de veris virtutibus more Christiano, & Theologico, id est, vtilibus ad veram felicitatem consequendam, vt supra explicaui. Hic autem sensus indicatur ab eodem Augustino dicto capit. tertio, contra Iulian. dum ait. *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promittit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt vera virtutes.* Et postea referens definitionem virtutis ex Cicer. lib. 2. de Inuent. *Virtus est habitus naturæ, modo, & rationi consentaneus*: subiungit, *Sed quid sit consentaneum liberandæ, ac beatificandæ naturæ mortalium, nescierunt.* Et hanc expositionem habet D. Thomas 1. 2. q. 65. art. 2. vbi ita exponit quandam sententiam, quæ habetur in lib. sententiarum Prosperi, estque 106. *Vbi deest agnitio æternæ, & incommutabilis veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus.* Additque D. Thomas vocari falsam, non quia actum verè bonum non efficiat, sed quia ad vitam æternam non conducit. Et eandem ferè doctrinam habet D. Thomas 2. 2. q. 23. art. 7. & est communis in schola eius, imo etiam inter Scholasticos.

Pro Augustini mente propositiones ex ipso obseruandæ. *1. Propositio & eius sensus.*

Alter verò Augustini sensus esse potuit, in infidelibus non esse veras virtutes, etiam intra latitudinem virtutum acquisitarum, quia nunquam possunt peruenire ad statum moraliter necessarium, vt aliquis bonus habitus, vel bona dispositio nomen absolutum veræ virtutis mereatur. Vt in capit. vltimo huius libri fatiùs explicabo. Et hunc etiam sensum indicat Augustinus in alijs sententijs suis. Et ideò Iulianum dicentem, posse infideles per liberum arbitrium esse misericordes, modestos, castos, & sobrios, reprehendit; quia non solùm affectum, sed perfectionem virtutis illis tribuebat. Virtutem ergò veram appellat, quæ tam perfecta est, vt simpliciter talis possit denominari, & hanc negat Augustinus infidelibus, non tamen omnem affectum, inchoationemque virtutis. Et ideò etiam ait, virtutes infidelium, *vtcumque fiant, illis tantùm deseruiunt, vt minùs puniantur in die iudicij.* In his enim verbis aliquas virtutes admittit in infidelibus, & dicendo, *Vtcumque fiant*, planè intelligit, siue cum integra bonitate ex obiecto, & circumstantijs, siue cum aliquo defectu ex parte finis, indicans, vtrumque modum esse possibilem, modo statim explicando. 20. *Alter eiusdem propositionis sensus.*

Secunda sententia Augustini est, infidelem nihil boni operari. Hæc autem potest inprimis exponi moraliter, & regulariter, vt statim dicam in simili. Et ideò Augustinus adiungit, quòd si fortè talia opera sint in infidelibus, etiā sunt tribuenda diuino muneri, saltem vt alia bona naturalia, vt bonum ingenium, memoria, lenis natura, & alia, quæ dicto cap. 3. enumerat. Secundò, & maximè ad mentem Augustini dicimus, eum loqui de bono pietatis, quod ad æternam felicitatem aliquo modo conferat. Hoc disertè exposuit dicto cap. 3. contra Iulianum circa finem, dicens, *Quoniam concedis, opera infidelium, quæ tibi videntur bona, non tamen eos ad salutem æternam perducere: scito, nos illum bonum hominem dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum sine DEI gratia, quæ per vnum mediatorem datur, nemini posse conferri, per quod solùm homo potest ad æternum DEI donum, regnumque perduci.* Et cum infrà dixisset, *Sine amore creatoris, nullum benè vti creaturis*, subiungit, *Hoc ergo amore opus est, vt bonum beatificum sit.* Dices, omne opus bonum eo ipso esse opus pietatis, & sanctum, & de se conducere ad vitam æternam. Respondeo, falsum hoc esse, & contra intentionem Augustini, tum loco citato, tum alijs multis, quæ in sequentibus capitibus afferemus, vbi hæc interpretatio ampliùs tractanda est, & illa limitatio operis boni declaranda. 21. *2. Propositio quæ dupliciter exponitur. Primò. Secundò. Reijcitur responsio.*

Non

Non enim sine causa vel mysterio à Patribus additur, esset autem superflua, & nullius momenti, si omne opus bonum naturaliter, seu moraliter, eo ipso esset opus pietatis, in ordine ad felicitatem supernaturalem.

22. *Tertia propositio. Prima eius expositio. Non admittitur.*

Tertia sententia Augustini est. *Omnia opera infidelium esse peccata*, vel, *omnem infidelium vitam peccatum esse*. Vt habetur in dicta sententia 106. Prosperi, quæ tribus modis solet exponi. Primò, vt intelligatur de peccato latè sumpto, pro actu facto in pessimo statu, in quo nihil potest prodesse ad vitam æternam. Ita respondent nonnulli. Sed mihi non placet, tum quia est nimis improprius, & inusitatus modus loquendi, tum quia sæpè Augustinus satis declarat, se loqui de proprio peccato, quia loquitur de actu, vel habente prauam circumstantiam, vel carente circumstantia debita, & in hoc ponit maximè malitiam talium actuum, quæ sufficit ad constituendum illud malum, & verum peccatum, & interdum etiam dicit, non esse à Deo, sed à dæmone, quod non potest, nisi ratione propriæ malitiæ moralis dici. Denique cum Paulus dixit, *Omne, quod non est ex fide, peccatum est*, certè de proprio peccato est loquutus; at Augustinus illo testimonio vtitur ad suam sententiam confirmandam; ergò eodem modo de peccato loquitur.

23. *2. Expositio ex D. Thom.*

Est ergo secunda responsio, Augustinum in his propositionibus loqui de infidelibus, vt infideles sunt, operantibus; id est, non ex regula rectæ rationis, sed ex regula erroris sui. Ita exponit D. Thom. 2. 2. quæst. 10. art. 4. ad 1. & quæst. 23. art. 7. ad 3. Quæ expositio certè non est aliena à mente Augustini; nam in dicto cap. 3. contra Iulianum versus finem, dicenti Iuliano, *Si gentilis nudum operuerit, nunquid quia non est ex fide, peccatum est?* Respondet. *Prorsus in quantum non est ex fide peccatum est*, & declarat, *non quia per se ipsum factum peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum.* Vbi solùm expendo illā negationem, *In quantum non est ex fide*, ab ipso explicari, non per solam negationem, sed per aliquam contrarietatem, & circumstantiam actus ex infidelitate causatam. Vnde inferiùs iterum dicit. *Quod si & ipsa* (misericordia) *per ipsam naturali compassione, opus est bonum, etiam isto modo, bono malè vtitur, qui infideliter vtitur, & hoc bonum malè facit, qui infideliter facit.* Notanda est particula *infideliter*, quæ sensum reddit formalem de infideli, vt infidelis est, operante. Atque hoc magis declarat subiungens. *Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera* (vtique ex genere) *quæ faciunt infideles, non ipsorū esse, sed illius, qui benè vtitur malis: ipsorum aūt esse peccata, quibus & bona malè faciunt, quia ea non fideli, sed infideli, hoc est stulta, & noxia faciunt voluntate.* At dici non potest, ea, quæ fiunt ex ductu solius rationis naturalis rectè iudicantis, *fieri stulta, vel noxia voluntate*; Ergo loquitur Augustinus de infidelibus, vt tales sunt, operantibus.

24. *3 Expositio ex Vega, quæ præcedentem reddit probabiliorem.*

Hæc autem D. Thomæ expositio fiet probabilior, si addamus aliam, quam Vega dicta quæst. 13. insinuauit, & aliquid authoribus contrariæ sententiæ concedamus. Nimirum, sensisse Augustinum, regulariter, ac ferè semper infideles operari ex infidelitate sua, vel ex aliqua praua intentione, ex ipsa infidelitate, vel occasione eius concepta. Quia cùm habeant naturalem rationem valde infirmam de se, & per errorem, & falsas traditiones debiliorem factam: & aliunde temporalia, & sensibilia obiecta sint propinquissima, & maximè moueant, inde fit, vt ordinariè ex sola inordinata concupiscentia, & non ex pura regula rationis operentur. Hoc autem modo intellecta sententia Augustini, reducitur ad quæstionem de facto potius, quàm de iure, vel de potestate (vt sic dicam) non enim voluit Augustinus, fidem esse simpliciter necessariam ad benè operandum: nec teneri homines aliquo iure, operari cum circumstantia aliqua honesta, quæ ex fide, vel ex cognitione Dei pendeat: & hanc voco quæstionem de iure; sed ad summum voluit, eos, qui carent hac cognitione, esse ita prauè dispositos, vt vix aliquid boni faciant. Et quia parum ac rarum quasi nihil reputatur, moraliter loquendo, ideò interdum, cum illa exaggeratione, vel absoluta negatione loquitur. Tamen hanc esse mentem suam apertè constat ex loco allegato de Spirit. & Liter. vbi addidit illam particulam, *vix inueniuntur*, quæ æquiualet illi, raró inueniuntur, vel pauci sunt, qui recto fine operentur. Idem constat ex alijs locis, in quibus necesse est, vt aliquam exceptionem faciat ab illis regulis generalibus; ergò intellexit illam cum moderatione dicta. Atque eodem modo intelligendus est Prosper, qui phrasim Augustini imitatus est. Faciliusque exponitur Fulgentius, qui ad summum loquitur iuxta secundam Augustini propositionem.

Iuxta datā expositionē vitātur absurda adducta à nu. 7.

Tandem iuxta hanc interpretationem vitantur incommoda, quæ contra Augustinum obijciebamus. 25.
Nam in comparatione, quę fit inter infidelem, & fidelem peccatorem, est quidem æquiparatio in hoc, quòd vterque malè operabitur, si quatenus talis est, id est, vel ex errore suo, vel ex praua affectione sua operetur. Discrimē verò inter eos erit, qā fideles, licet peccatores, faciliùs, & frequentiùs possunt, & solent benè operari, quàm infideles, vt per se constat, & ideò quoties videtur Augustinus damnare omnia impiorum opera, potiùs de infidelibus, quàm de fidelibus loquitur. Et ita etiam loqui videtur Hier. Aggæi 1. circa id *Seminastis multum, & intulistis parum.* Aliud item incommodum de incapacitate infidelium ad operandum bonum ex diuina gratia facilè euitatur iuxta interpretationem positam, quia Augustinus non loquitur de impossibilitate infidelium ad benè operandum, sed de morali difficultate, & de raro vsu, & ita verum est, infidelē magis esse indispositum, quàm fidelem peccatorem, ad recipiendum gratiæ auxilium, rariusque illud recipere. Solet autem Augustinus interdum indicare, ante fidem nullum gratiæ auxilium homini dari, sed à fide incipere, vt epist. 105. tamen sub fide comprehendit omnia, quæ ad fidem ordinantur, & sunt quasi remotæ dispositiones ad fidem: non enim ignorabat, infidelem priùs vocari à Deo, quàm credat, & illam vocationem ad auxilium gratiæ pertinere, & per illam posse infidelem aliquid benè operari. Hoc autem non potest dici rarum, aut insolitum, sed tam est vsitatum, quàm conuersio ipsa adultorum infidelium ad fidem.

Item à falso sensu manet allata Scriptura in n. 2.

Præterea expositiones quas tribuit Scripturæ locis, quæ allegat Augustin. quidquid sit, an proprium, ac literalem sensum contineant, (non enim cogimur, omnes illas expositiones sustinere) saltem non continent falsam doctrinam, quod satis nobis est, vt locus Roman. 14. si de fide Theologali, seu Catholica, vt Augustinus sentit, exponatur, intelligitur non tantùm negatiuè, sed contrariè, ita vt, *esse non ex fide*, idem sit, quod esse ex infidelitate, vel esse dissentaneum fidei. Quod si negatiuè sumatur, erit id verum moraliter tantum, & regulariter loquendo, iuxta ea, quæ diximus. Illud autem ad Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, applicatum ad opera singula (vt interdum Augustinus vult) exponendum est iuxta secundam eius propositionem, de beneplacito Dei in ordine ad finem supernaturalem, & ad veram iustitiam coram ipso, & in ordine ad verum meritum. Quòd si extendatur ad omnem modum placendi Deo per modum dispositionis ad iustitiam, vel aliquale meritum de congruo, extendendum etiam est, illud *sine fide*, ad omne id, quod fit sine auxilio ordinato ad fidem, seu sine vocatione ad fidem, ita vt sine fide fieri dicatur, quidquid fit sine initio fidei. Quamuis autem quod fit sine fide, non placeat Deo aliquo modo ex prædictis, non ideò displicet tanquam malum, neque omninò non placet, vt indifferens, sed potest placere, vt honestum naturaliter, & in suo ordine. Tertius locus de arbore mala Matt. 7. si de voluntate impia intelligatur, vt Augustinus sæpe vult, formaliter intelli-

intelligendus est, de illa, vt impia est, operante, vel si absolutè de illa voluntate intelligatur, limitanda est dicto modo, vt scil. regulariter intelligatur, multi enim graues expositores ita putant, esse intelligēdum illum locum, de impossibili pro difficili, vt suprà vidimus. Denique in quarto loco de oculo sinistro, seu nequam, Matth. 6. verum quidem est, oculum esse intentionem, & ab intentione iniqua non prodire actionem bonam, sed inde non probatur, infidelem nunquam habere intentionem bonam sufficientem ad operis alicuius honestatem. Quādo ergo hoc subsumit August. intelligendus est, morali modo, seu distributione regulari, & vt plurimum, sicut dictū est.

27. Et ita etiam constat sensus duarum primarum rationum Augustini, procedunt enim moraliter, ac regulariter loquendo, non verò de absoluta necessitate, quia nulla est talis, vt ostēdi. Probationes verò August. in prima ratione adductæ ad summum probant ordinariam facti contingentiam. Quod verò dicit in vltima, esse superbum, operari virtutem moralem propter se ipsam, moderandum est, & intelligendum (vt supra dixi) de his, qui in tali operatione cōstituebant vltimum finem, & beatitudinem, sicut multi Theologi dicunt, Angelum peccasse, ita appetendo suam beatitudinem naturalem, vt omnem aliam cōtempserit, & ita se ipso contentum, in superbiam elatum, Deū, & alia superiora bona despexisse. Ita enim Philosophi Stoici sensisse videntur, contra quos ibi Augustin. agebat, vt ibi latè Ludou. Viues exponit. Et sic etiam accommodanda est tertia ratio August. dicitur enim infidelis operari sine fine debito, quia regulariter illum excludit, vel in modo operandi ponēdo in suo opere vltimam perfectionem, vel extrinsecum finem prauum adhibendo, sed hæc ad summum procedunt quoad vsum, & regulariter, nō verò quoad potestatis defectum, vel absoluta necessitate, & idem est sensus tertiæ rationis.

Item procedunt priores duæ Augustini rationes in nu 3. & 4.

Procedit etiam tertia, in eod. nu. 4

28. Quarta autem ratio August. videtur procedere iuxta sensum secundæ propositionis eius, quam proposuimus, nam operatio sterilis ad vitam æternam, nō semper est peccatum propriè sumptum, potest autē dici non bona Theologicè, id est, carens bonitate, quā debet habere, vt aliquid æstimetur, vnde à Paulo 1. Corinth. 13. *Nihil* esse dicitur. Neque August. vnquam dixit, teneri homines ex proprio prçcepto, nūquam steriliter operari in prædicto sensu, neque re vera datur tale præceptū, nec potest cum fundamento fingi. Potest verò illud *Steriliter* distingui, scilic. vel negatiuè tātùm de facto, vel etiam de possibili, quod est esse infructuosum contrariè, priori modo potest actus esse non malus, licèt sit sterilis de facto, ex alijs conditionibus operantis: posteriori autem modo dicitur opus sterile, cui repugnat esse fructuosum ad vitam æternam, & hoc modo omne opus malum infructuosum est, quia solùm ratione malitiæ potest illam repugnantiam habere. Non est autem necesse, vt omne opus infidelis sit infructuosum hoc posteriori modo, nisi forte regulariter, vt dictum est. Quinta verò ratio August. ne apertam æquiuocationem cōmittat, quam probat obiectio facta, intelligenda est de vera pudicitia in sensu explicato in propositione prima, sic enim vera pudicitia, etiamsi corporalis sit, debet esse coniuncta cum spirituali, qua anima Deo coniungitur vt summo bono, in quod omnia refert, & ideò repugnat, veram pudicitiam esse in animo fornicante à Deo, &c.

Procedit & 4 ibid.

Vox steriliter distinguitur.

Procedit tādem 5. ibid.

CAPVT VIII.

Vtrùm interna gratia specialis, præter Dei concursum naturalem humanæ naturæ debitum, sit necessaria simpliciter homini lapso ad honestè operandum?

1. PRopono quæstionem hanc de homine lapso, quoniam de alijs statibus nulla esse potest difficultas, supposita resolutione, quam de homine lapso tradimus. Igitur de homine in hoc etiam statu constituto, duo possumus ex dictis in præcedentibus capitulis tanquam certa colligere; vnum est, nullam gratiam infusam per modum habitus esse necessariam ad honestam operationem. Patet, quia ostensum est, neque charitatem requiri, sed ante hos habitus, vel sine vtroque illorum nullus est habitus infusus operatiuus, vt per se notum est; ergò nullus talis habitus necessarius est ad benè operandum. Deinde est ratio à priori, quia propter actum solum non potest requiri habitus proportionatus, & eiusdem ordinis; ergo propter actum honestum ordinis naturalis non potest esse necessarius habitus infusus. Vnde etiam fit, neque necessarium esse habitum per accidens infusum ad moralem actum bonum, quia potiùs ex natura rei talis habitus, generatur per actus, & alius modus infusionis extraordinarius est, & quasi miraculosus.

Præmittitur ex supradi.

Ais intell. requiri habitualem gratiam per se infusam ad honestam actionem.

Ratio à priori.

Neque insuper per accidens.

2. Aliud, quod ex dictis colligitur, est, ad opus bonū morale non esse necessarium auxilium ordinis supernaturalis quoad substantiam suam. Id constat, quia ante reuelationē fidei nullum datur homini tale auxilium, & ante illam potest benè operari. Item quia nulla potest ostendi ratio talis necessitatis, vnde quæ ostendunt habitus infusos non esse necessarios, probant, nullum principium supernaturale esse necessarium. Supereit ergo dicēdum de auxilio naturali extraordinario, seu nō debito, quod aliqui vocant gratiam ordinis naturalis. Potestque ad varias opiniones explicandas subdistingui. Nam quoddā auxilium potest intelligi, quod non solùm sit in se quid reale, & additū præter omnia naturalia, sed etiam sit per modum principij physici actus moralis boni. Aliud verò esse potest speciale auxilium, quod in se sit realiter, ac physicè aliquid supra omnem influētiam primę causæ, tamen ad actum non iuuet, nisi per modum principij moralis. Denique aliud esse potest, quod licet physicè, & in se non sit aliquid maius, quàm per ordinarias causas secundas euenire possit, nihilominus in ratione beneficij, & in opportunitate tēporis pro quo confertur, sit speciale auxilium, & verè supernaturale, nō quoad substantiam, sed quoad modum.

Præmittitur item neque ad id necessariam gratiam auxilium supernaturale sua substantia.

Triplex auxilium naturale subdistinguitur.

3. His ergo modis multiplicatę sunt opiniones in hoc puncto: prius verò, quàm speciatim illos referamus, quæstio generatim tractanda est. Est itaque multorum opinio, nullum opus morale bonum posse fieri ab homine lapso sine speciali auxilio gratiæ. Pro hac sententia relatos inuenio apud Vasquez 12. disp. 190. capit. 2. Leonar. Aret. Dialog. de Morib. Iacomel. lib. aduersus fratrem Medensem, cont. error. 17. Anton. Panthus. lib. de Prædestinat. & Gratia cap. 6. post medium, & lib. de Liber. arbitr. c. 6. post medium, Franc. Romæum libr. de Liber. & necessit. oper. verit. 14. & 15. & verit. 22. Hanc item sententiam ita generatim sumptam latissimè defendit Gasp. Cassal. libro 1. de Quadrip. iustit. cap. 10. & à cap. 20. vsque ad 40. nunquam verò explicat modum illius gratiæ. Idem tenet Cather. Genes. 3. circa id, *Vocauitque Dominus Adam*, &c. Rationes autem eius eò tendunt, vt probēt, non posse hominem, iustitia, seu habitu virtutis, & charitate carentem bene moraliter operari, quod supra cap. 4. impugnauimus, & Catherino sufficienter respondimus. Eandem sententiam sequuntur Gregorius, & Capreolus, & nonnulli alij, varijs tamen modis illam defendunt, & ideò illos postea referemus. Nos enim priùs contra dictam sententiam, generatim veritatem trademus, postea verò per omnes modos auxiliorum gratiæ, qui à varijs authoribus excogitati sunt, discurrendo, singulas opiniones confutabimus, & generalem conclusionem confirmabimus, tandemque generalia fundamenta omnibus contrarijs opinionibus communia proponemus, & expendemus.

Multorum opinio.

Dicimus ergo, posse hominem lapsum in vno, vel alio 4.

Assertio. Potest homo lapsus sine auxilio speciali aliquãdo benè moraliter operari.

alio actu bene moraliter operari sine speciali. auxilio gratiæ. Explicatur assertio, nam inprimis plus est, benè moraliter operari, quam actum moralem de se bonum facere, hoc n. posterius fit per actum ex genere suo, vt aiũt, seu ex obiecto bonum, etiamsi non recta intentione fiat, & ideò nemo vnquã dubitauit, quin talis actus posit virib⁹ naturæ fieri, nam etiam à pessimis hominib. fieri potest. At verò, vt quis benè moraliter operetur, necessarium est, vt actum faciat vndiq; honestum ex fine, seu motiuo, & omnibus circũstantijs, & de hoc actu procedit assertio. Vnde fit, vt assertio locũ habeat tam in actibus præceptis lege naturali, vel humana, quàm in non pręceptis, plus enim requiritur ad benè moraliter operandum, quàm ad seruandum præceptum naturale, vel humanũ. Præceptum n. seruari potest per actum de se bonum; imò aliquando per indifferentem, etiamsi ex aliqua circũstantia peccaminosè fiat, vt suppono: vnde si liberum arbitrium potest facere actum vndiq; bonum, à fortiori poterit facere actum impletiuum naturalis pręcepti. Rursus actus bonus latiùs patet, quàm actus præceptus: sæpe n. homo potest benè moraliter operari, nullo vrgente pręcepto, & illum ẽt modum operandi assertio complectitur, quia eadem est vtriusq; ratio, neq; carentia præcepti auget difficultatem benè operandi. Quòd si nõ de absoluto præcepto, sed de conditionato tractemus, sic in opero bene facto aliquod seruatur præceptũ, quia licet homo interdum nõ teneatur absolutè aliquid operari, v. g. eleemosynam facere, si tamen illam facere velit, tenetur debito modo illã præstare, & ita quoties homo bone moraliter operatur, aliquod naturale pręceptum obseruat, & ita vtrumq; in assertione includitur. Quæ etiã intelligitur per se loquendo, & cõsideratis virib. liberi arbitrij, & intrinseca conditione status lapsæ naturæ, nullaq; tentatione extrinsecùs vrgente, nã quid de tempore tentationis dicẽdum sit, posteà videbimus.

Enucleatur assertio. Plus est benè moraliter operari quàm facere opus de se moraliter bonum.

5\. Cõclusio ergo sic declarata communis est discipulorum D. Th. 1. 2. q. 109. ar. 2. & 3. vbi Cõrad. Caiet. Medina, & Valent. Soto lib. 1. de Natur. & Grat. c. 20. Alij Scholastici illam tenent in 2. dist. 28. Albert. Scot. Durand. Gabr. & Carthus. Idemq; tenẽt moderni scribẽtes de grat. & liber. arbit. contra hæreticos, quos cum multis alijs retuli in 1. p. lib. 2. de Prędestin. c. 9. 11. & 12. & infra tractando de victoria tentationum, alios referam. Et in illis oportet aduertere, aliquos eorũ sub nomine gratiæ dicere, requiri gratiam ad singula opera moralia; sed loquuntur latè de nomine gratiæ, prout significat etiam generalem concursum primæ causæ, vel quodlibet beneficium generalis prouidentiæ Dei. Quomodo loquitur Bonauen. in 2. d. 28. art. 1. q. 2. & ibi Albert. ar. 1. Eodemq; modo loquitur Marsil. in 1. q. 20. art. 1. & 2. q. 17. & 18. art. 1. & Dionys. Cysterti 1. d. 17. q. 1. art. 2. & in 2. d. 27. q. 1. & Abul. in ca. 9. Matt. q. 174. vt facilè legenti, & considerandi horum authorum verba patebit, nam planè fatentur ad eiusmodi opus morale non requiri auxilium, quod sit præter naturæ debitum.

Primò authoritate Scholasticorum firmatur assertio.

6\. De D. Tho. autem sententia, licet antiqui Scriptores, & plures ex modernis nõn dubitauerint, nonnulli ex recentioribus illum in contrariam sententiam adducere conantur, quia valdè generaliter, ac proindè ambiguè vtitur nomine *auxilij Dei mouentis*, sub qua voce in 1. 2. q. 109. art. 1. & 2. dicit, ad omnem veri cognitionem, & boni etiam naturalis amorem honestum, esse necessarium auxilium Dei. Quod aliqui de speciali gratiæ auxilio interpretantur, tum quia in ar. 6. 7. & 8. dicit cum hoc auxilio posse hominem pręparari ad gratiam, resurgere à peccato, & perseuerare sine peccato, si natura esset integra. Tum etiam quia 2. 2. q. 130. art. 1. ad 3. dicit, ideò nõ esse prẽsumptionem intendere cogitare, & facere bonũ, quia id possumus cum auxilio diuino, & loquitur de speciali: nam fundatur in testimonio Pauli, quod in argumento adduxerat. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis.* 2.

D. Thom. quidam in contrarium citant.

Corint. 3. Tum præterea quia 2. 2. q. 136. art. 3. ad 2. ait, bonum politicę virtutis esse commensuratum naturæ humanæ, & ideò fieri posse sine auxilio gratiæ gratum facientis. *Licèt non absq; auxilio gratiæ Dei.* Tum deniq; quia q. 14. de Verit. ad actus voluntatis bonos dicit non esse necessariam gratiam habitualem, sed requiri gratiam, prout dicit internam Dei motionẽ.

Sed nihilominus mens D. Thom. clara est, docet enim posse aliquod opus bonum fieri cum solo concursu Dei generali. Nam 1. 2. quæst. 109. art. 2. dicit naturam humanam ad volendum quodcumq; bonum indigere auxilio diuino vt primo mouente. *Sicut* (inquit) *dictum est*, vtiq; ar. 1. vbi illud auxilium exposuerat de concursu Dei, quo omnis causa creata ad agendum indiget, & in artic. 3. eodem modo loquitur de eodem auxilio, & illud distinguit ab omni dono gratuito superaddito naturæ, & ab auxilio gratiæ naturam sanantis, quod non solùm habitualia dona gratiæ, sed etiam dona actualia includit. Idemq; in cæteris articulis illius quæstionis considerari potest. In artic. autem 6. vbi distinguendo auxilium ab habitu dicit, vt homo se præparet ad habitum gratiæ recipiendum, non indigere alio habitu, sed auxilio, non dixit præcisè, *auxilio Dei mouentis*, sed addidit, *auxilio gratuito Dei mouentis interiùs, seu inspirantis bonum propositum.* Vt significaret, sermonem esse de auxilio altiori, quàm sit concursus generalis, vtiq; naturæ non debito, sed supernaturali, & interiùs à Spiritu S. inspirato. Quibus verbis significare solent Patres auxilium supernaturale gratiæ, vt infra videbimus. Et artic. 7. expresse loquitur de auxilio gratiæ: loquitur enim in illa quæstione strictè, & proprie de gratia supernaturali, prout ratio disputationis proprie exigebat. Vnde in art. 8. iterùm loquens de concursu generali, non vocat illum auxilium gratiæ, sed vocat *auxilium Dei in bono conseruantis, quo subtracto etiam ipsa natura in nihilum decideret.* Ac tandem in art. 9. & 10. vltra auxilium gratiæ habitualis aperte distinguit auxilium actuale necessarium ex ratione generali concursus diuini, de quo in primo & secundo articulo loquutus fuerat, & auxilium gratiæ ex speciali ratione necessarium, de quo ibi loquitur. Itaq; in illa quæst. vbi D. Thom. rem ex professo tractauit, satis clara est eius sententia. 7.

Sed immerito.

In priori autem loco 2. 2. q. 130. artic. 1. ad 3. generatim loquitur de opere virtutis, seu de actu bono, idcoq; si vtrumq; in sua generalitate accipiatur, debet cum proportione intelligi, nam ad actum bonum naturalem, sperandum est auxilium naturale generalis concursus, ad bonum verò supernaturale, auxilium diuinum supernaturale. Si autem loquatur de bono meritorio, vt testimonium Pauli exigit, & est vsus Sãctorũ, vt infra videbimus, nihil locus ille ad præsentem quæstionem pertinet. In altero verò loco ex q. 136. probabile est, vsum esse vulgari modo nomine *auxilij gratiæ Dei*, prout comprehẽdit etiam auxilium generale, vt de vsu multorum Scholasticorum diximus, & expresse distinxit idem D. Thom. in 2. distin. 28. art. 1. ad 1. & art. 3. Dici etiam probabiliter potest, D. Thomam in illo articulo tertio, argumento secundo, obiecisse quibusdam gentilibus, *Qui sine gratia Dei multa mala tolerarunt, ne patriam proderet, vel aliquid inhonestum committerent*, & ideò respondisse, tolerasse illa sine gratia habituali, non verò sine auxilio gratiæ etiam propriè sumptæ, non quia tale auxilium necessarium sit ad singula opera bona etiam minima, sed quia est necessarium saltem ad opera insignia, & ad vincendas difficiles tentationes, seu difficultates, vt postea dicemus. 8.

Satisfit locis citatis ex 22.

Addo, eundem D. Thomam 2. 2. q. 10. artic. 4. dicere, infideles non posse facere bona opera, quæ sunt ex gratia, scilicet, opera meritoria, posse tamen aliqualiter facere bona opera, *ad quod sufficit bonum naturæ, quod in eis non est totaliter corruptum.* Et inde concludit, non peccare infideles in omnibus suis operibus. Vnde ne- 9.

Suffragatur etiam in locis alijs.

de necesse est, vt in prioribus verbis loquatur de bono opere benè facto, quia si non benefieret, iam esset peccatum. Et in eodem sensu dicit in solut. ad 3. posse infideles per rationem naturalē facere aliquod opus de genere bonorum. Denique in quęst. de verit. apertè docet, concursum Dei generalē posse ad aliquē actum bonum sufficere. Declarat autem, in voluntate esse hoc auxilium necessarium, non solùm ex parte potentiæ, sed etiam ex parte obiecti excitantis, quod etiam dixerat in 1.2.q.109.ar.2.ad 1.& est clarum, neutrum autem excedit necessitatem generalis concursus, vt in sequentibus latiùs explicabimus. Quibus addi etiam potest quod D.Thom.Ioan.15.lect.1.tractans illa verba, *Sine me nihil potestis facere*. Distinguit in nobis duplicia opera, alia, quæ fiunt virtute naturæ, alia, quæ fiunt virtute gratiæ, & priora dicit, non fieri sine verbo influente generali concursu; posteriora verò non fieri sine Christo, vt est author gratiæ. Et concludit. *Et ita manifestum est, quòd nullum opus meritorium sine ipso fieri potest*; Sentiens, opus bonum merè naturale, & non meritorium, sub illa regula non comprehendi, &c.

10. *Secundò firmatur assertio authoritate Patrū.* Est etiam hæc sententia valdè communis apud sanctos Patres. Nam qui Augustinum præcesserunt, passim ita loquuntur, ita vt interdum limitatione, & expositione indigere videantur, vt ex his, quæ diximus in lib.2. de Prædest. facilè intelligi potest. Et ex Chrysost.homil.67.ad popul. & hom.26.in Matth.in Imperfecto, & Hieron. scribente etiam contra Pelagianos lib.3. circa finem, & in cap.1 & 5. ad Galat. ex August.verò, & Prospero, ac Fulgentio multa in sequentibus afferemus. Et videri potest Gregor.hom. 27.in Euang.& Damasc.lib.3.de Fid.cap.14. Denique ex Concilijs etiam, & Scriptura idem deduxi in lib.2. de Prædestinat.capit.duodecimo, & sequentibus, additis etiam varijs discursibus, & rationibus, tum à priori ex ipsa rei natura, & intrinseca facultate naturali naturę humanæ, quæ post peccatum non fuit destructa, neq; in internis potentijs diminuta, sed tantum priuata possibilitate, quam per gratiam, & iustitiam ante peccatum habebat. Tum etiam à posteriori ex varijs incommodis, quæ ex contraria sententia sequuntur, quæ omnia hoc loco repetere superuacaneum est. Vt tamen ibi dictis aliquid addamus, libet hoc loco quendam locum Pauli ibi etiam tractatum hîc diligentiùs, & accuratiùs expedere, tum quia fundamentalis est in hac materia, tum etiam quia occasione illius ostendemus, quàm recepta inter antiquos Patres, quamq; rationi consentanea sit hæc sententia.

11. *Quid pro eadem assert. ex Scriptura probari possit.* Primum autem omnium aduerto ex Scriptura solùm posse efficaciter probari, homines quantumuis peccatores, infideles, & impios, interdum boni aliquid moralis, & naturalis operari. Hoc enim conuincunt ea, quæ de operibus infidelium cap. 6. adduximus. Et probant optimè verba Christi Matth.5. *Si dilexeritis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, nōne & ethnici hoc faciunt?* Vbi necesse est, sermonem esse de dilectione bona, nam dilectio malè exhibita, eo ipso non est digna mercede, ita, vt argumentum sit efficax, oportet, vt illa dilectio etiam in ethnicis bona sit, seu esse possit: aliàs nec argumentum cogeret, nec rectè dicerentur ethnici, idem in eo genere facere, quę fideles etiam naturaliter faciunt. Et hoc ipsum significauit Christus Luc. 11. dicens: *Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filijs vestris*, vtiq; ex affectu naturæ, & ductu rationis sine vlla turpitudine, nam si de largitione turpiter facta sermo esset, nihil mirū esset, quòd fieri possit ab hominibus, licet sint mali. Hoc etiam supposuit Petrus, cum dixit, *Serui subditi estote Dominis non tantùm bonis, & modestis, sed etiam discolis.* 1.Petr.2. Nam licèt Domini infideles, & ethnici, de quibus pręcipuè loquebatur Petrus, non sint boni apud Deum, in modo humaniter tractādi seruos, possunt esse boni, & per actus morales naturæ consentaneos, & simpliciter bonos, seu honestos id præstare.

Non possumus autem ex Scriptura efficaciter probare, infideles, & prauos homines hæc opera facere solo generali concursu, & sine aliquo maiori adiutorio Dei, quia hoc in illa non expressè negatur. Sed imprimis satis nobis est, quòd neq; oppositum affirmetur, sed absolutè talia opera dicantur fieri, etiam ab ethnicis. Vnde qui dixerit, tale adiutorium semper, & ad singula opera illis datum esse, oportet, vt aliundè id nobis psuadeat, alioqui meritò verba Scripturæ, vt simpliciter sonant, accipimus. Præsertim, quia Christus in verbis suprà citatis dixit, talia opera etiā ab ethnicis fieri, vt significaret, illa opera esse infimi ordinis, & apud Deum non esse digna supernaturalis mercedis, quod aduersarij non concedunt etiam de his operibus ex gratia factis. Accedit quòd gratiæ auxilium ordinariè non cōceditur infidelibus ad communia vitæ humanæ opera: hæc autem moralia opera præsertim mere humana, seu inter homines, vt est, obedientia ad parentes, amor ad filios, misericordia ad pauperes, sæpe possūt ab ethnicis bene fieri per ordinarium cursum prouidētiæ Dei. Deniq; ad hoc pōderari potest verbum illud *naturaliter* in verbis Pauli Rom. 2. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt.* Nam idem videtur esse naturaliter, quod vi naturæ, & sine speciali ope gratiæ aliquid facere. 12. *Quid contra eā non possit.*

Tractatur ad rem præsentem proximè citatus locus Pauli, ac primò quoad illa verba, Gentes, quæ legem non habent.

Habet tamen locus hic varias interpretationes, quas hoc loco pro viribus expendam. Tria enim in illo loco indigent explicatione. Primum, de quibus *gentilibus* Paulus loquatur: secundum, quid nomine *legis* intelligat: tertium, quid sit *naturaliter facere ea, quæ sunt legis*? 13.

Et incipiendo à secundo, certum est, nomine *legis* ibi intelligi, vel legem scriptam, seu veterem, vel in vniuersum legem Dei positiuam. Nā clarum est: Paulum non excludere legem naturalem, nullę enim sunt gentes, quę hanc legem non habeant, neq; peccari potest sine hac saltem lege, nam vt capit.4.addit Paulus, *Vbi non est lex, neq; præuaricatio*, vbi legis nomen latiùs accipit, pro quacunq; lege: in capit. autem 2. pro lege extrinsecùs addita internæ legi naturali. Quomodo August.serm.25.in Psal.118.illa duo loca Pauli inter se conciliat, & cum verbis eiusdem Psalmi, *Præuaricantes reputaui omnes peccatores terræ*. Simpliciter autē considerando contextum Pauli in illo c. 2. de lege scripta plane loquitur: æquiparat enim ibi Iudæos, & gentes in hoc, quòd vtriq; iudicandi sunt à Deo secundum opera sua, etiamsi Iudæis data esset lex, vtiq; scripta, & non gentibus. *Quia qui sine lege peccauerunt* (scil. scripta) *sine lege peribunt, & qui in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur.* Eodem ergo sensu adiungit, *Cum enim gentes, quæ legem nō habent*, &c. & ita exponit ibi Chrysost.hom.6.Theophyl. *Gentes*, inquit, *legem non habentes: qualem? scriptam.* Theodor. *Gentes*, ait, *ante legem Mosaycam.* Oecum. *Qui lege pædagogo non egent.* Et Orig. lib.2.in ad Rom.significat, sermonē esse de lege Moysi non cæremoniali, sed morali, seu decalogi, nam opera huius legis scripta sunt in cordibus hominum. Eandem expositionem habent Anselmus, & D.Thomas, & alij Latini, & habetur in commentarijs Ambrosio attributis, circa illa verba, *Qui sine lege peccauerunt, sine lege*, inquit *Moysi*. Addit verò Augustin. dicto serm.25.in Psal.118. secundum hoc, quod dictum est, *Qui sine lege peccauerunt*, dictum etiam esse, *Cum gentes, quæ legem non habent.* Quamuis autem hæc sit proprietas verborum Pauli, nihilominus sententia ex paritate rationis in omni lege positiua Dei locum habet: nam etiam illi, qui nullam huiusmodi legem habuerunt, sine lege peccauerunt, & potuerunt etiam naturaliter ea, quæ legis sunt, facere, vt in sequenti puncto dicemus. 14. *Quid nomine legis Paulus intelligat.*

Ex his

15. *Prima, vera expositio sub nomine gentes, intelligi, quibus lex Moysi data non fuit.* Ex his colligere possumus circa primum punctum, cùm Paulus dixit, *Gentes, quæ legem non habent*, omnes illos homines in hac appellatione videri comprehendisse, quibus lex Moysi data non est, nā omnes illi sunt gentes, id est, incircumcisi, & sunt legem Mosaycam non habentes, de qua, vt diximus, propriè locutus est Paulus. Sed cum sub tam generali gentium appellatione varij gradus, seu ordines gētium distingui possint, quidam n. sunt gentes infideles, & idololatræ, qui & ante legem, & cum lege, & nunc etiam post legem durant: alij fuerunt gentes fideles, & iusti, qui & ante legem, & cum lege Moysi ante Euangelium fuerunt; alij deniq; sunt gētes fideles, & Christiani, quales iam erant multi tempore Pauli, & posteà creuerūt, & durant in Ecclesia ex gentibus congregata. *Dubium an omnes illi intelligātur, an aliqui, v.g. idololatræ, an cultores veri Dei iuxta legem naturæ, aut gratiæ, quouis tempore?* Dubitant aliqui an tam ampla vocis, *Gentes*, expositio sit admittēda; an potiùs de aliquo gradu istorum Paulus in particulari loquatur.

16. *2. expositio Aug. & aliorum de gentibus in lege gratiæ.* Est ergo secunda expositio Augustini de Spirit. & Liter. c. 26. & 27. de gentibus ad fidem Christi conuersis locum hunc intelligi. Sequitur Prosper cōtra Collator. c. 22. & Fulgent. de Incarnat. & Grat. cap. 25. Et quod grauius est, ibi significat, solos Semipelagianos locum illum de gentibus infidelibus intellexisse; sequitur Beda Rom. 2. Eademq; expositio habetur in commentarijs Ambros. attributis. Et significant Anselm. & D. Th. ibi, & 1. 2. q. 109. ar. 4. ad 1. Et hanc interpretationem sequuntur graues moderni expositores Pauli, Adamus, & alij, & ex parte Tolet. & Salmeron infra citandi. Pereira verò disp. 9. in illud cap. eam vocat, *solidiorem, sublimiorem, tutiorem, magisq; theologicā*, quamuis nō ita illam approbet, quin aliam infra tradendā, libenter amplectatur. Turrian. verò in lib. 7. constit. Clementis c. 34. hanc absolutè tradit.

17. *Eorum fundamentum.* Fundatur autem hæc expositio in alijs verbis Pauli, quæ proximè præcedunt in eodem loco. *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.* Vnde colligitur, illos gentiles, qui naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, id faciendo, iustificari; ergo non possunt esse infideles, quia sine fide impossibile est placere Deo, & quia per fidem homines iustificantur. *Alterum argumentum pro eodem intellectu.* Vnde solet sumi aliud argum. & sit 2. Nā Paulus loquitur de gētibus seruantibus totam legem naturæ, quod nemo præstare potest sine fide, & grat. Christi; ergo loquitur de gentibus conuersis ad Christum. Maior probatur primò, quia non dicitur quis facere, quæ legis sunt, eo quòd vnam, vel aliam particulā legis seruet, si in aliquibus, & maximè si in pluribus legem violat. Secundò, quia de his gentibus, quæ naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, statim subiungit Paulus, *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, & inter se inuicem accusantibus, ac defendentibus in die, cùm iudicabit Deus occulta hominū.* Quibus verbis ostendit, illos gentiles sic facientes, quę legis sunt, testimonio conscientiæ posse defendi apud Deum in die iudicij, non poterunt aūt sic defendi, nisi qui totā legem seruauerint; *3. Argum.* ergò de his loquitur Paul[9]. Tertiò fundari potest hæc sententia in alijs præcedentib. verbis, *Gloria, & honor omni operanti bonum Iudæo primum, & Græco*, & ad hoc probandum inducit alia verba, *Gentes, quæ legem non habent*, &c. Ergo loquitur de gentibus, quæ apud Deū gloriam, & honorē merentur, istæ autē non sunt, nisi *4. Argum.* fideles. Quartò post prædicta verba circa finē capitis ab illis verbis, *Si præputium iustitias legis custodiat*, apertè loquitur Paul[9] de gentibus credentibus; ergo & in prædicta sententia; nam in eodem sensu illa voce vtitur. Antecedens patet, quia multa illis tribuit, quæ sine fide, & gratia Christi fieri non possunt, vt sunt legem consummare, & esse in abscondito spiritualem Iudæum, & habere spiritualem circumcisionem & laudem non ex hominibus, sed ex Deo.

18. *Prædictus intellectus per se probabilis, rationes tamen vniuersaliter probant de gentibus non idololatris.* Hæc expositio probabilis est, si tamē rationes eius attentè considerentur, non probant, Paulum tm̄ loqui de gentibus conuersis ad fidē Christi post inchoatam Euangelij prædicationem, sed generatim de gētibus iustis, & iustificatis per fidem, quales fuerunt multi ante legē Moysi, & post datā legem ante aduentum Christi, & post Christi aduentum, ante auditum Euangelij, talis fuit Cornel. & potuerūt esse alij multi. Nam de illis verū est, esse iustificatos per fidem, & meruisse gloriam, & honorem apud Deum, & cōseruasse totam legem, & testimonio conscientiæ posse in die iudicij defendi apud Deum. Ergo ex vi illarū rationum non possunt restringi verba Pauli ad gentiles baptizatos, seu conuersos ad fidem Christi. *Repellitur responsio quæ afferri posset.* Respōderi pōt ex Augus. ex illis verbis, *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, colligi, sermonē esse specialiter de gentibus conuersis ad Christū, quia illud est priuilegium legis Euangelicæ, quæ promissa fuit in cordibus imprimēda, Ier. 31. Sed hoc nō cogit, nam illa verba Pauli optimè intelliguntur de lege naturali scripta in cordibus ipso naturali lumine, atq; ab ipso Deo, vt authore naturæ: lex aūt noua altiori modo prædicta est, vt scribenda in cordibus spiritu Dei viui per infusionē fidei, & gratiæ, vt dicitur 2. Cor. 3. Vnde Cardinalis Tolet. ibi omninò censet, non esse restringenda illa verba ad gētiles factos Christianos, sed extendenda ad omnes gentes, quæ quocunq; tempore fideles fuerunt, non tamen ad infideles, & idololatras propter prioris expositionis fundamenta.

19. *3. expositio Salmeronis de gentibus viuentibus secundùm legem naturæ.* At verò Salmeron. disp. 18. in ad Rom. excludendos etiam credit gentiles conuersos ad fidem Christi, ac proinde Paulum loqui de gentibus, qui tempore legis naturæ, vel Moysi, seruabant legem naturæ, fide tamen, & gratia adiuti. Et ita excludit gentes infideles propter fundamenta primæ sententiæ. Christianos verò ex gentibus venientes, excludit, quia tales gentes non possunt dici non habere legem, cum Paulus dicat, *gentes, quæ legem non habebāt.* Assumptum patet, quia licet non habeant scriptam, habent Euangelicam, quæ positiua diuina est, ratione cuius dici non pōt de Christianis, *qui sine lege peccauerunt, sine lege peribunt.* Et plures alias coniecturas ad hoc adducit, quæ vel inefficaces sunt, vel nimium probant, vt est illa, quam ex proprietate illius vocis *naturaliter* sumit, qa non gratiam, nec fidem, sed facultatem naturalem significat. Nam si hęc ratio vrget, ēt probat, non esse ibi sermonē de fidelibus gentibus cuiuscūq; ætatis, & per fidem, seu gratiam operantibus; sed de illa particula postea dicendum est. Deniq; adducit pro hac sētentia Anselmū ibi, ille verò licet interdum loquatur de gētibus reformatis per fidē, & gratiam, nunq̄ verò excludit Christianos. Citari ēt potest Theod. qui locum interpretatur de ijs, qui ante legē Mosaycam fuerunt, *Et pijs* (ait) *vsi sunt rationibus.* Indicat etiam Athanas. vel author quæstion. ad Antioch. q. 124. dicens, *Græcum verò non dicit idololatram, sed pium, qui colat quidem Deū, verùm neq; credat in Christum, neq; veterem legem teneat. Sed sine lege Deum colat, seruetq; virtutem aliquam.*

20. *4. Expositio Orig. & aliorum Græcorum Patrū, de gentibus infidelibus.* Quarta sententia est contraria omnibus præcedētibus, nimirum, Paulum loqui de gentibus infidelib[9], & idololatris. Hanc expositionem tradit expressè Orig. lib. 2. in epist. ad Rom. paulò ante med. vbi inter alia exponens illud, *Gloria, & honor, & pax omni operāti bonum, Iudæo primùm, & Græco*, subiungit, *quod, vt ego capere possum, de Iudæis, & gentibus dicit, vtrisq; nondum credentibus.* Quod de Iudęis inprimis declarat, & deinde addit. *Sed & Græcus, i. gentilis, qui cum legem nō habeat, ipse sibi est lex, ostēdens opus legis in corde suo, & naturali ratione motus* (*sicut videmus nonnullos in gentibus*) *vel iustitiā teneat, vel castitatem, vel prudentiam, tēperantiam, modestiāq; custodiat, iste licet à vita alienus videatur æterna, quia non credit Christo, & intrare non possit in regnum cælorum, quia renatus nō est ex aqua, & Spiritu S. videtur per ea, quæ dicuntur ab Apostolo, bonorum operum gloriam, & honorē, & pacem perdere penitùs nō posse.* Et paulò inferiùs ait, legē, quæ facit, vt omnis homo, qui peccat, in legē peccet, esse legem naturalem, & hanc esse legem scriptam in cordibus oīm hominū. De illa verò statim subdit,

maximè conuenire cum Euãgelij lege, vbi cuncta referuntur ad naturalẽ æquitatem. Sentiens quidem, altiori modo eſſe ipſam naturalem legem impreſſam in cordibus Christianorum per Dei ſpiritum, & per illum impleri perfectè, nõ tamen excludens priorem ſenſum planum verborũ, quẽ antea poſuerat. Chryſoſt. etiam hom. 5. apertè exponit illa verba de homine ſola ratione naturali vtente, etiamſi fidem non habeat, ſic enim ait. *Per naturæ autem verbum, naturales intelligit cogitationes, ac ratiocinationes.* Et infra. *Oſtendent* (inquit) *opus legis ſcriptum in cordibus ſuis, ſimul atteſtante ipſorum conſcientia, ſufficit enim loco legis conſcientia, & cogitatio*, vtique naturalis, vt dixerat. Vnde ſubiungit. *Per hæc rurſus oſtendit, Deum ſic hominem finxiſſe, vt poßit per ſe virtutem intelligere, ac vitium declinare.* Intelligit ergo per gentes, homines ſola ratione naturali vtentes, etiamſi fidem non habeant. Et ita intellexit Chryſoſt. Theophyl. & de naturalibus cogitationibus expoſuit, nulla facta fidei mentione. Eodemq; ferè modo loquitur Oecumen. Et in eundem ſenſum poſſunt facilè accipi verba Athanaſij ſupra citata, nã per pium hominem non videtur intelligere hominem iuſtum, vel fidelem, ſed quouis modo cognoſcentem, vel colentem Deum, & aliquid boni facientem, vt indicant verba illa, *Seruetq; virtutem aliquam.*

Concinit Chryſoſt.

21\. Ex antiquis etiam Latinis Patribus ita hunc locũ intellexiſſe videtur Tertull. lib. de Coron. milit. ca. 6. dicens, *Quæres igitur Dei legem, habens communem hanc in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas & Apoſtol. ſolet prouocare, vt cum ad Roman. natura facere dicens nationes ea, quæ ſunt legis, & legem naturalem ſuggerit, & naturam legalem.* Vbi nationum nomine profectò intelligit gentiles oẽs ethnicos, & cùm dicit, Paulũ ibi prouocare ad naturales tabulas, planè ſentit, loqui de gẽtibus, quæ ſola ratione naturali ducuntur, etiamſi fidem non habeant. Fauet ẽt Cypr. lib. 3. ad Quir. c. 99. quatenus verba illa, *Quæ ſine lege peccauerunt, ſine lege peribunt*, intelligit de his, qui ante legem peccauerunt, qui profectò potiſsimè ſunt gentes infideles. Paulum aũt nomine gentium neceſſariò cõprehendere etiam illos, qui ſine lege peccauerunt, ſtatim oſtendã. Amb. item lib. 5. ep. 41. verba illa, *oſtendunt opus legis ſcriptum in cordibus ſuis*, de lege naturali in cordibus non tam ſcripta, quam innata intelligit, *Quæ*, inquit, *non aliqua percipitur lectione, ſed profluo quodam naturæ fonte in ſingulis exprimitur, & humanis ingenijs hauritur.* Et ſimilia multa habet lib. de Fuga ſęcul. c. 3. Ergo conſequenter intelligit, Paulum de gentibus hac lege vtentibus, etiamſi adminiculum fidei non habeant.

Suffragãtur eidem expoſitioni Latini Patres.

22\. Author etiam commentariorum Ambroſio attributorum, licet circa hæc verba primam ſentẽtiam ſequatur, attamen paulò ſuperius circa illa verba, *Quicunq; ſine lege peccauerunt, ſine lege peribunt*, hanc vltimã apertè docet his verbis. *Non credentes gentiles duplici genere ſiunt rei, quia neq; legi data per Moyſem aſſenſerunt, neque Chriſti gratiam receperunt, ideò dignum eſt, vt pereant.* Exponit ergo dicta verba de gentibus non credentibus; eſt aũt euidens, de eiſdem eſſe ſermonem in verbis alijs, quæ nunc tractamus, vt ſtatim oſtendemus. Eò vel maximè, quòd idem author in eandem ſentẽtiã incidit, dũ adiũgit. *Igitur qui ſine lege peccat, peribit, & qui ſine lege legem ſeruat, iuſtificabitur. Iuſtitiam naturaliter ſeruans, cuſtos legis eſt. Si n. iuſto non eſt lex poſita, ſed iniuſtis, qui non peccat, amicus legis eſt: huic ſola fides deeſt, per quam fiat perfectus, quia nihil illi proderit apud Deum, abſtinere à contrarijs, niſi fidem in Deum acceperit, vt ſit iuſtus per vtramq;, quia illa temporis iuſtitia eſt, hæc æternitatis.* Vbi planè docet, eundem gentilem infidelem, qui peccando ſine lege peribit, non peccando, & faciendo opera legis, iuſtificari, iuſtitia temporali, non æterna, & apud Deum. Quæ ſententia coincidit cum ſenſu aliorum verborum Pauli, quæ nunc tractamus.

Commentaria quoque nomine Ambroſii.

23\. Hieron. prætereà ad 24. cap. Iſai. in princip. *Audiant* (inquit) *Iudæi qui ſe ſolos legem accepiſſe glorian tur, quòd vniuerſæ primùm gentes, totusq; orbis naturalem acceperit legem.* Et ſubdit inferiùs, *De qua Apoſtolus loquitur, cùm enim gentes, quæ legem nõ habent*, &c. vbi tacitè exponit, Paulum loqui de gentibus, quę à principio, & ante legem fuerunt, & quę per totum orbem fuerunt, ſiue fidem haberent, ſiue non haberent. Et euidentiùs Mat. 22. exponens verba illa. *Ite ergò ad exitus viarum: Gentilium* (inquit) *populus nõ erat in vijs, ſed in exitibus viarum*, vbi loquitur apertè de gentibus non cõuerſis, ſed infidelibus, de quibus mouet quæſtionem. *Quomodo in his, qui foris erant inter malos, & boni aliqui ſint reperti?* Et reſpondet. *Hunc locum pleniùs tractat Apoſtol. ad Roman. quòd gẽtes naturaliter facientes ea, quæ legis ſunt, condẽnent Iudæos, qui ſcriptam legem nõ fecerint.* Et addit. *Inter ipſos quoq; ethnicos eſt diuerſitas infinita, cùm ſciamus, quoſdam eſſe procliues ad vitia, & ruentes ad mala, alios ob honeſtatẽ morum virtutib. deditos.* Exponit ergo Paulũ de gentib⁹ ethnicis, quę vox infideles ſignificat. Quomodo aũt cętera, quæ Hieron. indicat, intelligenda ſint, poſtea videbimus, nunc n. ſolam expoſitionem verborũ Pauli ponderamus. A qua ẽt non diſcrepat idem Hiero. vel author commentariorũ, quæ nomine eius inter illius opera feruntur in eodẽ loco ad illa verba, *Naturaliter ea, quæ legis ſunt, faciunt*, addens, *Siue de his dicit, qui naturaliter iuſti fuerunt ante legẽ, ſiue ẽt qui nunc boni aliquid operantur.* Vbi per hos poſteriores nõ intelligit iuſtos, ac ſubinde nec fideles, ſed ethnicos, qui boni aliquid operantur, & vel vtroſq;, vel certè maximè poſteriores nomine gentium comprehendi indicat.

Et Hieron.

Neq; Auguſt. ab hac ſententia omninò fuit alienus, vt Cardinal. Tolet. benè ſuprà notauit: nam dicto libro de Spirit. & Liter. c. 28. ſic inquit. *Verumtamen quia non vſq; adeò in anima humana imago Dei terrenorum affectuum tabe detrita eſt, vt nulla in ea velut lineamenta extrema remanſerint, vnde meritò dici poßit, etiam in ipſa impietate vitæ ſuæ facere aliqua legis, vel ſapere. Si hoc eſt, quod dictum eſt, quia gentes, quæ legem non habent, hoc eſt, legẽ Dei, naturaliter quæ legis ſunt, faciunt, & quia huiuſmodi homines ipſi ſibi ſunt lex, & ſcriptum opus legis habent in cordibus ſuis, id eſt, non omnimodo deletum eſt, quod ibi per imaginem Dei, cùm crearentur, impreſſum eſt: etiamſi illa differentia non perturbabitur, quæ diſtat à vetere Teſtamẽtum nouum, eo quod per nouũ ſcribitur lex Dei in corde fidelium, quæ per vetus in tabulis ſcripta eſt: hoc enim illic ſcribitur per renouationem, quod non omnimodò deletum eſt per vetuſtatem.* Vbi licet non ſimpliciter affirmet, ſed ſub conditione loquatur, nihilominus clarè ſentit, hanc expoſitionẽ congruè poſſe ſuſtineri, nihilq; omninò errori Pelagij fauere. Quod doctè notauit Stapler. lib. 2. de Iuſtific. ſeu de corrupt. naturæ c. 14. vbi hanc dicit eſſe cõmunem aliorum Doctorum, maximè Gręcorum ſententiam. Eodemq; ferè modo Proſper cont. Collat. c. 22. vtramq; expoſitionem ſub conditione ponit, dicens, *Si de his Apoſtolus loquitur, qui ex gentibus ſunt vocati, & ſunt credentes*, &c. Nihil inde Pelagianos ſumere poſſe. *Si verò* (ſubdit) *quod magis vult hic diſputator intelligi, de illis iſta dicuntur, qui alieni à gratia Chriſtiana, quædam ad ſimilitudinem legalium mandatorum proprio iudicio faciebant, &c. quis ambigat hanc ſapientiam humano generi ad temporalis vitæ vtilitatem ex natura à Deo condita ſupereſſe reliquijs.* Vtrumq; ergo ſenſum admittit, & ab errore liberum eſſe oſtendit. Neq; diſcrepat Anſel. in Paulũ, nam licet dicat, gentes non ſaluari, niſi per gratiam non tamen dicit Paulũ loqui de ſolis Gentilibus, qui ſaluantur, ſed de omnibus, qui lege naturæ per rationem gubernantur. Neq; etiam D. Thom. in Paulum in vltima expoſitione alienus eſt ab hoc ſenſu quantũ ad hanc partem, vt ſtatim explicando particulam *naturaliter* oſtendemus. 24.

Auguſt. etiã nõ eſt ab eadem intellectu alienus.

Denique huic ſententiæ non parum fauerunt Pius V. & Gregor. XIII. eam defendentes ab iniqua cenſura Michaelis Baij. Hic enim in ſua propoſit. 23. temerè dixit, cum Pelagio ſentire, qui hunc locum Pauli de gentibus fidei gratiam non habentibus intelligunt. Dicti autem Pontifices non minus hanc propoſitionem, quam cæteras tanquam cenſura dignam reijciunt. 25.

Fauent huic Pius V. & Gregor. XIII.

unt. In quo licet non approbent illam expositionem, eam tamen ab omni suspicione erroris Pelagij, & sectatorum eius liberam esse decernunt. Quapropter non parum etiam excessit quidam eruditus D. Thomæ expositor, qui post illam Pontificum defensionẽ ausus est dicere, hanc expositionem nullum ex antiquis Patribus habere pręter Cassian. collat. 13. c. 12. Nã per hoc significatur, expositionem hanc ortam esse ex Pelagiano errore, quod sanè, si verum esset, non paruam inuidiam, & suspicionem illi conciliaret. Si tñ dictus author oĩa, quę ex Patribus adduximus, attentè considerasset, non tam facilè propositionem illam negatiuam, difficillimam probationem habentem, protulisset, neq; expositioni huic tam grauem notam inussisset. Neq; potest defendi testimonio Fulgentij supra relato, nam ille non reprehendit Cassianũ, quòd primus, vel solus illam expositionẽ inuexerit, sed quòd illa contra diuinam gratiam abusus fuerit. Meliùs ergo Benedict. Pereir. disp. 8. in cap. 2. ad Rom. post illud decretum Pij V. dixit de hac expositione. *Est vera, & catholica, & ab omni hæreticæ falsitatis non modo labe, sed etiam specie remota.* Et addit, etiam esse textui consentaneam, sicut ẽt censuerunt Caiet. Soto, & Catherin.

Excessit modernus quidam dãnans prædictam expositionẽ.

26\. Cum ergo doctrina, quam expositio rectè intellecta cõtinet, omninò catholica sit, & suspicione careat, mihi ẽt videtur esse maximè consentanea contextui, verbis, & intentioni Pauli. Ita verò illam intelligendam existimo, vt non putetur Paulus de solis gentilibus fide carentibus loqui, sed tantum illos non excludere, loquiq; indefinitè, & absolutè de gentibus, & de illis dicere, ductu naturæ facere ea, quæ legis sunt, siue fidem habeant, siue nõ habeant, ac proinde verba illa etiam de gentibus ethnicis vera esse, & intelligi, licet faciliùs etiam possint de gentibus credentibus, siue ante, siue post Euangelium, vera esse. Vt aũt hunc sensum ex contextu ostẽdamus, discursum Pauli aduertere oportet. Dixerat enim, Deum retribuere vnicuique secundum opera sua, tribulationemque, & angustiam esse in omnem animam operantis malum, honorem verò, & gloriam super omnem operãtem bonum, tam Iudæum, quàm gentilem, vtrumq; probauerat illis verbis: *Non enim est acceptio personarum apud Deum.*

Prædicta 4. expositio ita est accipienda de gentibus infidelibus, vt non excludat fideles extra legẽ Moysis.

27\. Hoc autem probat alia causali, duas partes continente, videl. *Quicunq; n. sine lege peccauerunt, sine lege peribunt, & quicunque in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur.* Hæc ergo duo rursus probat duplici causali propositione sequente, & incipit à posteriori parte dicens: *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.* Ad iustitiam n. non satis est, habere legem, vel recipere illam, sed necesse est, illam seruare, & ideò qui legem habent, & illam non seruant, per illam iudicabũtur. Deinde probat priorem partem, simulq; tacitè obiectioni respondet, dicens: *Cùm enim gentes, quæ legem non habent, &c.* Obijci n. poterat, qui fieri posset, vt quispiam sine lege peccet, cũ peccatum sit præuaricatio à lege, & vbi nõ est lex, nec possit esse præuaricatio, vt idem Apostol. statim c. 4. dixit. Respondet ergò gentes, licet legem nõ habeant, vtiq; scriptam, vel naturæ additam, non omniò carere lege, quia naturalem habent. Hoc aũt probat, quia *gentes, qui legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt, & per hoc ostẽdunt habere legem in cordibus scriptã.* Intelligit autem facere ea, quæ sunt legis, ex testimonio conscientiæ, vt statim declarat, id est, faciunt iudicantes se ad id teneri, & contrarium esse malum, quod testimonium est iudicium manifestum legis in corde scriptæ. Et hanc expositionem significat Anselmus in suo comment. & Salmer. disp. 18. & magis in eo sensu persistit Pereir. disput. 8. Toletus autem annotat. 12. hanc connexionem refert, non tamen approbat, nullam verò rationem alicuius momenti contra illã obijcit, nec meliorem sensum induxit. Imò postea in cõmentario ex parte illam sequitur, dicens, respondere Paulum illis verbis ad tacitam obiectionem, quomodo possint Gentiles sine lege perire. Addit verò, etiam per illa verba explicare Paulum, quomodo possint Gentiles esse factores legis, si non fuere auditores. Sed hoc licet in se verum esse possit, non tamen videtur intentum à Paulo, quia ipse anteà non dixerat, Gentiles esse factores legis, aut iustificari, quia cum ageret de lege scripta, vt ostẽdi, per auditores, vel factores legis Iudæos tantum intellexit. Multoq; minus verisimile est, Paulum illis verbis, *Cùm gentes, quæ legem non habent, &c.* probare, gentes etiam iustificari, implendo legem naturalem, & à Deo esse æterna gloria afficiendas, quia nihil horum in verbis illis Pauli continetur, nec ipse illa infert, sed solum, quod huiusmodi gẽtes habeant legem scriptam in cordibus: igitur illud tãtum voluit illis verbis Paulus cõprobare.

Id ostenditur ex ipso Pauli contextu.

Quo sensu supposito, qui mihi videtur simplicissimus, & maximè cõsentaneus literę, & discursui Pauli, inde vlterius ostendo, cum Paulus ait, *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*, non loqui tantum de gentibus credentibus, sed vniuersum de gentibus, etiamsi fideles nõ sint, sed sola ratione naturali ducantur. Nam illa verba priora, *quicunq; sine lege peccauerunt, sine lege peribunt*, comprehendunt gentes fide carentes, in quibus eadem obiectio locum habebat; quomodo scil. peccare possint, si legem non habeant? Ergò vt ratio Pauli sit plena, & adæquata, oportet, vt ostendat, etiam illos non omnino carere lege, quia naturalem habent; ergo illos etiam comprehendit sub illis verbis, *gentes, quæ legem non habent, &c.* Item de his etiam gentibus verum est, *quòd ipsi sibi sunt lex, & habent opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium illis reddente cõscientia ipsorum, &c.* Ergò de illis ẽt intelligendum illud est, *Gentes, quæ legẽ nõ habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt.* Etenim si Paul' hoc intelligeret de solis operãtibus per spiritum fidei, replicari cõtra illum posset, illos solos, qui fidẽ habent, ostẽdere opus legis scriptum in cordibus suis, ac subinde eos, qui nec legem scriptam, nec fidem habent, non posse peccare, quia legem non habent, neq; foris, neq; intus. Ergo vel claudicat probatio Pauli, si Gentiles infideles ab illa probatione excludantur, vel illi ẽt non includuntur sub priori regula, *Qui sine lege peccauerunt, sine lege peribunt.* Accedit, quod Paulus argumentum sumere voluisse videtur ab his, quæ prę manibus haberẽtur, & clara essent, & omnib' nota. Multò autẽ notius erat omnibus, gentiles, qui tunc erant ethnici, & similes, qui fuerant durante lege Moysi, ductu rationis fecisse ea, quæ lex iubebat, vtiq; quoad moralia, quam quòd essent aliqui fideles, qui hoc ipsum facerent; ergo non est verisimile arctasse sermonem ad gentiles fideles, sed omnes comprehendisse. Deniq; verba ipsa simpliciter sumpta in sua proprietate hũc sensum postulãt, vt patet ex illa determinatione negatiua, *gentes, quæ legem nõ habent*, quæ amplissima est, & omnes comprehendit, & ex illa voce *naturaliter*, quã mox tractabimus; ergo non est, cur extra sensum hunc proprium verba trahantur, vel limitentur, cum nulla sit necessitas, vt respondendo ad fundamenta contraria patebit.

28\. *Concluditur tandem verba illa, gentes, quæ legem nõ habent, excludere solum eos quibus lex Moysis data est, ac adeò 1. expositionẽ stare.*

Ad primum enim sumptum ex prioribus verbis, *factores legis iustificabũtur*, respondemus, verbum *iustificandi* ęquiuocum esse, tres n. illius verbi significationes ibi D. Thom. notat, significat enim, vel exequi op' iustitiæ, vel declarari, seu probari iustum, vel iustum fieri, seu cõparare iustitiam; addi etiam potest quarta significatio, scil. iustum esse, vel supponi, ex Augstino dicto lib. de Spir. & Liter. cap. 26. Sed hæc ad duas primas significationes à D. Tho. positas reducitur, quãuis iustificari interdum idem sit, quòd in iustitia crescere, iuxta illud, *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* Apoc. cap. 22. n. 11. Atq; omnes hæ significationes locum habere possunt in prioribus verbis Pauli, non verò in posterioribus, quæ nunc tractamus. In prioribus n. verbis loquitur Paulus de Iudęis, & potest optimè intelligi de implentibus non vnum, vel aliud præceptum legis,

29\. *Satisfit argumentis in num. 27.*

legis, sed simpliciter totam legem, ibi enim nomen *legis* quasi collectiuum est, & totam legem cōplectitur; vnde non dicitur *factor legis*, qui vnum, vel aliud præceptum legis seruat, sed qui totam legem obseruat. Et talis dicitur iustificari, vel quia iustitiam exequitur, vt D. Thom. vult, vel quia operibus suis se iustum ostendit, & probat, & ideò verè talis ab alijs reputatur. Vel quia iustus esse supponitur, quia nō posset totam legem seruare, nisi esset iustus, vt ait August. vel certè quia per opera legis ex gratia Dei facta cōsequitur iustitiam, vel quoad augmētum eius, si iam erat iustus, vel quoad infusionem iustitiæ sanctitatis, disponēdo se proximè, vel remotè per gratiā auxiliantem ad illā recipiendam. At verò de gentibus, quæ legem nō habent, & naturaliter ea, quę legis sunt, faciunt, nō dixit Paul. iustificari per talia opera, sed solùm *ostendere legē in cordibus scriptam*, quod longè diuersum est. Neq; eos vocat *factores legis*, nec tales in rigore dici possunt, nisi totam legem obseruent, quod sine gratia facere non possunt: & tunc ēt iustificabuntur modis explicatis. Secus verò est, si aliqua tm̄ faciant, quæ lex naturę iubet, & alia transgrediantur, tunc n. nec factores sunt legis, nec simpliciter iustificari dici possunt, sed ad sūmum dici poterunt secundum quid iustificari primo modo, i. exequi iustitiam, non infusam, sed naturalem, nec integram, sed ex parte, seu in aliqua materia, & consequenter etiam dici possunt iustificari secundo modo, nō simpliciter, sed secundum aliquid, quia in eo, quòd benè operantur, reputantur iusti, id est, immunes à peccato in tali opere: non in persona.

30. *Ad 2. arg & ad primam propositionis maioris probationem.*

Vnde ad secundum argum. negatur maior, & ad primam probationem negatur assumptum. Quia (vt benè notarunt Caiet. Pereir. & alij) Paulus non dixit, omnia ea, quæ legis sunt, faciunt, sed indefinitè dixit, *ea, quæ legis sunt*, quod verissimè dicitur de his, qui aliqua legis præcepta obseruant, licet alia transgrediantur. Vnde cōsiderandum est, plus significari per illud verbum *factores legis*, quā per hæc, *ea, quæ legis sunt, faciunt*. Quia nomen *legis* absolutè, & collectiuè positum totam legem per modum vnius complectitur, & ideò non dicitur in rigore, factor legis, nisi qui totam implet; at verò cū quis dicitur facere ea, quæ sunt legis, loquutio non est ita absoluta, nec quasi collectiua de tota lege, sed indefinita de præceptis legis, & ideò verissimè dicitur de illo, qui aliqua, quę sunt legis, facit, licet non faciat oīa. Neque verum est, hos, qui ea, quæ legis sunt, naturaliter faciunt, iustos esse, aut irā Dei effugere, *aut tanquam legis factores iustificari*, aut prædicta verba ad probationem vel illius prioris sententiæ, *factores legis iustificabuntur*, vel alterius, quod iusti gloria à Deo coronabuntur, esse inducta. Nihil n. horum colligi potest ex verbis Pauli. Euidenter n. inducit illa verba, *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt*, solum vt ostendat, gentes nō omninò carere lege, & suis actibus ostendere, se habere illam scriptam in cordibus. Quod plane ostendunt, nō solum qui totam legem obseruant, sed etiam qui aliqua præcepta eius faciūt, nec de iustificatione per talia opera aliquid ibi Paul. dixit, vt declarauimus, neq; etiam de eorum remuneratione aliquid dicit, vt ostēdemus. Quapropter sensus hic de indefinita locutione Pauli non solum consentaneus est verbis eius, sed ēt intentioni Pauli magis deseruit. Nā hoc modo fieri potest, vt idē gentilis, qui est transgressor legis, aliqua faciat eorum, quę lex iubet, & hæc faciendo, ostendat legem scriptam in corde, & testimonium cōtra se ferat, quòd non omninò careat lege, licet scriptam non habeat, ac proinde meritò damnetur propter ea, quæ contra legem naturalem facit.

31. *Ad secundā eiusdē maioris probationem.*

Et hinc ad secundam eiusdem maioris probationem facilis est responsio. Nam etiam in gentibus infidelibus testimonium reddit illis cōscientia ipsorum, & in eis inueniuntur cogitationes inuicē accusantes, & defendentes, quæ ēt ipsos accusabunt, vel excusabunt *in die, quando Dominus iudicabit occulta cordium*. Nā licet in illo iudicio gētilis in sua infidelitate mortu⁹ nō posit defendi, seu excusari quoad oēs actiones suas, nec quòd simpliciter caruerit peccato, potest tamen excusari quoad aliquas. Nā cōscientia immediate accusat actum, quòd bonus sit, vel malus, vt docet D. Th. 1. p. q. 79. art. 13. & ita etiam homo damnandus in die iudicij, poterit per cōscientiam excusari, quòd in vno, vel alio actu, non peccauerit, quia per ignorātiam inuincibilem fecit, vel quòd minus peccauerit, quia cum paucioribus prauis circumstantijs deliquerit, vel quòd bene moraliter egerit in aliquibus actib. propter quos non damnabitur, sed minus punietur, licet propter illos actus pręmium in illo iudicio nō sit recepturus. Quod aperte docuit August. lib. 4. cont. Iulian. capit. 3. exponendo eadem verba Pauli, & nostram expositionem secundo loco ponendo ait, *Aut si fidem nō habent Christi, profectò nec iusti sunt, nec Deo placent, cum sine fide impossibile sit placere Deo, sed ad hoc eos in die iudicij cogitationes suæ defendent, vt tolerabiliùs puniantur, quia naturaliter, quæ legis sunt, vtcunq; fecerunt, scriptū habentes in cordibus opus legis hactenùs, vt alijs non facerent, quod perpeti nollent: hoc tamen peccantes, quòd homines sine fide, non ad eum finem ista opera intulerunt, ad quem referre debuerunt*. Sed hoc vltimū, licet sæpe contingat, nō est semper necessarium, vt suprà dixi. Ideoq; si cōtingat, aliquid sine peccato ab his fieri, solum excusabit illos cōscientia ab omni pœna propter talem actum, & ita tolerabilius punietur pro omnibus vitæ suæ actionibus, licet pæna alijs actibus debita inde nō minuatur.

Ad tertium argum. sumptum ex verbis illis, *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, quia non possunt de gentibus infidelibus vera esse. Origenes supra, intelligens etiam hæc verba, de gentibus non credentibus, consequenter respondet, si illi aliquid boni operentur, licet vitam æternam non assequantur, nihilominus *bonorum operum gloriam, & honorem, & pacē penitùs perdere non posse*. Quia (vt infra dicit) sicut is, qui malū operatur, condemnari meretur, ita si operetur bonū, aliquam remunerationem accipiet. In qua expositione inprimis consideranda est doctrina, quia vt vera sit, debet intelligi de aliqua remuneratione temporali, & ita verum est, oēs, qui aliquid boni operantur, etiamsi alioqui mali sint, non priuari aliquo temporali præmio, nā omne opus bonum eo ipso meritorium est, etiam apud Deum, iuxta doctrinam D. Thom. 1. 2. q. 21. art. 3. Ideoq; verisimile est, Deum omni operanti aliquod bonum, dare aliquod præmium, vel in futura vita, vel in præsenti, quando vel opus, vel persona non est capax melioris præmij. Vnde August. 5. de Ciuit. capit. 12. censet, Romanos augmentum imperij, gloriam, honorem, ac pacem temporalem suæ reipublicæ propter bona opera à Deo accepisse, etiamsi illa non simpliciter bona, sed ex obiecto tantum, & non ex fine operantium esse viderentur. Nō potest autem dici iuxta doctrinam fidei, infideles, vel alios peccatores habituros aliquod præmium in die iudicij, vel in vita futura propter bona opera, quæ in illo statu operantur. Quapropter non videtur illa doctrina posse præsenti loco Pauli accommodari, nam aperte loquitur de præmio æterno in extremo iudicio Dei conferendo. Ait enim: *Thesaurizas tibi iram in die iræ, & iusti iudicij Dei, qui reddit vnicuiq; secundum opera eius, ijs quidem, qui secundum patientiam boni operis, gloriam, & honorem, & incorruptionem quærunt, vitam æternam*, &c. Vbi aperte loquitur de vltima retributione, & de gloria, & honore æternæ beatitudinis, quia non datur vita æterna quęrenti gloriam humanam, & temporalem, sed diuinam, & æternam, & ideò illi statim adiunxit, *incorruptionem*. Ergo cum infra dicit, *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum, Iudæo primùm, & Græco*, de eadem gloria loquitur, & de retributione facienda in eodem vltimo iudicio vt exposuit August. epist. 47.

32. *Ad 3. arg. Origenis responsio non potest sustineri.*

Fatemur ergo, Paulum ibi loqui de pręmio æternę gloriæ, cuius excellentes proprietates illis verbis indicat, *Gloriam, honorem, incorruptionem, & pacem*. Sed aduer- 33.

Vera expositioni via munitur.

aduerto, non dicere, hoc præmium dari omni operãti bonum, sed ijs, qui quærunt vitam æternam suis operibus. Hic enim est sensus valde probabilis illorum verborum, *ijs qui secundùm patientiam boni operis gloriã, & honorem, & incorruptionem, quærunt vitam æternam*, ita vt accusatiuus *vitam æternam*, cum verbo *quærunt* construatur, alij verò accusatiui, *gloriam, honorem, & incorruptionem*, cum verbo *reddet*, quod præcessit; vt sensus sit, ijs, qui secundùm patientiam boni operis, quærunt vitam æternam, reddet gloriam, honorem, & incorruptionem. Ita construunt, & exponunt Hieronym. Ambros. Oecumen. Anselm. & D. Thom. ibi, & Gregor. 28. Moral. c. 13. aliàs 6. Quamuis licet legamus, & exponamus, vt Chrysost. & Græci, multique Latini volunt, quærentibus gloriam, honorem, & incorruptionem per patientiam boni operis, daturũ Deum vitam æternam, idem significari debet, licet diuersis verbis. Necessariò enim id intelligendum est de quærentibus gloriam, & honorem immortalem, ac verum, qui non est, nisi apud Deum, & in æterna beatitudine, nam quærentibus per sua opera temporalem gloriam, non dat Deus vitam æternam. Atque ita etiam exponunt Chrysost. Theophyl. & Theodor. Vnde in re idem sensus reddit, nam idem præmium, seu terminus, aut finis bonorum illis verbis significatur, generaliùs nominibus gloriæ, honoris, & incorruptionis, specialiusq; nomine vitæ æternæ.

34. *Concluditur responsio.* Non ergò cuicunq; operanti bonum, sed operanti illud ob supernaturalem finem, ait Paulus, redditurum Deum vitam æternam. Posteà verò cùm dicit, *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, facere*, non dicit ea facere, quærendo per illa vitam æternam, aut gloriam, qua Sancti fulgebunt, sicut Sol, sed naturaliter facere, quia rationi sunt consentanea. Et ideò licet in vtroq; loco Paulus loquatur de gentibus in communi, tamen in priori gentes non credentes comprehenduntur sub his, qui operantur malũ, quia licet aliquid boni operentur, non tamẽ cũ conditionibus ad illud præmium requisitis, malum aũt est ex quocunq; defectu. Et ob eandem causam necesse non est, vt omnes, qui aliqua legis naturalis opera faciunt, præmium illud consequantur, quia vt benè Caiet. notauit, non dixit Paulus meritoriè facere, sed tantùm simpliciter facere. Et quamuis illa regula generalis vera sit, quòd Deus reddit vnicuiq; secundùm opera sua, nihilominus non propter omnia bona opera dat præmium vitæ, seu gloriæ æternæ. Nam multa opera bona moraliter possunt esse etiã in fidelibus; imò etiam in iustis, quæ non remunerantur illo præmio, vt infra suo loco videbimus. Idemq; est de operibus supernaturalibus factis extra statum gratiæ, & de factis à iustis, qui posteà in gratia non perseuerant. Vnde etiam pondero verbum illud Pauli, *per patientiã boni operis*, per hunc enim loquendi modum, vt Patres exponunt, circumscripsit, & comprehendit debitum modum operandi, vt tandem opus sit dignum præmio. Oportet enim, vt sit cum patientia, in vincendis difficultatibus benè operandi cum debitis circũstantijs, & perseuerando sine lapsu vsq; ad finem, aliàs nõ obtinebitur præmium. Gentes autem fide carentes non possunt hoc modo mereri *secundùm patientiam boni operis*, & ideò licet possint aliquid boni secundũ rationem operari, non tamen possunt consequi præmium eorum, qui secundùm patientiam boni operis vitam, vel gloriam æternã quærunt. Ergo priora verba Pauli non obstant, quominùs posteriora de gentibus etiam non credentibus intelligantur. Nec obstat, quòd in verbis intermedijs absolutè dixit Paul. *Gloria, honor, & pax omni operanti bonum*, quia hæc intelligi debent iuxta præcedẽtia, quorum ferè sunt repetitio, & ita *operari bonum* intelligitur perfectè, & sicut oportet. Quãuis per accommodationem possit cum proportione applicari ad omnem operãtem bonũ quodcunq;, quia etiam ille aliquod præmium, saltem temporale recipiet, quod videtur voluisse Origen. Imò & Hieron. in c. 66. Isai. vbi vulgata habet, *Iudæi primum, & Græci*, ipse legit, *& ethnici*, indicans illa verba etiam in ethnicis verificari, quod debet quidem intelligi quoad pœnam, & damnationem propriè, & simpliciter, quoad præmium verò solum secundum quid, & per quandam proportionem, seu accommodationẽ. 35.

Ad 4 argũ. Ad quartum respondeo, illa quidem, quæ in fine capitis dicit Paulus, à solis credentibus, & gratia Dei adiutis impleri posse, inde tamen solum concludi, Paulum in hoc capite loqui de gẽtibus absolutè, prout à Iudæis distinguuntur, in quibus & credentes, & non credentes comprehenduntur. Ideoq; in discursu capitis, quædam interdum illis tribuit, quæ non nisi per spiritum gratiæ fieri possunt. Interdum verò tribuit aliquid, quod ductu rationis fieri contingit, sicut etiam cap. 1. multa alia dixerat de gentibus, quæ non nisi ab infidelibus, & iniquissimis gentilibus cõmissa fuerunt. Cùm ergò nomen gẽtium commune, & indifferens sit, in vnaquaque propositione poterit iuxta prædicatum determinari, an tantùm ad infideles, vel tantum ad fideles determinetur, vel potius vtrisq; iuxta mensuram, & capacitatem suam conueniat.

Tractatur particula tertia naturaliter *ex loco Pauli.*

Hoc ergò modo satis probabile sit, verba illa Pauli etiam in gentibus ethnicis locum, & veritatem habere, nondum tamen ostensum est, illo testimonio probari, posse hominẽ aliquod opus simpliciter bonum sine gratia facere: quia gentilis etiã infidelis potest interdũ auxilium gratiæ ad benè operandum recipere. Et ideò necessarium est (quod tertio loco proposuimus) particulam illam *naturaliter* põderare, & explicare. Tribus n. modis potest, & solet explicari verbum illud. Primò August. lib. 4. cont. Iulian. c. 3. ita id exponit, *ideò naturaliter, & sine lege, quia de illis loquebatur, qui ex gentibus venerunt ad Euangelium, non ex circũcisione, cui lex data est, & propterea naturaliter, quia vt crederent, in eis est correcta natura.* Et idem latius declarat lib. de Spir. & Liter. c. 26. & sequitur Prosp. dict. c. 22. contra Collat. & latius Fulgent. dict. cap. 25. vbi sic incipit. *De his igitur, in quibus natura diuino sanatur munere, vt in Deum credant, quiq; gratis per fidem iustificati, etiã ad benè operandum auxilium gratiæ subsequentis accipiunt, Apostolus loquitur.* Cur autem dicat, *hominem naturaliter credere, licèt ei diuinitùs donetur, vt credat*, in c. 22. & 23. declarat, dicens, credere vocari naturale, quia homo naturaliter est capax fidei, & quia fides datur, vt per eam humana natura ex vetustate renouetur. Ad hũc sensum accedere videtur author commentar. Ambr. dicens, gentes *duce natura credere in Deum, & Christum*, quod fortasse dixit, quia licet credere sit supernaturale, ad illud peruenitur pio iudicio, quòd talis fides sit consentanea rõni, vel quòd tales res sint credibiles, quod iudiciũ multi putãt, esse ex dictamine rõis naturalis. 36.

In num 13. Prima interpretatio vocis naturaliter ex August. & alijs.

37. *Est probabilis, sed inadæquata, & duriuscula.* Quæ quidem expositio est probabilis propter authoritatem tantorum Patrum, potestq; accõmodari ad gentes fideles, & credentes in Deum, & Christum, non tamen potest esse adæquata, cum ostenderimus, Paulum de gentibus etiam non credentibus loqui. Deinde est nimis dura, quia quod per gratiam fit, valde impropriè dicitur fieri naturaliter, quia per gratiam reformatur natura, vel quia natura ex se est capax gratiæ, aliàs etiam Iudæi dici possent naturaliter fecisse, quæ legis erant, seu fuisse factores legis, quia non implebant legẽ, nisi adiuti gratia reformante naturã, cuius erant naturaliter capaces: & dicere possemus diligere Deũ super oĩa naturaliter, ẽt dilectione charitatis, quia ẽt illa dilectio fit à natura reformata per gratiam. Et præterea in Græco pro *naturaliter* legitur φύσει, i. natura. At Paulus in illa epist. naturam prorsus à gratia distinguit, vt naturæ infirmitatem, & gratiæ necessitatem ostendat: ergo difficile creditu est, nomine naturæ ad opus gratiæ significandum vsum fuisse;

fuisse: nam in rigore idem est, natura aliquid fieri, quod facultate naturali, vel (vt Syriaca vertit) *ea natura sua, quicq; facit.* Quia tamen August. expositio valdè probabilis est, posset ad hanc vltimam obiectionem responderi, non esse mentem Augustini, ibi sumi nomen *natura* pro gratia, nec tribui effectum supernaturalem gratiæ ipsi naturæ, sed solùm dici, hominem naturaliter implere ea, quæ sunt legis naturæ, q̃a ipsa natura est principiũ talis operis, licet natura infirma id nõ possit præstare, nisi sanata per gratiam, vt magis in sequentibus expositionibus declarabitur.

38. *2. Interpretatio communis.* Altera ergo expositio valdè communis est, idem significare ibi *naturaliter facere*, quòd facere ductu naturæ, id est, per naturales *cogitationes & ratiocinationes*, vt dixit Chrysost. seu *rationibus à natura ductis*, vt dixit Theoph. vel, vt Oecum. *natura ratiocinationibus ad boni operationem vtentes.* Deniq; per legem naturalem omnibus hominibus communem, sine legis scriptæ adminiculo, vt sentit Hieronym. ep. 151. ad Algas. q. 8. & idem sentiunt Anselm. D. Thom. Caietan. & alij in Paulum. Iuxta hanc ergo expositionem illud *naturaliter* non significat idem, quod solis naturæ viribus, ac proinde non opponitur gratiæ, aut illam negat, vel excludit, sed solùm affirmat, regulam talis operis esse dictamen rationis naturalis, vt dixit Lyran. Atq; hac ratione etiam hoc modò non probatur illis verbis, quod intendimus, nimirum posse aliquod bonũ opus morale fieri sine viribus gratiæ. Nam ea, quæ fiunt naturaliter quoad regulam rationis naturalis, possunt fieri ex gratia, imò etiam sæpè non possunt obseruari sine gratiæ auxilio, vt postea videbimus. Atque ita multi ex authoribus explicantibus vocem *naturaliter* hoc secundo modo, nihilominus dicunt, loqui Paulum de gentibus gratia adiutis.

39. *Quæritur iuxta prædictam interpretationem, cui gratiæ contraponatur vox naturaliter? Responsio prima confutatur.* Quæret verò aliquis, quænam sit hæc gratia, quam vox *naturaliter* non excludit. Nam in illa explicanda etiã est varietas in hac sententia. Anselm. enim ibi ait, *Naturaliter quidem, sed non nisi per gratiam, & fidem, quæ renouat imaginem Dei.* At verò hæc additio & confundit hanc expositionem cum præcedenti, & supra dictis repugnat, quia si fides est necessaria, vt gentilis sic naturaliter operetur, nunquam poterit de gentili infideli verum esse, quod Paulus ait, ea, quæ legis sunt, facere; quod est contra dicta, & incidit in priorem expositionem. Deinde probatur, quia si fides est necessaria ad hunc modum implendi legem naturalem, iam tunc nõ operatur homo ductus ratione naturali, nec lege naturali vt per solam rationem naturalem manifestata, sed ductus spiritu fidei, & in virtute illi⁹ vt manifestantis illam legem, quod est contra Chrysost. & alios huius expositionis authores. Imò & contra vim argumentationis Pauli, vt supra argumentabamur. Præterea quod Paul. ibid. subdit, *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum*, non solùm est verum de conscientia fide illustrata, sed etiam de conscientia per naturalem rationem concepta. Quis enim neget, gentiles infideles accusari, & excusari conscientia, vt ita dicam, merè naturali? Vel quòd eadem conscientia accusabit illos in die iudicij, vel ẽt excusabit modo supra dicto? Ergo ad illum modum naturaliter operandi ex dictamine propriæ conscientiæ, non est necessaria fides, sed ex parte intellectus ratio naturalis sufficit; ergo de isto modo operandi naturaliter Paulus loquitur.

40. *Altera responsio.* Aliter dici potest, quamuis illud verbum naturaliter non requirat fidem, nihilominus non excludere necessitatem alicuius gratiæ, etiam ex parte intellectus, qua ratio ipsa diuinitus excitetur, & iuuetur, saltem prouidendo, vt cogitatio illa accommodata sit ad mouendum affectũ. Quia non potest humanus affectus præsertim in homine lapso ad bonum moueri, nisi diuinitus excitetur. Et ideò Nazianz. or. 31. n. 7. possibilitatem hominis naturalem comparat silici, quæ nisi percutiatur, ignem non producit. Et Prosp. contr. Collat. comparat ferro ignito, *qui flãmam boni desiderij non elicit, nisi spiritu gratiæ excitetur*; Excitatur autem per rationem; ergo necesse est, vt ipsa ratio dirigatur, & præueniatur, vt ita iudicet, sicut ad mouẽdum affectum oportet. *Refellitur.* Sed inprimis hoc non habet fundamẽtum in verbis Apostoli, qui solum loquitur de naturali lege impressa cordibus, non per gratiam, sed per conditionem naturæ, & per hanc dicit moueri hominem ad operandum ea, quæ sunt legis, & ideò naturaliter ea facere. Deinde q; statim addit, *Testimonium perhibente conscientia ipsorũ*, profectò intelligitur de naturali dictamine conscientiæ, q; potest haberi ex vi luminis naturalis sine vlla præuia excitatione gratiæ, vt paulò antea declaraui: illud aũt dictamen sufficit, quantum est ex parte intellectus, ad operandum aliquid secũdum legẽ naturalem, quia per illud dictamen sufficienter applicatur, & q a illud dictamen sufficit ad accusandum eum, qui contra illud operatur. Deniq; ad formandum hoc conscientię dictamẽ, non requiritur semper supernaturalis excitatio, sed sufficiunt naturales cogitationes, q̃ ex obiectis occurrentibus excitantur, quod verò talis cogitatio sit cõgrua in ordine ad connaturalem effectũ, non addit illi aliquam peculiarem proprietatẽ, quam necesse sit à gratia prouenire, vt in sequentib. capit. ostendemus. Ergo cum Paul. dicit, gentes naturaliter operari ea, quæ legis sunt, si illud *naturaliter* referatur ad intellectum, ideò dictũ est, quia lumen rationis, naturali modo operans, ad hoc sufficit, & ita planè intellexerunt Græci Patres supra allegati, & multi ex Latinis, & Hier. ep. 151. ad Algas. q. 8. vbi ex hoc loco probat legem naturalem scriptam in cordibus, & tandem testimonium conscientiæ. *Quæ* (inquit) *omnes cõtinet nationes, & nullus hominum est, qui hanc legem nesciat*, & sequitur D. Thom. 1. 2. q. 91. art. 2. in argumento, *sed contra*.

Alio ergo modo exponitur illud *naturaliter*, vt intelligatur ex parte intellectus, non excludat autẽ gratiam ex parte affectus. Priorem enim partem de intellectu indicant Græci: posteriorem verò addit ibi D. Thom. dicens, *Et tamen non excluditur, quin necessaria sit gratia ad mouendum affectum.* Et sequitur Cathar. in id Gen. 3. *Adam vbi es?* Ratio aũt reddi potest, quia longè difficiliùs est, velle, aut operari bonum, quàm cognoscere esse faciendum. Quæ sententia non est apertè contra Paulum, quia non excludit expresse necessitatem gratiæ. Cùm verò Paulus simpliciter dixerit, *naturaliter quæ legis sunt, faciunt*, qui dixerit hoc *naturaliter* intelligi ex parte intellectus, & non ex parte voluntatis, oportet, vt illud probet: alioqui si eadem ratio ex parte vtriusq; potentiæ reperitur, meritò de vtraq; intelligimus Paulum, qui non de potentijs, sed de homine simpliciter loquitur, & ideò ex vi absolutæ loquutionis vtramque potentiam excludit. Præsertim quia (vt dixi) Paulus loquitur etiam de infidelibus Gentilibus, quibus ante fidem, & voluntatem credendi, probabile est, nullam infundi gratiam, vel gratiæ auxilium ipsi voluntati, nisi in ordine ad concipiẽdum affectum credendi, quod est initium omnis alterius bonæ, & piæ voluntatis. Vel certè si interdũ aliquod aliud auxilium datur infideli, illud est extraordinarium beneficium, non ex ordinaria prouidentia, vt infra videbimus, at operari bonũ morale aliquando ex dictamine naturalis conscientiæ contingit gentibus etiam infidelibus ex ordinaria prouidentia, & ideò naturalis conscientia eos iustè accusat, si non faciant. Nec Nazianz. supra citatus aliquid contra hoc dicit: imò hoc confirmat, dum ait, rationem esse, quæ aptitudinem naturæ excitat, vt natura in opus prodeat, & quoad hoc comparat naturã silici, rationem ferro excitãti, seu percutienti. Prosper verò loquitur de pio desiderio, vt postea videbimus. 41. *Tertia responsio.* *Non admittitur.*

Superest ergo vltima expositio illius vocis *naturaliter*, vt simpliciter, &, vt sonat, intelligatur, id est, ductu naturæ, & per vires eius, & ordinariam prouidẽtiam secundum naturæ concursum illi debitũ. Et ita intellexerunt illum locum Scholastici communiter, 42. *Quarta, & vera responsio.*

&con-

& consonant alij Patres, nec dissentit August. in locis allegatis, & quoad doctrinam ipsam inferiùs ostendetur. Solùm superest alia euasio, etiam in doctrina eiusdem August. quia licet Paulus dicat, gentes naturaliter facere ea, quæ legis sunt, hoc sufficienter intelligitur quoad substantiam operis, vel præcepti, nam gentilis dans eleemosynã, re vera facit aliquid, quod lex naturalis dictat, & implet illam legem, etiamsi nõ benè, nec recta intentione id faciat. Paulus aũt solum dixit, gentiles facere ea, quæ sunt legis, nõ verò dixit, benè ea facere. Vnde August. dicto lib. 4. cont. Iulian. cap. 3. cum dixisset, licet gentiles interdum sine fide, & gratia neturaliter faciant, quæ legis sunt, & ideò excusari possint in die iudicij, vt tolerabiliùs puniantur, adiungit: *Hoc tantùm peccantes, quòd homines sine fide non ad eum finem hæc opera retulerunt, ad quem referre debuerunt.* Possumusque hoc confirmare ex alio loco Pauli ad Rom. 4. *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum,* vbi *ex operibus* intelligit non facta ex gratia, & illa dicit, nõ habere gloriam apud Deum, quia non sunt simpliciter bona, nec benè fiunt, & ideò solùm apud homines merentur laudem propter apparentem bonitatem.

43. *Præcluditur proxima euasio.* Verùtamen iam in superioribus ostensum est, non oportere, vt infidelis malum finem, vel aliam prauã circumstantiam operi suo adiungat, quando aliquid boni ex genere operatur, vel, quod perinde est, quando aliquod naturale præceptum implet, licet id sæpè, & ordinariè contingat, vt fortasse Augustin. voluit, & explicasse videtur dicto lib. de spir. & liter. c. 27. addendo particulam *vix*, vt cum Stapletonio c. 7. n. 2. notauimus, & ponderat etiã Valent. disp. 8. q. 1. punct. 3. Quare cùm Paulus simpliciter dicat, gentiles interdum naturaliter facere, quæ legis sunt, gratis limitatur eius sermo ad obseruationem legis quoad substãtiam, non quoad bonum modum moralem. Præsertim cum ferè eadem sit vtriusq; ratio, nam si sit sermo de omnibus præceptis legis naturæ, non potest gentilis naturaliter omnia facere, quæ sunt legis etiã quoad eorum substantiam, si verò sit sermo de vno, vel alio opere sicut non excedit facultatẽ naturalem, vnũ vel aliud opus quoad substantiam facere, ita nec in vno, vel alio opere debitũ moralem modum tenere, & prauas circumstantias vitare. Et aliunde etiam conscientia naturalis accusat prauum modum, & potest etiam illum interdum excusare; non est ergo cur sententiam Pauli limitemus.

44. *Verba alia Pauli non obsunt, sed prosunt veræ responsioni.* Neque obstant alia verba cap. 4. imò potius iuuãt, nam cùm Paulus ait opera solius naturæ, etiamsi bona sint, habere gloriam, sed non apud Deum; reuera loquitur de bonis, & honestis operib⁹ secundum naturalem rationem factis, vt exponunt Chrys. hom. 8. Oecum. suo c. 5. Theod. & Theoph. Ambr. Anselm. D. Thom. & latiùs Caiet. & Tolet. & Salmer. disp. 30. & sequuntur Turrian. & Staplet. locis supra citatis. Qui omnes dicunt, Paulum loqui de bonis operibus, quæ Abraham ante fidem habuit, virtute quadam naturali, quæ apud Deum non erant meritoria, nec poterant iustificare, & ideò dicuntur nõ habere gloriam apud Deum, licet alioqui apud homines essent digna laude, non falsa, sed ea, quæ ex natura rei bonitatem quãcunq; operis moralis comitatur, vt tradit D. Th. 1. 2. q. 21. artic. 2. Est enim homo dignus laude eo ipso, quòd benè operetur, nam si operatio sit ex sola natura, licet liberè fiat, laus illa pertinere potest ad quandã gloriam humanam, nõ tamen ad habendã gloriam apud Deum, & ita verba illa assertionem nostram potiùs confirmant, quam oppugnent.

Comprobatur iam Assertio huius capitis posita in n. 4. ex loco Pauli hactenus explicato.

45. *Confirmatiõ assertionis ex Roma 2.* IVxta hanc ergò satis probabilem, ac receptam, valdeque planam, verbisq; Pauli cohærentem expositionem, multùm quidem suadetur, ac confirmatur assertio posita. Quæ simul authoritate Patrum comprobata est; omnes enim, qui hanc expositionem approbant, & præferunt alijs, à fortiori doctrinam ipsam tanquam veram supponunt. Augustin. verò, qui alteram expositionem anteponit, fatetur, hanc expositionem esse probabilem: & sine vlla suspicione Pelagiani erroris defendi posse, quod esse non posset, nisi doctrina ipsa vera esset. Augustin. item in hoc sicut in alijs imitatus est Prosper. Fulgent. verò licet in eo capit. vbi exponit locum Pauli, nihil de huius nostræ expositionis probabilitate dixerit, nihilominus statim c. 26. doctrinam ipsam confitetur: nam loquens de iniquis hominibus, qui vel cognoscentes Deum, non sicut Deum illum glorificant, & qui in operibus suis aliquid bonitatis seruant, ad finem verò charitatis illud non referunt, adiungit. *Quibus aliqua quidem bona, quæ ad societatem humanæ pertinent æquitatem, inesse possunt, sed quia non charitate Dei fiunt, prodesse nõ possunt.* Præterea obiter authoritate Pontificia ostensum est, nullam in hac expositione esse suspicionem Pelagiani erroris. Quod iterum confirmarunt ijdem Põtifices, Pius, & Gregorius, damnãdo 29. propositionem Baij, in qua dicebat, *Pelagianum esse errorem, dicere, quod liberum arbitrium valet ad vllum peccatum vitandum;* & 36. in qua dicebat, *cum Pelagio sentire, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex solis naturæ viribus ortum ducit, agnoscit.* Cum enim istæ propositiones Baij sint hypotheticæ, Pontifices illas reijciendo, in rigore potuerunt illas damnare solum propter excessum notãdi doctrinam illam Pelagiani erroris. Ergo vt minimum decernũt Pontifices, nostram sentẽtiam esse ab omni suspicione Pelagianismi immunem. Hoc autem satis est, vt sit contrariæ præferenda, & tanquam simpliciter vera defendenda, cùm aliàs sit magis consentanea Scripturis, & Patribus, & ratione ferè euidenter ostendatur, vt statim dicemus.

Accedit, quòd idem Michael Baius in proposit. 37. simpliciter, & sine censura, vel alia exaggeratione docet, omnem amorem naturalem creaturæ rationalis, qui non est ab Spiritu S. infundente charitatem, esse vitiosam cupiditatem, quod & in alijs propositionibus, præsertim 34. & 35. iudicauerat; & tamen Pontifices eadem generali censura illam doctrinam condemnarunt; ergo ad minimum censent, hanc nostram sententiam esse adeò probabilem, vt temerarium, vel scandalosum sit, vt peccaminosum damnare omnem naturalem voluntatis affectum, seu amorem, qui ex gratia Spiritus S. non proficiscatur: in quo sine dubio multum huic sententiæ fauent. Quod etiam inde confirmatur, quia cum idem author proposit. 28. sine censura etiam, vel exaggeratione dixerit, *Liberum arbitrium sine gratiæ Dei adiutorio non nisi ad peccandum valet,* sub eadem cẽsura à Pontificibus reijcitur, quia reuera his temporibus propter Lutheranorum errores talis loquendi modus Catholicos offendit. Ergo virtute approbant cõtradictoriam propositionem, scil. liberum arbitrium sine gratiæ adiutorio aliquid potest facere, quod peccatum non sit. Ex quo facilè infertur, posse etiam aliquid facere, quod bonum morale sit. Neque audienda est euasio quorundam dicentium, ad tuendam sententiam Pontificum satis esse, quod possit liberum arbitrium facere aliquid indifferens. Hoc (inquam) friuolum valdè est, quia secundum August. & D. Th. sententiam cõmunius à Theologis probatam, non datur in voluntate liberè operante actus indifferens in indiuiduo, & ideò secũdum verã Theologiam rectè sequitur, si liberum arbitrium potest sine gratia non malè operari, posse etiam benè. Et quãuis hæc illatio non sit euidens propter contrariam opinionem de actu indifferente in indiuiduo, quæ non caret sua probabilitate; nihilominus verisimile non est, Põtifices damnasse illam propositionem Baij fundatos in tali opinione de indifferente actu possibili, vel propter illius probabilitatem. 46. *Et ex censura contra propositiones Baij.* *Abijcitur euasio.*

Præterea est manifesta ratio, quia si liberum arbitrium sine adiutorio gratiæ valet ad faciẽdum actũ, qui peccatum non sit, sed indifferens, etiam valere poterit 47. *Cõfirmatur deinde argu-*

mentando ab actu indifferente. poterit ad faciendum aliquem actum moraliter bonum: quia si potest facere actum indifferentem; ergo potest velle aliquid indifferens sine malo fine, & sine mala circumstantia, nam si actus in specie indifferens fieret propter malum finem, iam non esset in indiuiduo indifferens, sed malus; ergo etiam poterit facere actum ex obiecto bonum sine prauo fine; ergo potest facere actum bonum moraliter. Probatur cōsequentia, quia si voluntas potest pro sola libertate velle obiectum indifferēs, propter aliquam naturalem commoditatem indifferentem, cur non poterit velle obiectum honestum propter naturalem honestatem. At verò actus ex obiecto bonus, & carēs malo fine, simpliciter est bonus: nam in alijs circumstantijs, minus periculi deformitatis, vel malitiæ inuenitur; ergo si liberum arbitrium potest non facere actum malum propter indifferens obiectum, poterit etiam facere actum bonum propter obiectum moraliter bonum, nullam ei addendo circumstantiam malam.

48. *Et ratione à priori.* Et hinc concluditur ratio à priori huius veritatis, quia talis actus non est per se impossibilis libero arbitrio gratia destituto, nec semper est in indiuiduo propter extrinseca impedimenta adeò difficilis, vt ad vincendam difficultatem sit semper, & in singulis huiusmodi actibus adiutorium gratiæ necessarium; ergo non est, cur interdum fieri non possit à libero arbitrio sine adiutorio gratiæ. Antecedens quoad priorem partem euidens est, quia talis actus est in substantia naturalis, quia est de obiecto materiali, & formali proportionato, & inclinationi, ac viribus naturalibus liberi arbitrij, & cognitio talis obiecti, iudiciumque conscientiæ sufficiens ad talem actum efficiendum etiam est naturale, & proportionatū naturali lumini intellectus, ac principijs, quæ homo ex obiectis sensibilib⁹, & p species ab illis acceptas naturaliter cognoscere potest; ergo ex nullo capite actus ille est per se impossibilis naturalibus viribus liberi arbitrij. Altera verò pars non indiget probatione, quia experimento satis constat: sæpissimè enim contingit, nullam occurrere difficultatem peculiarem in exercendo aliquo actu virtutis, vel misericordiæ ad inopem: reuerentiæ vel obedientiæ ad parentes, &c. Imò interdum homo, vel ex generali conditione naturæ, vel ex peculiari, & indiuidua inclinatione, vel ex consuetudine, & bona educatione est satis propensus in huiusmodi actus: & alioqui cum impedimenta sint accidentaria, & contingentia non semper occurrunt. Ergo nulla ratio reddi potest tantæ impotentiæ, vel difficultatis in omnibus, & singulis actibus huiusmodi, vt nunquam possit aliquis sine auxilio speciali gratiæ per liberum arbitrium fieri.

49. *Ac denique argumentando ab statu naturæ integræ ad lapsam.* Atque hic discursus probat generaliter tam in statu naturæ lapsæ, vel puræ, quàm in statu integræ naturæ, de quo assertio multò magis communis, & recepta, & cum maiori ampliatione, vt in sequentibus videbimus. Nunc verò quoad præsens punctum de aliquo, vel aliquibus actibus, ab statu naturæ integræ ad lapsam sumitur efficax argumentum, quia difficultates, & impedimenta benè operandi, quæ ex lapsu naturæ humanæ ortæ sunt, non semper, & in singulis actibus operis difficultatem adeò auget, vt propter illam solam necessarium simpliciter sit auxilium gratiæ ad singula moralia opera ordinis naturalis, vt ostensum est. Quia verò hic discursus diuersis modis eluditur iuxta diuersos modos explicandi auxilium gratiæ ad hos actus necessarium, ex quibus etiam ortum est, vt aliqui non tantum in statu naturæ lapsæ, sed etiam integræ: imò non solum in humana natura, sed etiam in Angelica, auxilium gratiæ ad singulos bonos actus requirant: ideò ad pleniorem assertionis probationem, & eius discursus confirmationem per singulos modos & opiniones affirmantes necessitatem talis auxilij discurrendum est, & quàm sine fundamento loquantur, ostendendum.

CAPVT IX.

In nullo statu esse necessariam homini ad honestam operationem moralem ordinis naturalis specialem motionem, vel qualitatem ipsi voluntati à Deo impressam, quæ & physicè actum efficiat, & voluntatem ad illum efficiendum omnino determinet.

1. *Prima sententia, & opinio tractatur.* PRimus modus explicandi gratiam necessariam ad singula bona opera moralia fuit Gregorij 2. d. 28. q. 1. concl. 1. & 3. maximè ad 12. Qui dixit, existente cogitatione, & iudicio practico hominis de obiecto bono honesto præsentato voluntati, non posse hominē solo libero arbitrio cum concursu generali Dei se determinare ad bonū illud benè, seu virtuosè volendum, sed necessariam esse specialem Dei motionē gratis à Deo impressam voluntati, quæ sit qualitas quasi transiens, vel alia similis entitas, quæ & physicè cum voluntate talem actum efficiat, & voluntatem ipsam ad illum studiosè pręstandum iuuet, atque determinet, ita vt sine illo adiutorio non possit voluntas facere talem actum, & ibi posito non possit aliter operari. Distinguit autem Gregor. hanc motionem à generali concursu, tum quia non est generalis, sed specialis tantum ad opera bona, & libera, tum quia in re ipsa concursus non distinguitur ab actione creaturæ, hæc autem motio est res ab illa distincta, tum quia per solum concursum facit Deus actum liberi arbitrij, non tamē determinat voluntatem creatam, nec facit, vt faciat, vt patet in actibus malis: per hanc autem motionem determinat voluntatem hominis ad actum bonum, & facit, vt faciat illum. Vnde concludit hanc motionem non esse debitam, quia nō est simpliciter necessaria ad operandum, ac subinde esse specialem gratiam. Nam Deus solum debet generalem concursum: ergo quando addit hanc motionem, gratis illam confert tanquam speciale donum, est ergo gratia, & speciale beneficium saltem quoad modū. Atque hanc opinionem sequutus est Capreol. in eadem d. 28. art. 1. concl. 2. & art. 3. ad argumenta contra illam, & Hispalens. art. 3. notab. 1. & 2. Videturque idem sequi Dionys. Cysterci. in 1. dist. 17. q. 1. art. 1. conc. vlt. latiùs in 2. d. 25. q. 1. artic. 2. dicit enim, liberum arbitrium non sufficere ad aliquam bonam actionem, sicut sufficit ad malam, sed indigere speciali auxilio: non verò explicat modum istius auxilij, refert tamen Gregorium, & ita videtur eius sententiam sequi. Quam etiam tenet Mai. 2. d. 28. quæst. 1. concl. 2. & 3. vbi eodem modo loquitur. Sic etiam refertur pro hac sententia Romęus lib. de libert. oper. verit. 14. & 15. & alij, qui vt opinor, in alijs sensibus locuti sunt, ideoque eorum sententiam in sequentibus capitulis tractabimus.

2. *Ratio propria pro sententia proposita.* Habet hæc sententia quædam fundamenta cæteris opinionibus, quas non probamus, communia: quæ ab authoritate sumuntur, eaque post nostrę sententiæ confirmationem, & aliarum opinionum confutationem, expendemus. Vnica ergo videtur esse ratio Gregorio maximè propria, quę iam est tacta in superioribus: quia non potest actus esse bonus, nisi in debitum finem referatur, non potest autem referri in finem sine gratia: nam debitus finis est, vt propter gloriam Dei fiat, ad Coloss. 3. hic autem finis naturam superat: ergo. Atque hæc ratio habet fundamentum in Augustino libro primo, de Gratia Christi capit. vigesimo sexto.

3. *Reijcitur dicta sententia. Primò quia destituitur authoritate.* Hæc verò sententia communiter refellitur ab authoribus, quos in sequentibus capitulis referam. Et mihi displicet, falsaque videtur. Primò quia rem occultissimam, & obscurissimam affirmat sine vllo authoritatis, vel antiquitatis fundamento, quod vel ex

Schola-

Scholasticis Theologis, qui Gregorium præcesserunt, vel ex Augustino, aut alijs Patribus, vel Concilijs sumi possit. Quod patet: nam etiam ad act⁹ supernaturales talem modum gratiæ non requirunt, sed excitantem, & adiuuantem gratiam, quæ longè diuersæ sunt; ergo multo minus ad naturales. Consequentia euidens est, de antecedenti vero multa dicenda sunt infra, tractando de gratia efficaci. Secundo, destituta est illa opinio omni ratione fundata intrinseca naturæ rei. Quæ enim reddi potest causa huius necessitatis magis ad actum bonum, quam ad actum malum? Nam hæc causa non potest sumi ex subordinatione, quam voluntas nostra habet ad Deum, tanquam causa secunda ad primam; nam eandem subordinationem, & essentialem dependētiam habet in eliciendo actu malo, quam habet in eliciendo bono, iuxta catholicam doctrinam Theologorum omnium, vno excepto Durando, cuius sententia tanquam erronea reijcitur in 1.2. quæst. 79. Neque potest illa causa sumi ex libertate, & indifferentia voluntatis, ratione cuius videatur indigere determinari ad aliquid definitè volendum: nam eandem indifferentiam, & libertatem habet respectu actus mali, & tamen ad illum determinatur, cum vult sine determinante extrinseco secundum Gregorium; ergo est par vtriusque ratio. Nec denique reddi potest causa ex ipsa differentia actuum, quia licet sit vnus melior alio, tamen vterque continetur sub naturali ordine, & habet talem proportionem ad naturales vires voluntatis, vt non excedat illas in ratione principij proximi, alioqui nō esset actus naturalis, de quo tractamus, sed supernaturalis: nam in hoc fere consistit ratio supernaturalis actus, vt infra videbimus. Neque video, quòd aliud caput excogitari possit, vnde illa differentia nascatur; ergo nulla ratione fundatur.

Secundo quia destituitur ratione.

4. Tertiò habet illa sententia duas difficultates, quas in hac materia sæpè inculcare soleo, & in sequentibus latè vrgebo. Prima est, quia si illa motio est necessaria ad volendum bene, & alicui non datur, vt non raro euenit, quomodo quæso habet libertatem ad talem bonum actum eliciendum? Nam si ego non habeo necessaria principia volēdi, nec est in manu mea, vt obtineam principium aliquod necessarium ad talem actum, profectò nec velle possum, neque simpliciter potestatem habeo, multoque minus moralem, in eo aūt, quod nō possum, liber non sum, qa libertas dicit potestatem ad vtrumque. Nec responderi hîc potest, licet non habeam illam motionem, posse illam habere, & per me stare, quo minus habeam. Quid enim faciam, vt habeam motionem, quæ mihi non datur? Maximè enim deberem aliquid boni facere: at vero ad illud indigeo ipsa, vel alia motione, iuxta hanc sententiam, at nulla datur, vt supponimus: erit ergo impossibilis homini & actus bonus, & motio ad illum, quando ex se Deus illam non dat, vt plane contingit, in omnibus qui actu peccant. Secunda difficultas est, quomodo is, cui datur hæc motio, habeat libertatē quoad exercitium in actu illo efficiendo? Quia nec impedire potest motionem, si Deus illam dat, nam in illa recipienda mere passiuè se habet, neque illa recepta, potest non agere, nec suspendere influxum suum, vtrumque enim Gregorius fatetur. Ex illis autem duobus principijs sequitur necessitas simpliciter, quia est ineuitabilis per liberum arbitrium, & antecedens cooperationem eius. Quæ nunc sufficiat attigisse, infra enim in grauiori disputatione de gratia efficaci copiosius tractanda sunt.

Tertio ab inconuenienti duplicis difficultatis. Prima difficultas.

Excluditur euasio.

2 Difficultas.

5. Concludo igitur, voluntatem humanam posse bene moraliter intra ordinem naturæ operari, sequendo dictamen aliquod rationis naturalis, sine speciali principio physico addito naturalibus potentijs hominis, & distincto à generali Dei concursu. Hæc est communis sententia Theologorum, quos infra referam, & iudicio meo conuincitur secunda, & tertia ratione contra Gregorium factis. Eamq; latius probaui, 1. p. tract. 2. lib. 2. c. 15. & ideo nihil addere necessarium iudico, præsertim quia ex dicendis cōtra alias sententias hæc pars amplius confirmabitur.

Vera sententia insinuatur.

Neque ratio Gregorij vim habet, quia illi satisfactum est in capitibus precedentibus, vbi ostendimus, relationem ad finem supernaturalem, vel supernaturaliter cognitum, nō esse necessariam ad honestatem moralem operis naturalis ordinis. Imo nec propria relatio operis in Deum formaliter, vel virtute facta per actum elicitum ipsius operantis, necessaria ad honestatem moralem operis, & licet esset, posset intra ordinem naturæ sufficere, vt dixi. Alia verò Gregorij argumenta alijs opinionibus communia sunt, & in sequentibus tractabuntur, vt dixi. 6.

Ad rationē pro Gregor. in num. 2.

Quæri autem potest, an illa motio, quam ponit Gregorius, esto necessaria non sit, possit à Deo cum vtilitate accipientis tribui. Respondeo, duobus modis cogitari posse motionem illam, primò subiectam libero vsui voluntatis, secundo ita dominantem voluntati, vt illi non possit resistere. Priori modo non videtur dubium, quin sit possibilis, & vtilis. Possibilis quidem, quia nulla ostenditur repugnantia, seu implicatio cōtradictionis, siue talis impressio fiat per modū habitus, siue per modū qualitatis transeuntis, vt est vulgaris opinio, de qua nunc non disputo, in sequentibus enim locus commodior occurret. Vtilis autem erit talis motio, quia inclinabit voluntatem ad honestum, & augebit efficacitatem eius, & non tollet libertatem, quia ponitur subiecta vsui eius, quæ subiectio in hoc consistit, vt illa posita, sit in manu voluntatis, elicere, vel non elicere actum, ad quem illa inclinat. Cum enim illa ponatur distincta ab actu, & principium eius, nihil obstat, quo minus illa posita, non sequatur actio voluntatis, propter libertatem eius. Gregorius vero alio modo posuit motionem illam, scilicet, vt necessariam ad bonum opus, & vt necessitatem quandam compositam (vt vocant) & antecedentem, inferentem voluntati, quia illa motione posita, necesse est, vt consentiat. Hoc autem modo censeo, illam non esse possibilem cum vtilitate morali, quia censeo tollere libertatem, à qua omnis moralis vtilitas pendet, vt constat. Motionem autem illam inferentem necessitatem antecedentem, libertatem tollere probatum est in tertia ratione contra Gregorium, cui nihil hacten⁹ responsum est, quod intelligi satis possit, vt iterum in sequentibus ostendam. An verò sit possibilis talis motio, saltem tollendo libertatem actus, & moralem vtilitatem, necessitatem inferendo volūtati, in prolegom. 1. cap. 4. & 5. disputatum est. 7.

An prædicta motio sit possibilis, & vtilis, esto de facto non detur.

Respon affirm. si motio ponatur sub iecta vsui libero.

Secus vero si ita subiecta non ponatur.

CAPVT X.

Ad singula opera bona moraliter, nō esse necessariam cogitationem, vel inspirationem in sua entitate maiorem, seu meliorem, quam sine auxilio gratiæ haberi posset.

TRactanda sequitur altera opinio, quæ ad omnes, & singulos actus morales naturalis ordinis requirit specialem gratiæ motionem diuinitus additam intellectui, vel voluntati, vltra omnem cogitationem, & præuiam motionem, quæ per causas fieri possit. In quo conuenit hæc sententia cum præcedenti, & præterea in hoc, quod ponit hanc motionem, vt distinctam ab actu libero voluntatis consentientis, & à concursu generali Dei, qui in ipso actu essentialiter includitur, & non censetur pertinere ad gratiam, sed esse debitum naturæ. Differt autem hæc sententia in multis à precedenti. Primò quia ponit hanc præuiam motionem in aliquo actu vitali intellectus vel voluntatis, quæ sit vel cogitatio boni honesti, vel aliqua 1.

Opinio contraria assertioni tituli.

Eius conuenientia cum præcedente Gregorij.

Eius item differentia.

specialis illuminatio circa talem cogitationem, vel suauitas aliqua indita voluntati per modum simplicis affectus. Gregorius autem non ponebat motionem vitalem (vt sic dicam) sed impulsum quendam à solo Deo volũtati sine efficientia eius impressum.

Secunda. Secunda differentia est, quia Gregorius ponebat illum influxum, vt per se efficientem physice actum bonum voluntatis, hæc autem opinio non tribuit hanc physicam efficientiam illis actibus præuijs, quia censet voluntatē cum cõcursu generali esse sufficiens principium physicum talis actus, sed requirit illam motionem vt moraliter inducentem, & attrahentem voluntatem.

Tertia. Tertio differunt, quia hæc opinio non dicit, voluntatem determinari omnino ab illa motione ex natura eius, sicut Gregorius de sua motione fingebat.

2. *Opinio explanatur.* Hanc ergo specialem motionem moralem requirit hæc opinio ad singulos actus bonos, quia licet præcedat in intellectu aliqua naturalis cogitatio boni honesti, particularis, & practica, à sensibilibus obiectis cum cõcursu generali Dei excitata, & de se alliciēs voluntatem ad tale bonum amandum, nunquam voluntas talem amorem, vel actum bonum sine aliqua morali culpa eliciet, nisi Deus speciali modo, & vltra naturalem actiuitatem externorum obiectorum intellectum illuminet, aut dirigat, vel efficacius excitet, vel voluntati specialē boni dilectionem, vel affectionem imprimat, & tollat impedimenta, quæ determinationem volũtatis possent impedire. Et ideo vocat hæc opinio hanc motionem specialem gratiam adiuuantem, necessariã ad singulas operationes honestas, ita vt voluntas, si illa gratia careat, infallibiliter peccet. Dici autem potest illa gratia naturalis in substantia, seu ordinis naturalis, tũ quia per se nec ad supernaturalem finem vltimũ, aut proximum, neq; ad supernaturalem actum ordinatur, tum ēt, quia non repugnaret fieri per causas naturales, si ad illum effectũ fuissent dispositę, & applicatæ. Et nihilominus vocari potest gratia supernaturalis quoad modum, quia & datur sine proprio debito, quod in ipsa natura, vel in dispositione causarum naturaliũ præcedat, & consequenter datur modo præternaturali, quia tunc nõ occurrebant causæ secundæ, à quibus effici posset. Neque est dubium, quin hoc gratiæ sit possibile, & si detur, fore valde vtile ad bene operandum; quod vero sit etiam necessaria ad singula bona opera moralia in præsenti statu naturæ lapsæ, prædicta opinio affirmat, intelligi autem debet, nisi Deus altiorem modum auxilij, & gratię ad eadem opera efficienda conferre velit, vt per se clarum est.

3. *Tribuitur Marsilio, sed immerito.* Hæc sententia tribui solet Marsilio 1. quæst. 20. art. 3. Sed si attente legatur in dubio 1. tota conclu. 4. præsertim in versiculo, *Ad hanc rationem*, & tota conclus. 5. solum requirit illud speciale auxilium ad operãdum hõnestè semper, vel regulariter, & vincendum graues tentationes, non vero ad singula opera. Imo respondendo ad rationem quandam factam contra necessitatem talis auxilij, inquit. *Quanuis ita sit sicut assumitur quoad aliqua scilicet, quod Deus, dando naturam animæ intellectiuæ simul dat lumen naturale ad desiderandum, & assentiendum verò, & inclinationem ad bonũ, Deo dirigente per influxum communem*, &c. Post peccatum verò (dicit infra) non sufficere hunc influxum communem, quia natura lapsa, non est tam potens in naturalibus sicut integra, *Alias* (inquit) *posset nunc resistere omni tentationi, sicut antea poterat*. Non ergo loquitur de singulis operibus, nec totus discursus ad hoc deducit.

4. *Tribuitur Clictho. & Roffen qui tamen explicantur.* Magis videtur huic sententiæ assentire Clictou. in Damasc. lib. 2. de Fid. cap. 30. Dicit enim cum Leonardo Aretino, Dialog. de Moribus, quem citat, *omne opus bonum à Deo esse vt præcipuo authore*, Quod sane, cum distributione accommoda, verissimum est; postea vero videtur explicare de Deo vt specialiter illuminante, & adiuuante per gratiam. Idem clarius Roffen. ar. 36. contra Luther. §. *Neutrum sane potest*, & §. *Verbosius*, & §. *Quãquam*, quia putat, alias sequi, posse hominem sine gratia per solum liberum arbitrium ad gratiam præparari, saltem remotè, & de congruo. Quod tamen non sequitur, vt 1. p. dixi, & in sequentibus latius est ostendendum.

5. *Tribuitur denique Castro, cum ...* Eandem sententiam sequitur Castro contr. Hæres. verb. *Gratia*, hæres. 1. vbi hanc conclusionem tertiam ponit, quam catholicam appellat, *Liberum hominis arbitrium, ex sola sua potestate, addita etiam illi communi, & generali Dei concausatione, non potest sine aliquo Dei speciali auxilio bonum aliquod operari: quoniã semper circa illud præcedit quædam monitio, & attractio, aut inspiratio, vel aliquod donum naturæ superadditum, quod ipse Deus, quibus illi placet, donat.* Vbi sine dubio loquitur de singulis operibus, & videtur etiam loqui de homine simpliciter, & in quocunque statu, nam ratio eius ita procedit. In probationibus aũt confusè valde loquitur, nã æquè procedunt de supernaturalibus, vel meritorijs operibus, q̃ de naturalibus. Vnde non improbabiliter dici potest, solum de prioribus sentētiam protulisse, tum qa in viro sapiēte, mens censetur esse cõsentanea probationib. tum quia solum docere intēdit, ꝙ catholicum est, & necessariũ ad confutandum errores, aliàs immeritò conclusionem illam catholicam vocaret; tum quia in discursu declarat, liberum arbitrium nõ posse sine speciali Dei motione operari aliqd *verè bonũ*, in quo videtur alludere ad modum loquendi Augustini supra indicatũ, & interius amplius explicãdum. Et ne quis dicat, per *vere bonum*, solum intellexisse op' ita bonum, vt nullam habeat circũstantiam malam, inferius ait, sine gratia non posse hominem bonum opus facere, *quod ad vitam perducat æternam*.

6. *Testimonia ...* Fundamentum huius sententiæ sumitur præcipuè ex testimonijs Augustini, & Patrum, ac Conciliorum, quæ post illum de hac materia loquuti sunt: hæc vero, quia generaliter pro omnibus sententijs, quæ diuersis modis hoc speciale auxilium requirunt, afferuntur, postea tractabuntur. Ratio vero sola est, quæ resultat ex difficultate bene operandi post peccatum originale, quæ partim oritur ex fomite, & concupiscentia, quæ semper infestat; partim ex ignorantiæ vulnere, ratione cuius homo vel ignorat, quid agere expediat, vel leuiter illud considerat, cumque obiecta sensibilia, & corporalia bona propinquius, & vehementius moueant, difficillimum est, practicè rectè, & efficaciter iudicare, & imperare operationem honestam, & puram ab omni macula, ideoque nisi Deus specialiter regat, & dirigat gressus hominis, & illum ad bene operandum adiuuet, nũquam poterit actum vndique bonum efficere. Aliæ rationes, quæ hic afferri possent, communes sunt alijs opinionibus, & ideo illas nunc differo.

7. *Procedit ratio ... in statu puro ...* Ex hoc vero fundamento sequitur, authores huius sententiæ idem esse dicturos, si consequenter loquantur de homine in statu purorum naturalium creato, qa in illo per se loquendo, non esset minor ignorantia, nec maior difficultas ex parte concupiscentiæ, vt supra probatum est: procederet ergo tunc eadem ratio, eademque necessitas locum haberet. *Et in homine iustificato ... lapso.* Procedit etiam illa sententia non tantum in homine lapso in statu peccati originalis, aut mortalis existente, sed ēt in homine lapso iustificato, quia soli habitus infusi parum, vel nihil minuunt difficultatem fomitis, nec iuuant ad illam vincendam, nisi actu operentur, vel aliquod actuale auxilium illis addatur. *Non vero in statu naturæ integræ.* Secus vero esset in statu naturæ integræ, vel iustitiæ originalis, siue includentis gratiam, siue non includentis, quia donum iustitiæ originalis, vel integritatis tolleret dictam difficultatem, & ita cessaret ratio facta, & consequenter necessitas, quæ ex sola illa oriri dicitur. Nam si affirmatio est causa adæquata affirmationis, negatio erit negationis, quod à fortiori constabit ex dicendis.

8. *Vera sententia cum fundamento.* Nihilominus dico sicut in titulo aperui nõ esse necessarium tale auxilium speciale dicto modo explicatum ad

tum ad omnes, & singulas operationes bonas bene moraliter faciendas, absque vlla circunstantia mala. Imò è contrariò, posse hominem lapsum per rationem, & liberum arbitrium cum communi concursu Dei sine alio auxilio specialis inspirationis, aut maioris motionis, quam sit naturæ debita, aliquod opus morale simpliciter honestum operari. Hæc est communis sententia aliorum authorum, quos supra retuli, & videtur mihi omnino vera. Fundamētum est, quia prædicta sententia ratione est destituta, & nulla supernaturali authoritate fulcitur, hæc autem assertio, & ratione naturali efficaciter ostēditur, & est magis consentanea Scripturæ, & Patribus; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia vnum opus morale honestum, non excedit lumen rationis naturalis, nec efficacitatem naturalem voluntatis liberæ, ergo possunt tales potentię conuenienter, & rectè intra ordinem naturalem, operari cum communi influentia primæ causæ. Antecedens euidens est. Consequentia verò probatur, quia non semper, in omni tempore, loco, & occasione occurrunt impedimenta, quæ cogant, vel rationem ad iudicandum practicè, vel voluntatem ad eligendum cum aliquo defectu erroris, vel malitiæ, vt explicabitur respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ.

9. *Confirmatur. 1.* Atque hæc ratio valde confirmatur in homine in puris naturalibus, quia incredibile est, non posse in illo statu facere aliquod opus naturæ suæ proportionatum, cum omnes res naturales hoc possint cum generali concursu; ergo cum eodem concursu idem posset homo, tum quia non est peioris conditionis, tum etiam quia ille status non ita postularet gratiam, sicut honestam operationem, quia operatio est debita secundum intrinsecam facultatem, & inclinationem naturæ; gratia verò minimè, sed extrinsecus aduenit, non solum quando est supernaturalis ordinis, sed etiam vt esse potest speciale donum non debitum naturæ, illi additum intra eūdem ordinem, vt ex dictis in proleg. 4. constat. Deinde potest idem confirmari ex dictis c. 1. & 2. de cognitione veri speculatiui, & practici. *2. Confirmatio.* Nam rationes, quæ probāt aliquam veritatem naturalem tam practicam, quam speculatiuam posse cognosci per naturales vires intellectus, cum proportione probant bonitatem aliquam honestam ordinis naturę posse fieri per naturales vires voluntatis, quantum est ex parte difficultatis. Quia licet regulariter frequentius occurrat difficultas in operando bonum, quam in cognoscendo verum, non tamen semper; imò aliquando difficilius est, cognoscere aliquod verum, quam aliquod bonum operari, & nihilominus vis rationis, & diligentia humana interdum superat illam difficultatem in veteri cognitione; ergo etiam poterit superare aliquam, quæ sæpe leuis est, in volitione alicuius honesti boni.

10. *3. Confirmatio ex opposito fundamento in n. 6 eiusque solutione.* Vltimum confirmatur ex fundamento contrariæ sententię, eiusque responsione. Nam difficultas fomitis, quæ in eo consideratur, non est talis, quæ singulos actus reddat moraliter impossibiles; ergo non potest inducere necessitatem gratiæ ad singulos actus. Antecedens videtur euidens ipsa experientia, præsertim si sumamus actus honestos, parum, aut nihil repugnantes appetui, vt sunt v.g. honorare aliquando parentem, dicere aliquam veritatem, paruam eleemosynam facere, & similes. Et licet appetitus repugnet, non semper cum vehementi affectu, magnavè repugnantia: aliunde verò etiam voluntas habet naturalem, & maiorem inclinationem ad honestum; ergo pensatis omnibus, nulla est ibi impossibilitas moralis. Immeritò autem quæritur, cur debeat voluntas fieri in obiectum honestum? Quia honestas est ratio sufficiens, & si attentè consideretur, vt potest, multum mouet voluntatem. Prima autem consequentia probatur, quoniam illa duo quasi correlatiua sunt. Quia necessitas adiutorij specialis fundari non potest, nisi in impossibilitate actus respectu principij tali adiutorio destituti. Igitur licet illud genus gratiæ vtilissimum sit, & ad supernaturales actus necessarium; respectu naturalium non habet necessariam connexionem quoad singulos actus. Quod autem hæc sententia sit etiam doctrinæ Patrum consentanea, in sequentibus ostendetur.

CAPVT XI.

Proponitur tertia sententia, tertiusque modus explicandi auxilium gratiæ ad singula opera moralia necessarium.

1. *Vasquez noue explicat gratiam necessariam ad singula opera moralia.* POst authores in tribus præcedentibus capitibus allegatos. P. Vasq. 1. 2. disp. 190. latissime defendit sententiam asserentem esse necessarium proprium auxilium gratiæ, per Christum datum, ad singula moralia opera naturalis ordinis. Et quanuis pro sua sententia referat omnes authores à nobis pro alijs opinionibus relatos, ipse tamen nouo quodam modo explicat hanc gratiam, quem ab alio antiquiore scriptore traditum non inuenio. *In quo discedat à superioribus authoribus.* Nam ipse non requirit in voluntate gratiam aliquam, vel motionem, seu actionem specialem Dei ad talem actum voluntatis præter concursum generalem, quia inprimis refutat motionem determinantem à Gregorio propositam. Deinde nec aliud principium per se physicum, præter voluntatem, docet esse necessarium, quia voluntas habet sufficientes vires causæ proximæ, & principalis respectu talis actus. Neq; etiam postulat affectum aliquem simplicem, quē præcedere in voluntate simpliciter necessarium sit; & meritò, quia cum voluntas per se sit sufficienter proportionata tali actui, potest illum immediatè efficere, si obiectum illi cōueniente r sit per cogitationem, & iudicium intellectus propositum.

2. *In cogitatione sancta gratiam prædictam ponit.* Totam ergo hanc gratiam ponit in cogitatione sancta, seu boni honesti: nam hæc necessariò præcedere debet actum honestum voluntatis, cum nihil sit volitum, quin præcognitum: ideoque non est in hominis voluntate illam sibi præparare, cum antecedat hominis voluntatem, ideoque debet ab extrinseco agente prouenire, à solo autem Deo pręparari potest, & ideo illi tribuenda est. Quod etiam cognouisse videtur Aristot. lib. 7. Ethic. ad Eudemum circa finem, vbi quærit, an fortuna causa sit, vt quid, & quando oporteat concupiscatur. Respondetq; affirmando, & declarando, causam illius fortunati effectus, non esse nisi Deum. Et primum probat, dicēs: *Neq; enim consultans consultauit, & hoc consultauit, sed principium est quoddam, neque cogitans cogitauit id prius cogitare, atq; in infinitum eiusmodi fiat progressio. Neque igitur considerandi, iunctum principium, neque considerandi, consilium. Quid igitur aliud, nisi fortuna?* Secundum autem probat dicens. *Patet autem sic esse, quemadmodum in vniuerso est, & vicissim cuncta in illo, mouētur enim omnia ab inexistente in nobis numine. Rationis autem non ratio, sed præstantius quoddam est principium, quid autem scientia præstantius est, nisi Deus.*

3. *Et quæ sit prima in quouis opere honesto.* Ex quibus verbis intelligi potest hoc procedere de prima tantum cogitatione, à qua consultatio, de actu honesto efficiendo incipit, siue in principio rationalis vitæ, seu vsus rationis, siue in cuiusque diei initio, vel quotiescunque homo aut à somno excitatur, aut de quacunque speciali deliberatione incipit cogitare, talis enim prima cogitatio reuera non est in potestate voluntatis, & ideò necesse est, vt à principio extrinseco proueniat, vt cum Aristotele docuit D. Thomas 1. 2. quæst. 9. art. 4. Nam intellectus potest moueri sine præuia motione voluntatis, voluntas autem, non potest moueri sine præuia cognitione intellectus, & inter cognitionem, & volitionem non potest esse processus in infinitum, ideoque necesse est sistere in prima cogitatione, quæ non sit à voluntate. Post primam autem cogitationem sufficientem, vt voluntas

 liberè

libere moueatur, iam tūc potest homo se ipsum mouere ad aliā cogitationē, vel iudiciū, & consequenter ad alios actus bonos; nihilominus tñ quia in huiusmodi progressu prima cogitatio præit primā voluntatem, & hæc prima voluntas applicat intellectū ad secundam cogitationem, ex qua nasci potest secūdus actus voluntatis, & sic deinceps; ideo omnes huiusmodi actus intellectus, & voluntatis, tandem ad Deū tanquam ad primum motorem reducuntur. Et simili ratione, si prima illa cogitatio pertinet ad Dei gratiam, etiam secunda bona cogitatio, licet proximè fit ex applicatione voluntatis, nihilominus etiam est ex gratia, quia illa prima voluntas, quæ applicat intellectum ad cogitationem sanctam, donum gratiæ est, & ideo secunda etiam cogitatio est gratia pro gratia, & sic de cæteris. Ideoque dicti authores totam hanc rationem gratiæ ad primam cogitationem sanctam, quæ in nostra potestate non est, reuocant.

4. *Potest tamē mediantibus causis secundis immitti.* Secundò est considerandum, nō esse necessarium, vt Deus immediatè per se ipsum illam primam cogitationem immittat: nam potius in his actibus ordinis naturalis id rarum est, quia ordinariè hos naturales effectus operatur Deus per causas secundas, quando commodè fieri potest. Regulariter verò potest hæc bona cogitatio honesta, & naturalis excitari per obiecta sensibilia, naturale lumen intellectus mouentia medijs sensibus; ipsa verò obiecta interdum sensibus externis occurrunt per ordinarium cursum rerum, & causarum naturalium, & interdum per homines, vel Angelos possunt applicari, aliquando fieri potest hæc motio, media sola imaginatione, mota à phantasmatibus internis, excitatis etiam, seu applicatis vel per Angelos, vel per aliam causam naturalem humores corporis mouentem, vt idem Vasquez generaliter explicat 1.2. disp. 38. cap. 3. & specialiter de honesta cogitatione in dicta disp. 190. cap. 12. & in disput. 189. cap. 15. & 16. Quia verò & cursus ipse causarum secundarum, & ordo, ac dispositio earum, à quo procedit hæc excitatio intellectus ad honestam cogitationem, prouenit etiam ex dispositione diuinæ prouidentiæ, & non fit sine actuali influxu ipsius Dei, ideo illi tanquam primario fonti illa cogitatio tribuitur. Hæc autem necessitas tota reducitur ad generalem concursum primæ causæ cum secundis, & ad prouidentiam etiam generalem Dei circa res omnes vniuersi. Vnde etiam fit, vt illa prima cogitatio honesta, in sua entitate naturalis sit, & per ordinarium cursum naturæ cum generali influxu, & prouidentia fiat, nihilque aliud requirit nisi aliquid speciale in ea inueniatur.

5. *Item potest sancta cogitatio non esse efficax aliquando.* Vnde est tertiò considerandum, non ad omnem honestam cogitationem proponētem obiectum voluntati, vt rectè velit, sequi statim actum voluntatis bonum & studiosum, sed interdum sequi, interdum non sequi, pro libertate voluntatis. Vnde fit, vt cogitatio honesta interdum esse possit congrua, interdum non congrua: congrua vocatur, quando habitura est effectum bonæ voluntatis: non congrua vero, quando stante illa non sequitur effectus. Vnde fit, vt ad eliciendū actum bonum moraliter, non quælibet honesta cogitatio satisfit, sed requiratur congrua, & accommodata, vt cum effectu determinet liberum arbitrium de se indifferens. Nam cum contingat, habere cogitationem honestam, & sufficientem ad operandum bonum, & non velle illud, vt diximus, profecto ad operandum cum effectu bonum actum, necessaria est cogitatio congrua. Talis autem cogitatio est donum Dei, quia non potest in nobis fieri sine operatione diuina, & non est donum naturæ debitum, quia multis non datur sine vllo miraculo, & nihil immutando naturalem ordinem; ergo est donum Dei gatis datum, & hoc est gratia.

6. *Fundamentum i ðna-* Fundamentum præcipuum ex ipsa rei natura sumptum, & quasi necessario discursu elicitum, est illud, quod ex ipsa declaratione opinionis statim patet. Et declaratur amplius ex differentia, quam D. Th. q. 14. de verit. ar. 14. considerat inter agentia naturalia, & libera; quod naturalia sunt determinata ad vnum, & ideo ex parte Dei solum requirunt ad suas actiones Dei cooperationem per generalem concursum, seu influentiam in ipsummet effectum, & actionem naturalis agentis. Agentia vero libera & rationalia, quia indifferentia sunt, indigent ante suam actionem, & præter concursum ad illam, aliqua causa mouēte voluntatem, quæ causa necessario esse debet extrinseca ipsi voluntati, quia eius motio antecedit omnem voluntatis actionem; ergo talis causa non est nisi Deus, vel immediatè mouens mentem, vel saltem per causas externas. Vlterius vero motio illa antecedens, etiam est (vt sic dicam) indifferens, saltem generatim sumpta, quia interdum est congrua, interdum non congrua, quod autem talis, vel talis sit, non prouenit ex industria, seu electione ipsius hominis bene operantis, quia illa motio antecedit eius voluntatem, & consequenter industriam, & electionem eius, nec etiam prouenit casu, saltem respectu Dei; ergo prouenit ex diuina prouidentia ita ordinante causas secundas, vt homines cōgruè moueant ad operandum bonum rectè, & omnino honestè. Hæc autem prouidentia nō est homini debita ex vi creationis, quia saluo creationis beneficio, & toto ordine naturalis prouidētiæ, posset homo nunquam excitari congruè, sed ad summum sufficienter: ergo talis cogitatio est beneficium diuinum non debitum, sed præter debitam prouidētiam, & hoc est beneficium gratiæ.

turale, quod ex dictis elicitur.

Declaratio amplius ex D. Thomæ doctrina.

Huic autem fundamento additur aliud Theologicum, quod in hac materia primariū est, & prædictum authorem induxit ad illum modum gratiæ admittendum. Illud vero est, quia necessario fateri debemus, omne opus bonum morale, cuiuscunque ordinis, gradus, seu qualitatis existat, esse ex gratia Dei, & in natura lapsa esse ex gratia Redemptionis Christi: sed pro singulis bonis operibus moralibus ordinis naturalis, non inuenimus, nec cogitari potest alius modus gratiæ, qui verisimili ratione ostendatur necessarius, vt probant adducta contra priores sententias: ergo necessario est dicendum, & illam cogitationem congruā esse veram gratiam, & esse necessariam ad bene operandum. Consequentia cum minori patent ex dictis. Maior autem probatur multis testimonijs, & rationibus ex illis deductis, quæ in sequentibus capitulis expendemus, vt illis etiā satisfaciamus, quia nonnulli iuniores conqueruntur, quod in 1. par. quasi illorum testimoniorum efficacitatem timendo, vnico fere verbo illa expediuerimus. 7. *Fundamentum Theolog.*

Ex hac vero assertione sic explicata inferunt primo defensores eius, esse necessariam hanc gratiam specialem ad omnia opera moralia: non solum in homine lapso, sed etiam in puris naturalibus, & in homine lapso sanato per gratiam habitualem, & in statu naturæ integræ, & originalis iustitiæ, imo etiam in Angelica natura. Ratio est, quia fundamētum necessitatis huius gratiæ commune est omni naturæ intellectuali creatæ, & locum habet in omni statu eius: quia illud fundamentum non est nisi necessitas præmotionis voluntatis liberæ, quæ moueri potest cogitatione congrua, & incongrua, quæ indifferentia, & necessitas communis est omni naturæ rationali, & omni eius statui, nec potest determinari quoad congruitatem antecedentis cogitationis, nisi à Deo, seu per eius prouidentiam, quæ nulli naturæ, vel statui viatoris est debita. Quia semper rationalis natura in omni statu est capax cogitationis congruæ, & incongruæ, & non potest alterutam sibi eligere, vel præparare, ergo gratis à Deo donatur, & ita est gratia. 8. *Fundamentum prædicta gratia necessitas ad varias naturas, & statu.*

Constituitur autem differentia inprimis inter naturam rationalem ordinariam à Deo ad finem supernaturalē, vel tantum ad finē proportionatū naturæ. Quia si natura recipiens illud beneficiū cogitationis congruæ non sit ordinata ad supernaturalem finem; cogita- 9. *Interim tamen discrimen.*

cogitatio quidem illa erit gratia gratis data, distincta à beneficio creationis, quia non est debita ratione illius. Est tamen naturalis, quia neque in se, neque per ordinem ad finem vltimum, vel ad aliquem effectum excederet naturalem ordinem, sed solum in ratione indebiti beneficij, & ideo dicitur gratia naturalis. At verò in natura ordinata ad finem supernaturalem, & maxime in iustificata, illa cogitatio esset gratia supernaturalis, simpliciter loquendo, non ratione substantiæ, nec alicuius entitatis, aut modi physici, vt ex dictis est euidens, quia in sua entitate, vel modo intrinseco nihil habet, quod non pertineat ad ordinem naturæ, & per naturales vires intellectus moti per species naturales fieri posit; sed dicitur supernaturalis gratia quoad quendam moralem modum, tum quia datur in ordine ad salutem æternam, & supernaturalem finem, tum quia esse potest principiũ vel supernaturalis meriti, si sit in homine iusto, vel aliqualis initij, & dispositionis ad gratiam supernaturalem, si sit in homine peccatore. Quæ differentia, & ratio eius, tam in Angelo creato in pura natura propter suum finem naturalem, vel ordinato ad supernaturalem beatitudinem, quam in homine existente in natura integra pura ex parte finis, vel ordinato ad eandem supernaturalem beatitudinem, & creato in supernaturali iustitia, vel sine illa, intercedit; vt facile constat ex dictis.

Prosecutio discriminis.

10. In homine autem lapso, prout nunc nascitur ex Adamo semper illa cogitatio congrua habet rationem gratiæ supernaturalis, quia talis homo, licet sit iniustus, ordinatus est ad finem supernaturalem, & ita omnis talis cogitatio propter eundem finem datur, & habitura est effectum conferentem aliquo modo, siue per modum meriti, siue per modum remotæ dispositionis ad consecutionem illius finis, vel supernaturalis salutis. Vltra hanc vero rationem gratiæ est alia specialior in homine lapso, quæ neq; in statu puræ, vel integræ naturæ, vel innocentiæ, neque in Angelis inuenitur. Nam per originalem lapsum tota natura humana facta est indigna omni cogitatione congrua bene operandi, & constituta est de se, in termino damnationis, vbi nihil bene operaretur, nisi per gratiam redemptoris præuenta esset, ne in termino illo relinqueretur. Et ideo auxilium talis cogitationis non tantum ad gratiam Dei, sed etiam ad gratiam redemptionis pertinet, quia nisi propter Christum remitteretur illa pœna, vel indignitas ex originali peccato contracta, non daretur talis cogitatio. Atque ita & in ratione gratiæ est specialior, quia non solum est concessio beneficij indebiti, sed etiam est remissio supplicij debiti, seu concessio boni, cuius carentiam homo merebatur: & in ratione etiam beneficij supernaturalis est specialius, quia est fructus redemptionis, quæ maximè supernaturalis est, & ideo omnis gratia Christi, quæ nunc datur hominibus, supernaturalis censetur.

Non intelligitur de lapsis Angelis discrimen proximè datum. Procederet tamen in homine non condito ad finem supernaturalem qui mortaliter peccaret.

11. Hæc autem differentia, quæ in homine lapso consideratur, in Angelo locum non habet, quia post lapsum redemptionem non habuit, sed ad terminum damnationis immediatè post lapsum transiuit, in quo termino nullam congruam cogitationem bene operandi habet, quia nihil boni operatur, vt suppono. Posset autem differentia illa locum habere, & cõsiderari in homine lapso, post puram tantum, vel integram naturam, id est, in homine non ordinato ad finem supernaturalem, sed ad solum finem naturalem, qui post statum, in quo conditus est, mortaliter peccauit: ille enim etiam fieret indignus omni bona cogitatione congrua ad honestè operandum, consequenter loquendo in illa sententia, quia est eadem ratio. Et ideo cogitatio congrua, si postea illi daretur, esset specialis gratia intra ordinem naturalem, quia non solum esset non debita, sed potius eius carentia esset debita, & præterea de se ordinaretur ad remissionem prioris culpæ, & esset aliqualis via, vel dispositio ad illam, & ita esset gratia aliquo modo non naturalis, quia remissio peccati mortalis de se est opus non naturale. Vnde beneficium illud in se naturale, ordinatum ad finem aliquo modo supernaturalem, etiam esset specialior gratia in ratione supernaturali, quam si daretur homini puro, vel integro nondum lapso. Et hactenus de hac opinione quoad exactam declarationem eius.

CAPVT XII.

An cogitatio honesta, quæ habet effectum bonæ voluntatis, sit semper melior, quàm illa cogitatio, quæ illum effectum non consequitur.

Recensentur discutienda circa superiorem sententiam.

1. QVia superior opinio multa includit, ex quibus aliqua vera esse censemus, alia distinctione indigere, alia verò non placent, & inter ea, quædam possunt de solis vocibus, alia de re ipsa dissensionem continere; ideò priusquam in principali puncto nostram sententiam proponamus, operæ pretium duximus omnia prædicta diligenter expendere, & non solum rem, sed etiam verba, & eorum vsum exponere, quoniam ad intelligendam doctrinam Patrum, & Conciliorum, de necessitate gratiæ multum referre existimamus. Cùm ergo præcedens opinio totam necessitatem gratiæ in cogitatione honesta, naturali, & congrua constituat, de illa prius in hoc capite considerabimus, qualis in se sit, & quomodo à Deo procedat, quatenus congrua est: in sequenti autem videbimus, an veram rationem gratiæ habeat, vel habere possit. Primò ergo certum esse statuimus, Deum non solum operari ad actus honestos naturales voluntatis, cooperando cum illa, id est cõcurrendo ad ipsammet actionem volendi honestam, per modum causæ primæ, sed etiam antecedenter, mouendo voluntatem medio obiecto honesto, per conuenientem cogitationem proposito. Itaque sicut infra de operibus proprijs gratiæ supernaturalis dicemus, requiri ad illam excitans, & cooperans auxilium, ita cum proportione intelligi debet ad honestum velle, necessarium esse, & conuenientem concursum, & præuiam motionem medio intellectu, per cogitationem eius.

Qualis & quomodo à Deo sit cogitatio cõgrua.

Deus excitat cogitationem congruam mediante obiecto honesto.

Id ostenditur authoritate.

2. Hoc apertè tradit D. Thomas quæst. 109. artic. 1. & quæst. 24. de Verit. artic. 14. Capreol. in 2. distinct. 29. artic. 1. Hispalens. distinct. 28. quæst. 1. art. 3. notab. 2. & sequentib. & Abulens. in cap. Matth. 19. quæst. 178. ad 6. Vbi rectè aduertit, illa duo, scilicet cooperationẽ, & præmotionem Dei ex diuersis principijs esse necessaria, & ideo etiam diuerso modo in Deum reduci. Nam cooperatio Dei est necessaria ob dependentiam essentialem, quam omnis entitas participata habet ab ente per essentiam, & hinc est, vt illa cooperatio necessariò fit immediatè ab ipso Deo in genere causæ primæ, quia dependentia illa essentialis dicit immediatam habitudinem ad Deum. Vnde etiam fit, vt necessario conueniat omnibus, & singulis bonis operibus voluntatis. At verò præmotio Dei, quæ est per cogitationem honestam, non fundatur in essentiali dependentia actuum voluntatis à Deo, sed in naturali ordine facultatum intellectus, & voluntatis, qui prouenit ex naturali conditione voluntatis, quæ non pôt moueri, nisi ab obiecto p̃cogitato ab intellectu.

Motio præuia cogitationis ad actus voluntatis, tam in bonis, quam in malis actibus reperitur.

3. Ex quibus intelligitur, necessitatem huius motionis præuiæ respectu actus voluntatis vltra intrinsecum concursum cooperantem Dei, nõ esse propriam actuum bonorum, sed in malis etiam reperiri. Quia etiam volitio turpis procedit ex cogitatione aliqua, quæ voluntatem inducat ad talem actum; nam voluntas non minus in malis actibus, quam in bonis pendet à cogitatione intellectus, quia non magis potest ferri in malum non præcognitum, quam in bonum.

Discrimen tamen intercedit.

num. Hæc verò interuenit differentia, quod cogitatio excitans ad actum moraliter bonum, esse debet de bono honesto, sub tali ratione boni, cogitatio verò excitans ad prauũ actum est de malo sub ratione alicuius boni inferioris; neque necesse est, vt turpitudo annexa actualiter consideretur; quia voluntas nõ fertur in malum sub ratione mali, neque actus eius est prauus solum, quando fertur in obiectum consideratum vt prauum, sed satis est, vt feratur in obiectum, quod est prauum, siue actu consideretur vt tale, siue non; considerari autem possit, & ex negligentia, vel industria omittatur, vt liberius possit voluntas in illud ferri. Atq; ex hac differentia nascitur, vt cogitatio bona mouens ad honestum actum tribuatur Deo tanquam authori eius, quia non solum ad eam concurrit vt prima causa, sed etiam illam per se intendit, & per suam diuinam prouidentiam causas ita disponit, vt illam bonam cogitationem excitent, & cum illa etiam per se concurrit ad mouẽdam voluntatem ad bonum actum, quia illa etiam motio bona est, & per se ab honesta cogitatione causatur. Cogitatio autẽ turpis, licet etiam sit à Deo, vt à prima causa concurrente ad illam, non tamen illi tribuitur vt authori, quia non ab eo intenta, nec propter illam alias causas disponit, sed permittit, eam sequi, licet præuideat secuturam ex talibus causis, propter alios fines ita dispositis. Multoque minus est à Deo illa cogitatio, vt mouens ad malum, seu motio eius ad malum, quia revera non mouet ad malum, vt tale est, sed ad bonum, quod solum est à Deo; reliqua verò quæ ex defectu hominis inde sequi possunt, tantum sunt à Deo permissa.

4. *Cogitatio honesta est peculiare Dei benef.*

Ex quo vlterius sequitur, cogitationem honestam esse peculiare Dei beneficium non solum, quia per generalem concursum ab eo fit, sed etiam quia ipse prouidit, & disposuit causas, ex quibus illa sequitur, hoc etiam Deo intendente, & volente. Quod non solum est verum, quando illa cogitatio habitura est effectũ bonæ voluntatis, sed etiam quando illum non est consecutura. Quia excitari ad bonum, de se commodum est homini, & ipsamet cogitatio honesta per se est magna perfectio hominis, ergo est beneficium Dei, à quo confertur, siue habitura sit vlteriorem effectum, quem Deus ex se cupit, siue ex parte recipientis impediendus sit talis effectus, hoc enim Deo non tribuitur. Item homo de se expositus est, & malis, & bonis cogitationibus, quod autem potius ad bonas, quam ad malas moueatur, magnum bonum illius est, sed hoc prouenit ex diuina prouidentia ita causas adaptante, & disponente: ergo est Dei beneficium peculiare. An verò sit maius beneficium, quando cogitatio est congrua, quam cum est tantum sufficiens, paulò post dicam.

5. *Siue cogitatio sit intellectus, siue etiam sensus*

Hinc vero inferimus, hoc genus beneficij non solum habere locum in voluntate, & actibus eius: sed etiam in intellectu, non tantum practico, sed etiam speculatiuo. Nam etiam intellectus est ex se expositus vt ad veram, & falsam apprehensionem & ad cogitationem intensam, vel remissam, & ad verum, vel falsum assensum moueatur, & ex causis à diuina prouidentia dispositis prouenit, vt vno modo potius, quam alio moueatur: ergo speciale Dei beneficium est, quod potius ad verum, & cum intensione, & efficacia moueatur, quàm alio modo. Quin potius non solum in superioribus potentijs, sed etiam in inferioribus potest cum proportione considerari huiusmodi beneficium. Nam licet appetitus sensitiuus non sit liber, est tamen capax diuersorum actuum conuenientium, vel disconuenientium naturæ hominis quoad corporalem vitam, vel statum eius, & ad illos affectus mouetur per phantasiam. Vnde fit, vt non tantum pendeat in actibus suis à Deo quoad concomitantem concursum, sed etiam quoad præuiam motionem phantasiæ, quæ etiam excitatur per exteriora obiecta, & causas secundas, cum quibus etiam concurrit Deus, non solum intrinsece cooperando, sed etiam sua prouidentia ita illas disponendo, & ordinando: vt inde etiam tanquam à prima radice proueniant motiones sensuum externorum, & internorum, & ipsius appetitus, conuenientis non solum ad virtutem, vel scientiam, sed etiam ad vitam, & salutem, & ad conuenientem corporis, & animi dispositionem. Ergo quoties causæ ita occurrunt, vt ad conuenientes affectus moueant, potius quam ad alios, in Dei beneficium est referendum. Addo etiam seruata proportione, & ratione simile genus beneficij posse considerari non solum in motionibus animi, sed etiam in ipsa hominis generatione, complexione, constitutione, vt omittam etiam in brutis animalibus, & rebus alijs spectari posse. Quia quidquid boni creaturæ prouenit, & per quascunque causas proueniat, est beneficium Dei: ergo quotiescunque causæ secundæ possunt diuersis modis occurrere, & disponi ad agendum in aliud subiectũ, conueniẽter, vel disconuenienter illi, in Dei etiam beneficium referendum est, quod potius ad conuenientem effectum, seu motionem fuerint per diuinam prouidentiam dispositæ, quam ad oppositum.

Et vniuersim bonum quod cuilibet creaturæ obuenit naturaliter cum posset obuenire oppositum, est peculiare Dei beneficium.

Id ostendit ex Aug.

Quam doctrinam indicauit August. lib. 4. contra Iulian. cap. 3. parum à principio, vbi Iuliano dicenti, gentiles ex se habuisse veras virtutes morales: primum negat illas habuisse, de quo supra dictum est: deinde addit, etiam si illas habuissent, Deo potius, quam ipsis esse tribuendas. Argumentaturque in hunc modum. *Sub Deo occulto iudicio, neque iniusto, alij fatui, alij tardissimi ingenij, & ad intelligendum quodammodo plumbei, alij obliuiosi, alij acuti, memoresve nascuntur, alij acuti, memoresve nascuntur, alij natura leues, alij leuissimis causis, ira fauillima ardentes, alij inter vtrosque mediocres; alij ita frigidi, vt vix omnino moueantur, alij libidinosissimi, &c. Nec eorum, quæ commemoraui aliquid instituto, ac proposito sed natura. Vnde medici audent ista tribuere temperationibus corporum; quod etsi probari sine vlla quæstione potuisset: nunquid sibi quisque corpus condidit, & hoc eius tribuendum est voluntati, quod mala ista naturalia magis, minusve patiatur, nec fas est, vt ei, qui se finxit, quis dicat, quare me fecisti sic?* Vnde concludit. *Quanto ergo tolerabilius, illas quas dicis, in impijs esse virtutes, diuino muneri, quam eorum tantummodo tribueres voluntati.* Igitur ex sententia Augustini hoc genus beneficij diuini, non solum in bonis moralibus, & liberis actibus voluntatis, sed etiam in alijs bonis naturalibus ex diuina prouidentia prouenientibus inuenitur. Semper tamen hæc interuenit differentia, quod naturalia bona ita sunt à Deo, vt non possint ipsi recipienti vllo modo attribui; actus autem virtutum, licet sint Dei beneficia, etiam ipsi operanti tribuuntur, quia in illorum determinatione suas habet partes, licet non nisi authore Deo, ita operetur. Et in his non videtur esse dissensio inter nos, & dictos authores.

6.

Naturalia bona sunt à Deo, actus virtutum etiam operanti attribuuntur.

7. *Proponitur præcipua quæstio huius capitis.*

Vlterius vero inquirendum superest, an cogitatio honesta ex hoc præcise, quod habitura est effectum, ac subinde sit efficax, seu congrua, sit maius Dei beneficium, quam similis cogitatio sufficiens, & ex obiecto æqualis. Debet autem fieri præcisa comparatio, nam in eo, in quo cogitatio est congrua, adiungitur cogitationi honestus actus voluntatis, qui non est in alio, in quo cogitatio est tantum sufficiens. Vnde clarum est, illum, in quo cogitatio habet effectum bonæ voluntatis, recipere à Deo maius, vel plura beneficia, quia cogitatio simul cum voluntatis actu honesto, est maius beneficium Dei, quam sola cogitatio in alio, quia etiam actus voluntatis est beneficium Dei, cum ab ipso Deo liberè fiat in suo genere. Præcisè igitur comparando cogitationes: dicunt aliqui, non esse maius Dei beneficium cogitationem efficacem, seu congruam, quàm sufficientem, seu incongruam. Ratio est, qa cogitatio non habet de se, quod

1 Opinio negans, ratione denominationis tantum congruæ.

se, quod sit congrua, sed ex eo, quod voluntas se illi accommodat, eique obedit: ergo illa cogitatio non est congrua, prout antecedit actum voluntatis, sed ex coniunctione illius: ergo secundum se non est maius beneficium, sed solum prout illi coniungitur actus voluntatis.

8. Idemque est de altera denominatione, si cogitatio illa dicitur efficax, quia duobus modis potest ita denominari. Primo ratione efficacitatis in actu primo, scilicet, quia potest generare in voluntate actum honestum, & hoc etiam habet cogitatio sufficiens, vnde in hoc sunt æquales. Alio modo potest cogitatio dici efficax in actu secundo, id est influens, seu actualiter efficiens in voluntate actum honestum, & sic denominatio illa, qua cogitatio dicitur efficax, extrinseca est respectu intellectus, & proueniens ab actu voluntatis: ergo non addit nouum, vel maius beneficium, nisi quatenus actui intellectus coniungitur actus voluntatis: ergo in præciso actu intellectus, nullus est excessus. Idem patet ex actu cogitationis non habentis effectum bonæ voluntatis, nam id non prouenit ex aliquo defectu ipsius, sed præcise ex voluntatis defectu: vnde illa cogitatio non potest dici incongrua de se, sed ex sola denominatione voluntatis, non se accommodantis illi: hoc autem est quid posterius, & accidens tali cogitationi: ergo non diminuit rationem beneficij in illa secundum se, ac præcise spectata. Idemque est de denominatione efficacis, nam illa de se est efficax quoad potestatem, quia hoc necessarium est, vt sit sufficiens: quod autem actu non efficiat, solum est carentia denominationis cuiusdam extrinsecæ, quæ non diminuit bonitatem, vel æqualitatem beneficij ex parte ipsius.

Ratio quo ad denominationē efficacium.

9. Et confirmatur, nam si fingamus, Deum in eo signo, in quo disponit causas secundas tali modo, vt in duobus hominibus causent illam cogitationem, non præscire, in vno esse habituram effectum bonæ voluntatis, & non in alio: tunc non possemus intelligere, vni facere maius beneficium, quam alteri ex vi præcisæ cogitationis, quia æquale bonum vult vtrique conferre, & paratus est cum vtroque concurrere ad vlteriorem actum voluntatis, si vterque velit, & de vtroque nescit in illo signo quid operaturus sit. At multi censent, Deum in eo signo, nondum habere illam præscientiam, quia esset conditionata de futuris contingentibus, quam alioqui negant: ergo saltem in illa sententia, non est maius beneficium vna cogitatio, quam alia. Et vlterius adhuc posita illa scientia, non videtur augeri beneficium, quia ratio beneficij sumitur ex voluntate dantis, & bonitate rei datæ, sed præscientia non facit, rem esse maiorem, vel minorem, neque etiam auget Dei voluntatem, quia Deus æquale bonum vult vtrique dare efficaciter, scilicet, talem cogitationem, & de se vtrique etiam cupit bonam voluntatem, & paratus est, cum vtroque ad illam concurrere: ergo quod præsciatur effectus futurus in vno, & non in altero, non auget beneficium in ipsa præcisa cogitatione, sed ad summum in additione alterius effectus, honestæ vtique voluntatis.

Confirmatio ex hypothesi impossibili.

10. Alij vero in alio extremo sentiunt, cogitationem congruam spectatam præcise, semper esse in se maius beneficium, quia etiam vt antecedit actum voluntatis, aliquid in se habet, ratione cuius est congrua, quod deest alteri cogitationi, quæ incongrua reputatur. Quia semper cogitatio congrua, vel est cum maiori claritate, conatu, aut aduertentia, vel est magis expedita, & libera à contrarijs impedimentis, quia, scilicet, contingit haberi eo tempore, quo non occurrit aliquid excitans ad contrarium affectum, neque diminuens mentis attentionem, nec retardans affectum voluntatis, vel certe est magis accommodata complexioni hominis, ex qua proportione fit, interdum, vt cum illa insurgat aliquis motus naturalis affectionis, qui multum iuuet ad voluntatis deliberationem, & ita semper includit conditionem aliquam, quæ augeat in illa rationem beneficij.

Opinio 2. affirm.

Vasquez de Grat. efficaci 1 p disp 98. cap. 7.

11. Fundamentum huius sententiæ est, quia fieri non potest, vt stante æquali consideratione boni honesti, & mali contrarij, & æque ablatis omnibus impedimentis ad bene eligendum, vnus homo honeste eligat, & alter praue, vel vnus, & idem homo in vno tempore praue eligat, & in alio bene: ergo semper cogitatio antecedens actum honestum voluntatis, est maior in aliqua reali conditione antecedente, siue sit intensio, siue ablatio impedimenti, siue aliquid simile, & ita semper est maius beneficium. Antecedens probatur, quia aliàs posset quis peccare voluntate, nullo defectu erroris vel inconsiderationis præcedente in intellectu: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia is, qui ita cogitat honestum, vt illud eligat, non habet errorem, nec inconsiderationem defectuosam in intellectu: ergo si cum simili cogitatione omnino æquali potest male eligere, cum id facit, eligit per voluntatem male, sine præuio defectu intellectus. Falsitas autem consequentis probatur, tum quia est contra Aristot. 7. Ethic. c. 2. & Augustin. libr. 2. de Peccator. merit. & remiss. cap. 17. & D. Thomam 1. 2. quæst. 77. articul. 2. tum etiam quia videtur contra naturam voluntatis, quia nata est moueri, ac regulari per intellectum: ergo fieri non potest, vt erret, vel deficiat, si intellectus non errat, vel deficit, Item quia voluntas sicut non fertur in aliquid, nisi sub ratione boni, ita nec fertur in vnum præ alio, nisi sub aliqua ratione maioris boni: ergo fieri non potest, vt cum eadem cogitatione intellectus, modo vnum eligat, modo aliud.

Eius fundam.

12. Inter has sententias mihi media placet. Dico enim inprimis, cogitationem congruam honesti, vt antecedit vsum liberum voluntatis, non semper excedere incongruam in aliqua reali conditione, vel positiua, vel formali ipsius actus, qualis est intensio, attentio, claritas, &c. vel priuatiua, seu ablatiua alicuius impedimenti, vt est carentia concomitantis cogitationis prauæ, vel considerationis alicuius maioris difficultatis, vel quid simile. Probatur, quia sine vlla differentia in his omnibus potest eadem cogitatio non esse congrua, & postea, vel in alio homine esse non congrua, id est, in vno habere effectum, & nō in alio. Probatur ex ipsa libertate voluntatis, quæ aliter saluari non potest. Nam posita in Petro cogitatione honesta, sufficiente ad eligendum bonum cum illa, nullaque cōditione addita, vel mutata, poterit Petrus bonū eligere, & bene, quia alias cogitatio non esset sufficiens in suo genere ad talem effectum, vt supponitur. Item quia si aliquid vltra requiritur, vel illud est in potestate voluntatis, & ab eius libertate pēdet, vel non? Primū dici non potest, quia hic agimus de prærequisitis ad primam voluntatē liberam, & de cogitatione sufficiente, vt antecedit omnino vsum liberæ voluntatis: si vero dicatur secundū: sequitur, illam cogitationem esse insufficiētem ad volendum, nec posse voluntati imputari, si non velit, quia non habet omnia prærequisita, vt velle possit: igitur quoties cogitatio honesti est sufficiens ad actum honestū, voluntas potest cum effectu honeste velle. Peto ergo vlterius, an stante illa cogitatione, possit ēt voluntas non velle? Nam si non potest non elicere actum honestum cogitationi cōformem, profecto ex suppositione talis cogitationis necessario illum eligit: ergo cum cogitatio ipsa necessaria sit, vt supponitur, actus etiam voluntatis erit simpliciter necessarius, & ita destruitur libertas. Ergo fatēdum est, posse voluntatem cum eadem omnino cogitatione nunc velle, cū qua prius noluit, & è contrario: ergo eadem omnino cogitatio, seu æqualis, potest esse alicui congrua, vel incongrua pro sola libertate voluntatis volentis hoc, vel illud cū solo generali Dei concursu, (loquimur enim nunc intra ordinem naturæ) nam si voluntas consentit, cogitatio est congrua, si dissentit, denominatur incongrua.

Opinionis mediæ, & veræ Assertio 1. cogitatio cōgrua non superat necessario incongruam physice.

Probatur assertio de cogitatione cōgrua eadem pro diuersis temporibus.

13. *Probatur etiã de diuerſis in eodem tempore.*

Vnde ſimili modo argumentor, comparando duos æquali cogitatione excitatos, & cum eiſdem impedimentis, vel æqualiter carentes talibus impedimentis. Nam ſi alter illorum ductus ab illa cogitatione, rectè operatur, quia vult, etiam poteſt alius non operari, quia non vult; ponatur ergo in eſſe hoc, quod poſsibile eſt, quia nullum inde ſequetur inconueniens, vel impoſsibile; ergo tunc erit vna cogitatio congrua; & altera incongrua, nulla præcedente conditione reali, in qua vna alteram excedat. Confirmatur, primo quia ſtante in me cogitatione honeſta, etiam intenſa, poſſum ego non operari pro mea libertate; ſed hoc non tollit ab alio habente ſimilem cogitationem, poteſtatem conſentiendi illi, & bene operandi; ergo ſtat, vt altero non operante, alter operetur cum æquali cogitatione; ergo ſtat, vt cogitatio æqualis in vno ſit congrua, in altero vero incongrua.

Confirm. 1.

2. Confirm. Confirmatur ſecundo, quia ſi neceſſarium eſt, vt is, qui elicit actum honeſtum voluntatis ſemper cogitationem habeat maiorem, vel meliorem, quam alius, qui non vult; interrogo, an illud, in quo prior excedit, ſit neceſſarium ſimpliciter ad talem actum voluntatis, vel non ſit? Nam ſi eſt neceſſarium, profecto is, cui non datur, non poteſt habere voluntatem honeſtam, quia deeſt illi aliquid neceſſarium, quod non eſt in poteſtate eius, nam cogitatio prima, quæ antecedit voluntatem non eſt in poteſtate hominis, & ad primam cogitationem reuocanda eſt diſputatio, vt dixi. Si vero ille exceſſus, qui eſſe dicitur in illa cogitatione non eſt neceſſarius ad talem actum voluntatis; ergo ſine illo eſſe poteſt; ergo præcedentibus æqualib. cogitationibus in duobus, poteſt vnus habere actum voluntatis honeſtum, quanuis alius non habeat, & conſequenter ex duabus cogitationibus æqualibus poteſt vna eſſe congrua, altera incongrua.

14 *Probatur vlterius vtrũque ſimul, id eſt, de eadem cogitatione pro diuerſis durationibus, vel de diuerſis pro eadem.*

Denique declaratur in hunc modum aſſertio, ſiue pro vna perſona in diuerſis temporibus, ſiue pro diuerſis perſonis in eodem momento. Nam duobus modis poteſt vnuſquiſque excitari bona cogitatione, ſcilicet, vel ſola illa ſine alia oppoſita ſollicitante in contrarium, vel ſimul à contraria. Quando ſit priori modo, voluntas quidem non poteſt immediate vti libertate quoad ſpecificationem exercendo actum contrarium, quia non poteſt ad hoc moueri, niſi præuia cogitatione contraria; poteſt tamen vti libertate quoad exercitium, & ita poteſt vel affici, vel non affici ſecundum illam cogitationem, pro ſua libertate, quod ſatis eſt, vt illa eadem cogitatio poſsit congrua, & incongrua fieri. Item poteſt ſtante illa cogitatione, vel ſtatim conſentire, ſine maiori deliberatione ex parte intellectus, vel etiam poteſt applicare intellectum, vt de contrario cogitet, & vt ab illa cogitatione bona auertatur, & ſic etiam contrarium actum habere. Et hoc ſatis eſt, vt eadem cogitatio nunc ſit congrua, & poſtea, vel in alio fiat incongrua ſine inæqualitate in prima cogitatione naturali, quæ ſola conſideratur vt præueniens beneficium, ex Dei prouidentia proueniens. Quando autem prima cogitatio honeſta ſimul concurrit cum alia contraria, dicunt aliqui, ſi voluntas immediate eligat, neceſſario ſequi efficaciorem, vel ſuę diſpoſitioni magis accommodatam, vel magis expreſſam; poſſe tamen non immediate eligere, ſed auertere mentem à cogitatione efficaciori, & tunc ſequi alteram, applicando, ſi opus fuerit, magis intellectum ad conſiderationem eius. Sed in primis hoc ſufficit, vt eadem, vel æqualis cogitatio in vno ſit congrua, & non in alio, etiam ſi in vtroque efficacior de ſe ſit, quam oppoſita, quia poteſt vnus immediate eligere ſecundum illam, alius autem auertere mentem, & ita tandem eligere contrarium. Vnde etiam ſit, vt congruitas cogitationis non poſsit eſſe mere naturalis, ſed pendens ex libertate voluntatis, quia quantumcunque honeſta cogitatio naturalis ſit efficax, & accommodata voluntati, poteſt voluntas non ſtatim eligere, ſed auertere mentem ab illa cogitatione, & ad contrariam efficaciam illam applicare, & ſic tandem oppoſitum eligere. Et præterea ille modus libertatis, & neceſsitatis gratis ponitur in voluntate. Cur enim libera eſt immediate quoad exercitium, non obſtante efficaciori cogitatione, & non etiam quoad ſpecificationem, ſi ſimul habet ſufficientem cogitationem ad oppoſitum? Item ſi eſt libera, vt ſine nouo dictamine auertat intellectum à cogitatione efficaciori, & applicet ad minus efficacem magis perficiendam, multo magis id poterit facere cum nouo dictamine de hac ipſa applicatione, etiam ſi remiſſum ſit: quod ſi poteſt voluntas illud ſequi, quaſi eligendo illam applicationem, vel auerſionem intellectus, cur non poterit immediate, etiam inter obiecta propoſita eligere, quod voluerit?

Vazq. 1. 2. diſp. 67. n. 14.

Probatio facta valet, eſto dicatur volũtas nũquam ſequi cogitationẽ minus efficacem, relicta efficaciore.

Quapropter longe probabilius eſt, libertatem voluntatis ad hoc extendi, vt poſitis obiectis, ſeu medijs omnino æqualibus, & æque conſideratis poſsit voluntas pro ſua libertate vnum aſſumere, & aliud relinquere; ergo ex actu voluntatis bono non poteſt inferri inæqualitas in cogitatione, quæ ex parte intellectus præcedat. Conſequentia euidens eſt. Antecedens autem videtur nobis neceſſarium ad veram tuendam libertatem, & dominium voluntatis in actus ſuos. Nam ſi poſita ex parte intellectus meliori repræſentatione obiecti, voluntas, ſi operatur, neceſſario fertur in illud, & quando eſt ęqualitas ex parte intellectus, ſuſpenſa manet, neque aliquid velle poteſt pro ſua libertate, profecto nunquam eſt libera ex intrinſeco dominio. Quod ſi dicatur eſſe libera, ſolum quia poteſt applicare intellectum ad cogitandum vnum magis, quam aliud. Profecto neceſſe eſt, vt hoc etiam faciat ſub aliqua ratione boni, quam oportet, eſſe aliquo modo cognitam, & tunc redibit quæſtio, an illa ratio boni efficacius proponatur, vel maior iudicetur, & an hoc ſit liberum, vel naturale: & ſic vel totum ſit ex naturali connexione cum aliquo principio naturali, & deſtruitur libertas, vel ſiſtendum eſt in indifferentia libertatis ad eligendum inter ea, quæ non proponuntur vt neceſſaria, etiam ſi magis, vel minus vtilia, vel magis, aut minus efficaciter cogitentur. De qua re iterum redibit ſermo diſputando de auxilijs gratiæ.

15 *Probat... dem ... oſten... volu... ſequi pe... gitati... minus ... cacem.*

16. *2. Aſſertio ſuperat tam ſemper cogitatio cõgrua incongruam moraliter.*

Dico ſecundò. Nihilominus fatendum eſt, eſſe peculiare Dei beneficium recipere cogitationem naturalem honeſtam tempore opportuno, quando habitura eſt bonæ voluntatis effectum, etiam ſi non ex maiori efficacia ſua, neque ex aliqua conditione antecedente, ſed voluntate libere cooperante cum generali Dei concurſu illum effectum habeat. Hæc aſſertio tractanda eſt infra latius, de vocatione congrua inter auxilia gratiæ, nunc per æquiparationem ad illam probari poteſt, quia vocatio congrua eſt maius Dei beneficium, quam ſufficiens tantum; ergo ſimiliter cogitatio congrua in ordine naturali. Nam licet fortaſſe in aliquo ſit maior ratio de auxilijs gratiæ, quia ſunt magis gratuita, & ex peculiari ordine prædeſtinationis proueniant: nihilominus hîc inuenitur aliqua ratio æqualis, quæ ad aliquod augmentum beneficij ſufficiat. Probatur, quia reſpectu ſcientiæ diuinæ non prouenit contingenter, id eſt, caſu, illa inæqualitas in effectu bonæ voluntatis: ſuppono enim Deum optime præſcire, quis ſit operaturus bene cum tali cogitatione hîc, & nunc excitata, & quis non ſit operaturus cum alia, licet omnino æquali, quod in 1. p. monſtratum eſt, tractando de ſcientia futurorum contingentium, & infra neceſſario attingetur. Deinde illa inæqualitas in effectu non prouenit ſine diuina voluntate, quæ illis duobus non æqualiter fauet; nam in altero permittit incongruitatem, in altero affectat, & vult congruitatem; ergo eſt maior quidam affectus ex parte voluntatis Dei reſpectu illius, qui congrue excitatur per cogitationem illam; ergo hoc

Probatur.

hoc respectu illa cogitatio est maius beneficium in illo. Quia, vt D. Thomas 2.2.q.106.art.5.& 6. ex Seneca tradit, beneficij quantitas non ex sola rei magnitudine, sed maxime ex animo donantis attenditur: itemque ex opportunitate, & occasione, in qua donum confertur. Sicut eleemosyna rei minutæ solet ex circunstantijs magna censeri, vt idem D. Thomas tradit 2.2.quæst.32.art.4.ad 3. Ita ergo in præsenti licet cogitatio in se æqualis sit, vel fortasse minor, tamen quia in meliori opportunitate, & ex maiori affectu datur, ideo simpliciter maius beneficium censetur. Dico autem, semper talem cogitationem esse maius Dei beneficium, non vero dico, esse maius auxilium, quia hoc necessarium non est, quia non semper magis excitat voluntatem, nec est in se quid melius, aut pauciora habet impedimenta, vt ex priori conditione constat.

17. *Soluitur 1. fundamentum sententiæ argumentum, in num. 7.* Ad fundamentum ergo primæ sententiæ respondeo, dupliciter posse cogitationem congruam considerari, scilicet, secundum ordinem executionis, vel intentionis, seu prout in re ipsa habet, & exercet congruitatem suam, vel prout illam præhabet in præscientia, & in affectu Dei immittentis, seu operantis talem cogitationem. Priori modo vera sunt omnia, quæ in argumento assumuntur. Nam re vera cogitatio per se spectata, & vt antecedens omnino liberum vsum voluntatis, non est congrua efficaciter, & est congrua sufficienter, vt ibi recte probatur. Nihilominus tamen in eo, qui præuidet, quæ cogitatio habitura est effectum, & cui est accommodandum liberum arbitrium, si in tali occasione, vel tempore detur, talis cogitatio est antecedenter congrua in præscientia, & intentione donantis, & ideo potest dari ex meliori affectu, & vt maius beneficium. Vnde ad confirmationem fatemur, sine hac præscientia non posse intelligi hanc inæqualitatem in tali beneficio: posita autem præscientia optime intelligi. Et ad replicam respondetur, ex parte doni satis esse, quod detur in meliori opportunitate, & quando maiorem fructum allaturum est, vt ex eo capite beneficium censeatur maius, quando illam et opportunitas, & vtilitas est præuisa, & intenta. Vnde ex parte affectus etiam est excessus, cum Deus hanc etiam commoditatem intendat in vno, & non in altero. Nec refert, quod Deus ex se vellet, vt etiam in alio cogitatio esset congrua, & paratus sit suum ad hoc præstare concursum ex vi generalis prouidentiæ, & intentionis, quam Deus habet perducendi homines ad finem suum. Hoc (inquam) non obstat, quia Deus non sistit in vniuersali intentione, sed ad singularia omnia descendit, distinctissime volendo, & distribuendo dona sua, & ideo dum eligit illarum rerum, & causarum dispositionem, quę cum effectu huic magis debet congruere, quam alteri, efficaciori, & gratiori affectu illum diligit, quanuis antecedenti voluntate alium æqualiter diligat: hæc enim duo inter se non repugnant, vt constat.

Ad confirm. in num. 9.

18. *Ad fundam. 2. opinionis in num 10.* Ad fundamentum alterius sententiæ respondetur, licet ordinarie cogitatio congrua ad aliam non congruam cōparata maior sit in aliqua proprietate sua, vel in carentia impedimentorum, nihilominus non esse id simpliciter necessarium, vt probaui, sed ex sola libertate voluntatis posse contingere, vt vni sit congrua hic, & nunc cogitatio, quæ alterum non mouet, & consequenter non est illi congrua. Ad probationem autem dicitur, falsum esse assumptum. Non est enim impossibile simpliciter, cum æquali cogitatione in vno tempore honeste velle, & in alio turpiter, cum Dominium voluntatis in hoc consistat, vt possit suo arbitratu eligere inter ea, quæ necessaria non iudicantur. Et ad inconueniens, quod possit esse defectus in voluntate, sine defectu in intellectu, responderi potest in primis, moraliter id non accidere, quia voluntas semper auertit cōsiderationem intellectus, quando vult præcipitari, vt facilius operetur, & sine conscientiæ reprehensione, & hoc forte voluerunt Doctores ibi allegati. Nihilominus tamen absolute non repugnat, stante integra consideratione intellectus, voluntatem ferri in minus bonum, vt in delectabile, omisso honesto.

Deinde potest negari sequela. Quia nunquam est praua electio voluntatis sine aliquo defectu in intellectu, quia semper deest aliqua perfectior considera- 19. *Responde'ur etiam aliter.* tio, quæ tunc adhibenda esset ad continendam voluntatem in officio, vel ad minus deest iudicium practicum, *Hoc faciendum est*, vel iudicium actuale comparatiuum, *Hoc præ illo eligendum est*; hic autem defectus intellectus non semper est radix defectus voluntatis, sed potius ipsa voluntas est causa formalis, vel virtualis eius, quia non vult applicare intellectum, vel potius auertit illum. Et ita si sermo sit de defectu antecedēte, & omnino naturali, seu inuoluntario, sic verum est, non oportere, vt talis defectus præcedat in intellectu ante defectum voluntatis, neque in illo sensu loquuntur authores allegati. Nec refert, quod voluntas nata sit regulari per intellectum, quia non ita regulatur, vt obediat despotice, sed politice, & ideo potest non conformari superiori regulæ intellectus, sed inferiori. Quia licet hoc videatur voluntatis propensioni contrarium secundum vnam rationem, secundum aliam est illi conforme, quam voluntas pro sua libertate sequi potest. Nec etiam oportet, vt voluntas cogatur eligere maius bonum, etiam si non possit aliquid velle nisi sub ratione boni, quia cum eligit vnum præ alio, non oportet, vt id faciat sub ratione melioris simpliciter, sed sub ratione facilioris, aut magis delectabilis, vel alia simili, vel certe ad illam comparationem sufficit, vt hoc velle possit, quia in eo aliquam boni rationem inuenit, & aliud possit non velle, quia sibi necessarium esse non iudicat.

Ex his sequitur primo, cogitationem honestam sufficientem ad mouendam voluntatem ad actum honestum, esse necessariam ad omnem voluntatis actum, necessitate antecedente; cogitationem autem congruam, vt talis sit, solum esse necessariam necessitate consequente, seu concomitante. Quos terminos infra latius declarabimus. Nunc breuiter: antecedēs necessitas est illa, quæ est ex parte causæ ad opus necessariæ: necessitas vero cōsequens est illa, quæ sequitur ex suppositione ipsiusmet operis, quæ etiam potest dici concomitans, quatenus simul est cum ipso opere. Dico ergo ad honestum velle necessariam esse cogitationem honestam sufficientem necessitate antecedente, quia talis cogitatio est causa, sine qua talis actus esse non potest, & non habet ab ipso actu voluntatis vim sufficientem mouendi ad illum, sed hæc supponi debet aliunde in ipsomet intellectu; est ergo illa necessitas antecedens. Hæc autem necessitas (vt in simili tetigit Augustinus libr. de Corrept. & Grat. cap.11.& 12.) non est necessitas, vt actus voluntatis sit, id est, inferens necessario actum honestum voluntatis, aliàs tolleret eius libertatem, cum talis cogitatio sit antecedenter necessaria: sed est necessitas, vt actus voluntatis esse possit, seu sine qua esse non potest, & ideo stante illa cogitatione potest non sequi actus voluntatis, quanuis hic sine illa esse non possit, & quoad hoc dicitur illa necessitas antecedens.

20. *1. Coroll. honesta cogitatio sufficiens est necessaria antecedenter ad actum voluntatis.*

Altera vero pars probatur quia cogitatio congrua non est necessaria, vt actus esse possit, sed est necessaria, vt actus sit, illumque infallibiliter infert, nec ab eo separatur. Nam eo ipso, quod voluntas non sequitur cogitationem, hęc non est congrua, neque efficax: igitur si cogitatio est congrua, infert statim effectum bonæ voluntatis. Hanc ergo necessitatem dicimus esse consequentem, nō antecedentem, quia cogitatio non constituitur in esse congruæ, nisi quia voluntas ex sua libera determinatione illi coniungitur; est ergo congruitas consequens actum voluntatis, non antecedens illum. Item licet cogitatio congrua sit causa actus, non tamē est causa quia congrua est, sed potius quia est causa non solum in actu primo, sed etiam in actu

21. *Congrua vero est necessaria consequenter.*

actu secundo, ideo congrua nominatur, hæc autem est necessitas consequens, seu concomitans. Denique si talis cogitatio vt congrua esset necessaria necessitate antecedenti, tolleret libertatem voluntatis, quia præueniret consensum eius, & necessario inferret illum. Est ergo hæc necessitas consequens, siue consideretur in re ipsa, seu in executione, siue in præscientia Dei: nā Deus præscit cogitationem esse congruam, quia habitura est effectum, cooperante libera voluntate, non quia secundum se spectata illa cogitatio necessario inferat talem voluntatem. Et in hoc conuenit nobiscum Vasquez in 1. 2. loco citato, licet in 1. p. aperte supponat, in cogitatione congrua necessitatem antecedentem, ponendo in illa aliquam conditionem antecedentem, in qua excellere debet cogitationem, quæ congrua non est.

Si vero esset necessaria antecedeter, destrueret libertatem.

22. Secundo sequitur ex dictis, simpliciter, & proprie loquendo, posse hominem bene moraliter operari sine cogitatione congrua, licet secundum quid, & in sensu composito dicatur, non posse bene operari sine cogitatione congrua. Prior pars ex dictis facile probatur, quia non est necessaria cogitatio congrua, vt aliquis possit bene operari: nam ad hoc satis est cogitatio bona sufficiens, vt ostensum est; ergo absolute verum est hominem sine cogitatione congrua posse bene operari. Item homo non habens cogitationem congruam, cum sufficiente est proxime liber ad bene operandum; ergo est etiam potens, quia sine potestate non est libertas; ergo simpliciter potest bene operari. Item homo cum sola cogitatione honesta sufficiente, peccat contra illam operando; ergo poterat non sic, sed honeste operari; ergo sine cogitatione congrua simpliciter potest. Item qui habet cogitationem honestam sufficientem, potens est facere, vt illa sit congrua, aliàs congruitas non esset conditio consequens, sed antecedens; sed non aliter potest facere cogitationem illam congruam, nisi consentiendo illi; ergo hoc etiam potest, licet id non sit facturus. Denique hinc sumitur ratio à priori, quia posse est prius, quam operari; vnde vere aliquid possumus, licet id non sumus facturi; ergo licet homo non sit consensurus cogitationi honestæ, simpliciter, & proprijssime potest illi consentire; ergo sine cogitatione congrua potest bene operari.

2 Coroll. voluntas sine cogitatione congrua potest bene agere in sensu diuiso: non in cōposito. Probatur de diuiso.

23. Altera vero pars etiam constat, quia non possunt simul ista duo coniungi, scilicet, quod homo bene operetur, & cogitationem congruam non habeat, quia ipsa bona operatio est effectus cogitationis honestæ, per cuius causalitatem constituitur in esse congruæ: ergo in sensu composito repugnat bene operari sine cogitatione congrua, quia sensus compositus cadit in prædictam coniunctionem incongruitatis cogitationis cum effectu bonæ operationis, sicut dicimus repugnare, prædestinatum damnari, vel reprobum saluari, in sensu composito, id est, repugnare, illa simul coniungi. Hæ igitur duæ partes manifestæ sunt ex dictis, neque in illis potest esse controuersia nisi de nomine.

Probatur de composito.

24. Nihilominus ad intelligendum Patres, & Concilia, ac diuinam Scripturam, multum refert, diligenter aduertere, quando in vno, vel alio sensu loquantur. Existimo vero quotiescunque homo dicitur impotens ad aliquid operandum, sine tali cogitatione, aut auxilio, sermonem esse de impotentia simpliciter, & in priori sensu diuiso, ac proprio, nisi ex circunstantijs loquutionis aliud manifeste constet. Nam homo non dicitur impotens, nisi ex defectu virium, & propriæ facultatis: nam ex eo solum, quod sit male operaturus, vel quod præuideatur male operaturus, non dicitur impotens ad bene operandum: dicitur ergo impotens ex defectu virium. Et ideo propter defectum solius cogitationis congruæ, non potest homo dici simpliciter impotens ad bene operandum, quia cogitatio congrua non dat vires bene operandi, vt congrua est, sed solum vt honesta, & sufficiens est. Atque eadem ratione quoties agitur de necessitate diuini auxilij ad bene operandum, necessitate (inquam) fundata in hominis fragilitate, vel impotentia, talis necessitas antecedens esse solet, & non tantum consequens, & impotentia illa esse solet in sensu diuiso proprio, & non in sola suppositione aliqua consequente: quia hæc non sufficit, vt homo denominetur impotens, sicut declaratum est. Quæ omnia notanda sunt pro his, quæ dicemus, & ex discursu materiæ fient clariora.

Quando ne in vno, vel altero prædictorum sensuum intelligantur sacra testimonia.

CAPVT XIII.

An cogitatio honesta naturalis congrua, sit vera gratia, in homine non eleuato ad supernaturalem finem, siue in pura, siue in integra natura constituto absque peccato?

1. VT distinctius procedamus, per singulos hominis status breuiter discurremus, incipiendo à statu puræ naturæ, quia cum illo maxime videtur gratia repugnare, quæ vero de illo statu dixerimus, à fortiori habebunt locum in statu integræ naturæ non eleuatæ ad finem supernaturalem, vt per se notum est, & ex dicendis patebit. Duobus autem modis dici potest gratia respectu naturæ, vno modo quia est supra ordinem naturæ, alio modo quia est supra debitum naturæ. Priori modo manifestum est, cogitationem congruam honestam solum secundum conformitatem ad rationem naturalem respectu hominis in statu puræ naturæ non esse gratiam supra ordinem naturæ. Probatur quia homo in pura natura non esset ordinatus ad finem supernaturalem: ergo nec cogitatio illa daretur illi in ordine ad illum finem: ergo ex parte finis non esset supra ordinem naturæ. Nec etiam ex parte obiecti, vel regulæ, vel effectus, vel modi esset supra eundem ordinem: ergo nullo modo. Probatur minor quoad omnes partes, quia obiectum talis cogitationis esset bonum honestum ordinis naturalis, id est, consentaneum naturæ rationali secundum solam perfectionem naturalem spectatæ, vnde regula proxima illius obiecti esset recta ratio naturalis, radicalis vero, & remota esset ipsa natura rationalis: effectus vero esset actus quidam voluntatis honestus pertinens secundum speciem, & substantiam suam ad ordinem virtutum acquisitarum, quæ ad ordinem naturæ pertinent. Denique nullus modus excedens ordinem naturæ in tali cogitatione spectari potest, quia neque modus intensionis, expressionis, aut claritatis, quia supponimus in his omnibus non excedere vires, & efficacitatem naturalis luminis intellectus. Neque etiam modus causalitatis, quia etiam supponimus, fieri per causas secundas naturales sine aliqua peculiari mutatione in illarum cursu, aut dispositione facta, & Deum cum illis tantum generali influentia concurrere sine alio specialiori modo: ergo non superest modus, quo illa cogitatio supra naturæ ordinem reputari possit.

2. At vero de gratia supra naturæ debitum controuersia est. Nam Vasquez plane sentit, etiam tunc talem cogitationem futuram fuisse veram gratiam. Sufficiensque argumentum esse creditur, quia hæc cogitatio congrua non omnibus datur: quod autem est naturæ debitum omnibus datur: ergo hæc cogitatio non est naturæ debita: ergo est gratia, quatenus gratia significat omne donum naturæ non debitum. Item si Deus daret homini cogitationem sufficientem tantum, satisfaceret naturæ debito: ergo si præparat congruentiorem gratiam facit vltra naturæ debitum. Vnde consequenter infert, hoc genus gratiæ esse necessarium ad operandum quodlibet opus honestum, non solum in pura hominis natura, sed etiam in

An vere prædicta cogitatio sit supra debitum naturæ? affirmat Vasq.

iam in statu naturæ integræ, etiamsi absque gratia sanctificante, & absque ordinatione ad finem supernaturalem intelligatur. Idemque consequenter dici in Angelica natura secundum se spectata, propter indifferentiam cuiuscunque creatæ naturę intellectualis ad cogitationem congruam, & incongruam, quia Deus satisfaceret, vt sic dicam, suo muneri creatoris, dando cogitationē sufficientē; ergo si det congruam, facit specialem gratiam vltra talis naturæ debitum.

3. *2. Assertio. Cogitatio congrua non est supra debitū naturæ.* Nihilominus censeo respectu puræ naturę hoc donum cogitationis congruæ non esse computandum extra beneficia creationis, id est, extra illa dona, quæ ad primam creationem consequuntur quasi ex naturali debito: ac subinde non esse propriam gratiam, etiam naturalis ordinis, & supra omne naturæ debitum. *Probatur primo non esse supra debitum humanæ speciei.* Probatur, & declaratur in hunc modum, quia hoc debitum potest considerari, vel in ordine ad naturam specificam, vel in ordine ad indiuidua sub specie contenta; vtroq; autem modo cogitatio congrua est interdū debita naturæ; ergo. Minor probatur inprimis respectu specificæ naturæ, quia omnibus alijs speciebus rerum debitum est tale genus diuinæ prouidentiæ, quo interdum opera connaturalia conuenienter, ac recte secundum capacitatem suam naturalē faciant; ergo idē est debitū humanæ, seu intellectuali naturę; sed operatio recta, & cōsentanea tali naturæ, est operatio honesta; ergo est illi debita naturalis prouidētia, qua interdum talē operationē pficiat.

4. *Pergit probatio arguēdo ab aliis speciebus ad humanam.* Probatur prima consequentia, tum quia alias inferior esset intellectualis creatura, quacunq; alia minus perfecta in obtinenda ab authore suo prouidentia ad rectam operationem necessaria, quod incredibile, & præter omnem rationem videtur. Tum quia etiam inferiores naturæ habent quandam indifferentiam ad rectam, & obliquam, seu defectuosam operationem suæ capacitati consentaneam, quæ quidem non est indifferentia libertatis, sed capacitatis, seu naturalis contingentiæ ex vario concursu causarum, & impedimentorum prouenientis, sic enim animal interdum potest recte videre, interdum oblique, & bene ambulare, aut claudicare, & sic de alijs, ergo si propter indifferentiam non est debita naturæ intellectuali recta operatio, etiā inferioribus naturis non erit debita, nam quod illa indifferentia sit libertatis, vel naturalis contingentiæ, parum refert, quia semper determinatio ad rectum actum potius, quam ad obliquum, pendet ex libera Dei prouidentia ita disponente seriem causarum, vt tandem sequatur operatio recta potius, quā obliqua. Si ergo respectu aliarum rerum, non obstante illa varietate euentuū possibilium, ipsa ratio sapientis, & debitę gubernationis vniuersalis postulat, vt causæ vniuersales, & ordo rerum vniuersi ita disponantur, vt in vnaquaq; natura possint esse, & de facto inueniantur operationes naturæ conuenientes, recto, & debito modo factæ, cur non idem dicetur respectu intellectualis naturæ secundum se spectatæ.

5. *Item pergit arguendo à sufficiente ad congruā.* Declaratur præterea in hunc modum, quia naturę humanæ debita est cogitatio honesta sufficiens ad recte operandum, ergo & congrua. Antecedens probatur quia alias nunquam imputaretur homini, si non recte operaretur, nec esset illi debita facultas proxima ad eligendum libere inter honestū, & turpe, quod manifeste repugnat ordini consentaneo diuinæ prouidentiæ, quam nobis proposuit Sapiens Ecclesiastici 15. dicens, *Ante hominem vita & mors, bonū, & malum, quod placuerit ei dabitur illi, quoniam multa sapientia Dei*; repugnat etiam cū proxima libertate naturali, quam homo habet ad peccandum. Quia nisi homo habeat cōsiderationem actualem boni honesti sufficientem ad volendum illud, vel saltem illam habeat in manu sua, si velit attendere, non habet libertatē proximam ad peccandum, quia non potest sufficienti consideratione eligere inter bonum, & malū, neq; habere proximam indifferentiam ad vtrūq;, ergo si homini non est naturaliter debita cogitatio honesti sufficiens ad mouendum affectum, vel quod perinde est, nō sit homini naturaliter debitum auxilium sufficiens ad habendam talem cogitationem, etiā proxima libertas ad peccandum nō erit naturalis voluntati, nec poterit in illa inueniri, nisi supposito aliquo dono gratuito, & non debito naturæ. Consequens est absurdū, & à nullo doctore catholico, quod ego sciam, assertum est. Vnde cū Pelagius sæpius contenderit, hanc libertatem esse homini naturalem, in hoc nunq̄ illi Patres contradixerunt, sed illi libertati gratiam, qua gubernetur, necessariā esse adiunxerunt. Ideoq; semper reprehenderunt Pelagiū, quod nomine gratię ipsum liberū arbitrium intelligeret. Supponebāt ergo esse in ipsa natura, quidquid ad illam libertatē necessarium est, saltem ad eligendū inter bonū, & malum proportionatum naturæ, inter quæ vnū est cogitatio honesta sufficiens. Vnde etiam Vasq. disp. 189. c. 15. n. 126. & n. 127. fatetur, cogitationem honestam sufficientem ad mouendam voluntatem non esse donū gratiæ, sed naturæ saltem intra gradum minimum, licet de qualibet alia vehementiori, seu maiori dicat esse donum gratiæ, etiamsi congrua non sit. Quanuis in disp. 190. nu. 119. & sequentib. rationes afferat ad probandum, cogitationem congruam esse veram gratiam, quæ si essent validæ, etiam de sufficienti procederent. Sed profecto hoc potius ostēdit illas esse inualidas, quod infra etiam expendemus. Nunc ergo satis probatum est, honestam cogitationem sufficientem tantum, non esse gratiam, sed debitam humanæ naturæ.

Iam vero probatur prima consequentia, nempe idem esse de cogitatione congrua, quia si cogitatio sufficiens debita est humanę, seu intellectuali naturę; vel est debita sufficiens tantū, seu incongrua, vel sufficiens congrua, vel sufficiens indifferens, seu in cōmuni. Primum incredibile est, nam cōtra omnem rationem est, cogitare, homini in natura pura debitam esse prouidētiam, qua semper infallibiliter peccet, licet possit nō peccare. Quæ enim ratio talis debiti, vel determinationis cogitari potest? Secundum etiam non dicetur, quia plus est, quam id, quod intendimus, & nulla ratione fulcitur; imo aperte repugnat cum ordinaria Dei prouidentia, quam experimur. Tertium ergo necessario dicendum est. Posita autem illa generali, & quasi indifferente prouisione causarum, veluti naturali necessitate sequitur, vt cū illa cogitatione sufficiente aliquæ voluntates liberæ bene operentur, & faciant illam congruam, quia non est morale, vt quamplurimæ causæ de se indifferentes ad hoc, vel illo modo operandum, semper eodem modo determinentur, & peiorem partem semper eligant sine vlla exceptione. Ergo eo ipso, quod tali naturæ specificę debetur sufficiens cogitatio honesta, & quod ex parte Dei non impediatur, sed libere operari sinatur, naturaliter sequitur, vt interdum effectus bonæ voluntatis sequatur talem cogitationem; ergo etiam est debita huic naturæ illa prouidentia, ex qua cogitationes congruæ interdum consequantur. 6. *Probata sufficiente, probatur iam congrua.*

Confirmatur, nam sicut congrua cogitatio potest separari ab aliquo homine, ita & sufficiens, nam absolute non repugnat hominem aliquem nunquam excitari ad cogitationem honestam, etiam minimam, sed hoc non sufficit, vt cogitatio honesta sufficiens, sit propria gratia, cum sit naturale beneficium manans ex creatione naturæ sub tali ordine naturalium constitutæ: ergo idem cum proportione est de congrua cogitatione. Vnde constat, sub beneficio creationis comprehendi non solum ea, quæ à natura semel creata separari nō possunt sine miraculo, vel sine quadam veluti violentia naturali, sed etiam quæ secundū ordinarium causarum secundarum cursum possunt ab ea fieri, & sæpe fiunt cum generali primæ causæ influxu. Hac enim ratione cogitatio sufficiens saltem minima comprehenditur sub beneficio creationis, quia solo cursu, & viribus naturæ interdum sequitur cum 7. *Confirmatur proxima probatio.*

gene-

generali concursu, supposita prima rerum dispositione in ipso vniuerso, & partibus eius, quæ etiam pertinet ad beneficium creationis, vt de facto collatum est. Quia non aliter coniuncta est naturaliter cogitatio honesta, etiam tantum sufficiens cum beneficio creationis, & ordine vniuersi, nam absolute loquendo, posset Deus aliter res disponere, quo posito talis cogitatio non excitaretur, vt iam satis explicuimus. Eodem autem modo sequi potest, & frequenter sequitur cogitatio vehementior, quam minima, & nihilominus sine fructu, seu non congrua. Et similiter frequenter contingit, vt cogitatio sit congrua, licet alioqui sit in se minus vehemens, vel etiam minima, & in his omnibus semper sistitur intra ordinem naturæ; ergo sub beneficio creationis omnes istæ cogitationes bonæ comprehenduntur.

8. *Probatur 2. principaliter assertio, loquẽdo adhuc de humana specie.*

Vltimo declaratur res tota, quia considerata pura natura humana sub sola generali prouidentia naturæ consentanea, huiusmodi cogitationes congruæ natæ sunt sequi ex generali cursu, & occursu rerum, & causarum secundarum, tum naturaliter, tum libere agẽtium cum generali concursu primæ causæ, quia talis effectus non transcendit virtutem talium causarum, nec potest fingi ratio, ob quam ex illis sequi non possit, & sæpe sequatur. Atque hic effectus ad primam vniuersi, totiusque naturæ institutionem, & causarum ordinem, & continuam successionem à Deo libere factam, & conseruatam reducitur. Effectus autem, qui ex naturali cursu, & operatione talium causarum in vnaquaque rerum specie sequi potest cum solo generali concursu Dei, dici potest, & debet tali naturæ debitus, saltem secundum rationem specificam; ergo etiam cogitatio congrua computari debet inter effectus naturales tali speciei debitos. Probatur consequentia, primo quia prima institutio vniuersi sub tali ordine rerum, & causarum, licet non possit esse alicui debita, sicut neque creatio, quia nihil supponit, nihilominus non est beneficium gratiæ, sed naturæ, nec est aliquid distinctum à beneficio creationis, & quidquid postea ex illis causis sequitur, licet conseruationem, & generalem Dei concursum libere à Deo dandum, includat; nihilominus non est gratia à beneficio creationis distincta, sed sub illo includitur, quia prouenit ex solo influxu, & ordine naturali debito rebus sic institutis, & intra illum ordinem proceditur vsque ad cogitationem congruam; ergo etiam illa prouenit ex beneficio creationis, cum alijs naturaliter consequentibus ipsum. Secundo quia licet Deus sola libertate elegerit hunc ordinem rerum, & causarum naturalium potius, quam alium, non poterat (quantum prudenter cogitari potest) eligere aliquem ordinem causarum vniuersi, sub quo humanam naturam crearet, ex quo non sequerentur multæ cogitationes honestæ, ex quibus aliquæ fierent congruæ, si ab ipso Deo specialiter non impedirentur, quod fieri nunquam potest; ergo licet hæ, vel illæ cogitationes congruæ non sint debitæ puræ naturæ, nihilominus confuse loquendo, debitum illi est, vt interdum habeat tales cogitationes, sub quocunque prouidentiæ ordine instituatur.

9. *Probatur deinde assertio per respectũ ad indiuidua, ac primum Angelica.*

Venio ad alteram partem de comparatione huius beneficij ad indiuiduas personas. Et in primis initium sumo ab Angelica natura. Nam si vera est sententia D. Thomæ dicentis, in vnaquaque specie Angelica tantum esse vnum suppositum, & cogitatio congrua pro aliqua occasione, vel momento debita est vnicuique speciei Angelicæ, necessario fit consequens, vt sit etiam debita illi Angelo, qui vnicus in sua specie creatus est, Deinde etiam si plures, vel omnes Angeli essent eiusdem speciei, est per se valde credibile, & consentaneum alteri opinioni D. Thomæ, *Idem.* & communi Theologorum, debitum illi esse ex prouidentia naturali, vt saltem prima cogitatio naturalis, & antecedens omnem vsum libertatis Angelicæ congrua sit ad honeste volendum. Quia proprium est Angelicę naturæ, vt primam cogitationem habeat immediate à Deo mouente, tanquam à proxima, & principali causa. Quia prima cogitatio Angelica, neque ab intrinseca voluntate esse potest, neque intellectus Angelicus potest ab alia causa extrinseca immediate moueri, nisi à Deo, vt nunc suppono, decet autem maxime, vt prima cogitatio data ab ipsomet authore naturæ, cum ipsa natura, sit congrua ad recte operandum. Et hoc est consentaneum communi opinioni affirmanti Angelum in primo instanti suæ creationis peccare non posse, licet ponatur in pura natura creatus, illius enim opinionis fundamentum, quod (iudicio meo) probabilius excogitari potest, esse debet, quod cum Angelus tunc à solo Deo moueatur immediate, debet moueri per cogitationem congruam, ne defectus ad aliam cogitationem consequens, in Deum aliquo modo refundi posse videatur. Ergo iuxta hanc probabilissimam doctrinam aliqua cogitatio congrua debetur vnicuique Angelorum ex vi suæ creationis, & conuenientis prouidentiæ ad illam consequentis.

10 *A cogitatione sufficiente debita singulis Angelis arguitur ad congruam in plerisque, fere in nu. 6 arguebatur.*

Vlterius vero siue Angeli sint plures in vna specie, siue tantum in vno genere, & licet nulli eorum sit debita cogitatio congrua, etiam in primo instanti creationis, saltem debetur omnibus cogitatio sufficiens, & inde naturali quadam necessitate sequitur, vt in multis eorum, vel fere in omnibus sit congrua, sistendo in ordine naturali, propter rationẽ factam. Quia illa congruitas consummatur per vsum liberum, & in Angelis in pura natura spectatis longe facilior est honestus vsus, quam turpis, adeo vt multi crediderint, eos esse impeccabiles in naturalibus puris; ergo ex sufficiente motione facta in omnibus, euidens fere est, in multis, vel in pluribus futurum esse bonum consensum liberum, & consequenter cogitationem esse congruam, & vt talem à Deo præuideri, & donari. In quo quidem maius confert beneficium illis, qui consensuri præuidentur, tamen illud non est distinctum à beneficio creationis, sed consequens illud eo ipso, quod Deus vult talem Angelum creare. Quia neque Deus debuit negare cogitationem cõsentaneam naturæ talis Angeli, eo quod præuiderit, illam futuram esse congruam; hoc enim nõ erat consentaneum bonitati Dei, nec illa congruitas orta est ex alio beneficio, quam ex libertate recepta munere creationis, & bono vsu eius præuiso, vt futuro ex eadem libertate naturali, supposita tali cogitatione, etiam naturali; ergo ad talem voluntatem honestam nulla propria gratia in Angelica natura præcedit.

11. *Probatur similiter assertio per respectum ad indiuidua humana primorum parentum.*

Præterea si consideremus humanam naturam etiam puram vt à Deo creatam, semper quidem necessarium fuit, in aliquo determinato indiuiduo à solo Deo immediate fieri, vt est per se notum, quia nec primus homo potest esse non factus, nec ab alio priori generari, cum non possit esse prior primo, neque in infinitum procedi, nec etiam potest per alias causas secundas produci, debet ergo hæc natura in aliquo determinato indiuiduo immediate à Deo creari, in quocunque statu fiat. Item considerata talis naturæ conditione, necessario creari debuit in ætate adulta, vt posset se ipsum regere, nutrire, & conseruare. Vnde hoc etiam potest dici debitum tali naturæ, & tali indiuiduo eius, supposito, quod Deus velit illum potius immediate creare, quam alium, quod licet sit peculiare beneficium, illi potius, quam alijs factum, non est tamen distinctum à beneficio creationis. Ad hoc autem beneficium est vlterius consequens ex naturali prouidentia, vel debita, vel certe valde consentanea ipsi naturæ secundum se spectatæ, vt talis homo creetur cum aliqua cogitatione congrua honesta, vt in illo momento, in quo à Deo creatur, bonus esse incipiat, propter rationẽ in Angelis factam, quæ in homine videtur esse magis necessaria, quia infirmior est, & ad intelligendum tardior, & in illo initio est sub authoris sui prouidentia tanquam infans sub

sub cura parentis, & ideo ad prouidentiam Dei spectat, non solum honestam, sed etiam congruam cogitationem illi immittere, siue per se, & immediate, siue creando illum sub tali rerum dispositione, & obiectorum applicatione, in qua ad huiusmodi cogitationem excitaretur.

12. *Progreditur probatio.* Denique cum Deus conderet huiusmodi hominem, vt per eũ conseruaretur diu species humana, vltra sociam ad generãdum necessariam, debuit etiam necessario creari sub aliqua serie, & ordine causarum vniuersi apta ad conseruationem tam speciei, quam indiuiduorum per cõtinuam seriem generationum; & ideo totum hoc dici potest naturæ debitum, & sub beneficio creationis comprehensum. Ergo licet dispositio rerum, & causarum vniuersi varia, & multiplex esse potuerit, & Deus pro sua libertate hanc potius, quam aliam elegerit; nihilominus hac electione supposita, talis dispositio, & quidquid ratione illius quasi naturali consecutione à Deo fit, ad beneficium creationis spectat. Quia neque excedit ordinem creationis, & conseruationis naturæ, nec potest aliter à Deo fieri creatio, quam eligendo libere vnum dispositionis modum ex varijs, & infinitis, quos posset efficere, & ideo electio ipsa dici potest quodammodo debita, & licet determinatio ad hunc, vel illum modum sit Deo voluntaria, & libera, semper tamen sistit inter res eiusdem ordinis; ideoque semper dispositio vniuersi, quam Deus eligit, pertinet ad vniuersale beneficium creationis.

13. *Item quoad indiuidua quædã alia.* Hinc ergo vlterius progrediendo ad reliquos homines, qui ex illis primis succederent. In illis quidem cessat illa ratio de prima cogitatione immediate à Deo recipienda, quia non immediate ab ipso producuntur, nec in ætate adulta, sed paulatim post generationem ad vsum rationis perueniunt, & ab obiectis tunc occurrentibus excitari incipiunt. Vnde si causæ, & res vniuersi suum cursum naturalem agere finantur sub generali prouidentia Dei, fieri potest, vt in quibusdam hominibus cogitatio sit turpis, vel vt sit honesta, interdum incongrua, & interdum congrua: quia ex vi causarum tam naturalium, quam liberarum hæc omnia sunt contingentia, & ideo ablato omni impedimento ex parte Dei, & relictis rebus omnibus cum generali influxu primæ causæ, non semper fieret ille effectus moralis cogitationis vno modo, quia contingentia ipsa hoc non patitur, moraliter, ac naturaliter loquendo. Ergo ex vi illius ordinis causarum cum generali concursu aliquæ essent in hominibus cogitationes congruæ, essentque in his hominibus potius, quam in illis, non ex aliqua speciali prouidentia, aut causalitate Dei, sed ex vi ordinis causarum, supposita prima illarum dispositione, & adiuncto libero vsu humanæ voluntatis: ergo cogitatio congrua, in quocunque homine existeret, licet esset diuinum beneficium, non esset distinctum à beneficio creationis. Probatur hæc vltima consequentia (cætera enim omnia ex dictis satis sunt nota) quia supposita prima rerum institutione, & dispositione causarum vniuersi, reliqua omnia naturali cursu sequuntur cum solo generali influxu Dei vsq; ad talem cogitationem honestam sufficientem in tali, vel tali persona excitatam, & ideo talis cogitatio debita est naturę: quę omnia satis constant ex dictis. Rursus vero quod talis cogitatio sufficiens huic sit congrua, ex eius libero vsu cum generali concursu Dei tantum prouenit, vt etiam probatum est, & ille concursus etiam est naturæ debitus: ergo talis cogitatio congrua etiam est debita, supposita prima institutione.

14. *Oppositio soluitur. Quod sequitur ex creatione, non est* Dices: supposita præscientia Dei de congruitate futura talis cogitationis, fuisse speciale Dei beneficium, & naturæ non debitum, creare res sub tali dispositione, & ordine. Respondeo concedendo totum, & addendo, illud beneficium non esse ita distinctum à beneficio creationis, quin sit cum illo connexum; quia,

iam probatum est, liberam Dei electionem de tali ordine rerum, & causarum vniuersi potius, quam alterius, esse beneficium speciale, non tamen distinctum à beneficio creationis; & ideo quidquid est debitum, ex suppositione illius primæ dispositionis, & quidquid naturali consecutione inde sequitur, non est beneficium distinctum à beneficio creationis, quantumuis speciale esse videatur. *distinctũ beneficium ab ipsa.* Si ergo generalis illa vniuersi dispositio ad generale beneficium creationis pertinet, etiam conseruatio, ac cursus eius sunt debita, facta priori suppositione, & inde etiam per naturalem connexionem sequuntur reliqui effectus in tali persona vsq; ad talem cogitationem cũ tali vsu libertatis: ergo omnia illa continentur sub beneficio creationis. Et confirmatur primo, quia ipsamet generatio talis hominis potius, quam alterius est speciale beneficium Dei, comparatione facta ad alium hominem possibilem, qui posset generari, & de facto generaretur, si Deus à principio vniuersi causas aliter disposuisset; nunc autem non generabitur aliquando: & nihilominus generatio talis hominis non est beneficium non comprehensum in beneficio creationis, quamuis supponat primam rerum institutionem, & dispositionem libere factam à Deo, qui optime nouit, inde euenturum, vt tandem generetur talis homo: ergo idem est de effectu bonæ cogitationis futuræ congruæ in tali homine, qui præuidetur bene vsurus tali cogitatione. *1. Confirmatio solutionis.*

15. *2. Confirmatio.* Confirmatur secundo exemplo supra allato ex Augustino, quia ex simili causarum serie, & naturali, vel libero earum cursu suæ naturæ relicto, & supposita prima institutione sequitur, vt talis homo generetur in optima constellatione & consequenter cum optima complexione, sanitate, & integritate membrorum, & dispositione sensuum apta ad ingenij acumen, &c. Et nihilominus hæc omnia, licet specialia sint, comprehenduntur sub beneficio creationis, quia licet potuerit Deus ordinem naturæ alio modo instituere, quo posito contrarij effectus fortasse sequerentur, & ideo illa dispositio rerum ita nunc facta, & relata ad alios effectus præuisos in tali persona fuerit speciale beneficium eius: nihilominus totum id comprehenditur sub beneficio creationis, prout de facto collatum est: ergo idem est de cogitatione, & de quocunque alio simili effectu. Et ideo dici cum probabilitate non potest, bonam indolem, vel ingenium ad virtutem aptum esse donum gratiæ indebitæ naturæ, vel indiuiduo: ergo nec cogitatio pendens ex solis causis naturalibus potest dici gratia dicto modo, solum quia dictam institutionem libere, & cum præscientia Dei factam supponat, est enim eadem ratio. Confirmatur tertio, quia alias etiam bruto fieret gratia, cum causæ ita cum illo concurrunt, vt sit perfecta, & non monstrosa generatio. *3. Confirmatio.*

16. *Quorũdam responsio 1. ad supradicta proxime.* Adhæc vero, & similia duobus modis solet responderi. Primo gratiam supponere subiectum, cui fiat, & ideo supponere etiam subiectum, consummatum, & perfectum suis omnibus potentijs, ideoq; beneficia, quæ pertinent ad productionem perfectam, & consummatam subiecti non vocari gratiam, secus vero esse de actionibus, quæ iam perfectum supponunt. Sed hoc inprimis est ad libitum vti vocibus ad fugiendas difficultates. Si enim nomen gratiæ in illa amplitudine sumatur, non est cur magis supponat rem, cui fit, quam nomen beneficij, cùm gratia non sit, nisi beneficium gratuitum, seu beneficium non debitum, & possit beneficium non debitum fieri rei, quæ per illud fit. Sicut prædestinatio, seu æterna electio Dei est gratia, licet non supponat rem esse, sed tantum esse possibilem, & sit ratio ordinandi illam, vt fit. *Reijcitur 1.* Deinde esto nomen gratiæ in aliquo vsu magis proprio, & rigoroso supponat rem, cui fit, cur supponet illam consummatam, & perfectam in omnibus potentijs, &c. cum hæ supponant existentiam substantiæ, & possint impediri, sitque beneficium speciale, quod *Secundo.*

non impediantur, quod certe negari non potest? Vnde si esset etiam indebitum secundum naturæ ordinem, sine dubio esset gratia, vt opponitur debito naturali. *Tertio.* Denique homo ad generandum supponitur omnino perfectus in suis potentijs, & nihilominus potest monstruose generare, vel aliter operari propter impedimenta occurrentia; ergo ablatio illorum impedimentorum ex prouidentia Dei est gratia respectu illius, non minus, quam sit respectu hominis cogitatio bona sine impedimentis bonæ operationis. Et quod de actione generandi dicimus, potest etiam considerari in actibus immanentibus, vel quasi immanentibus brutorum, vt in motu perfecto sine claudicatione, vel visione, aut æstimatione sine deceptione, & similibus.

17. *Responsio 2.* Alia responsio est, distinguendo inter gratias physicas, seu naturales, & morales, & concedendo, gratiam physicam posse esse communem brutis, non vero moralem. Sicut de homine etiam dicunt, ad quamcunque veram cogitationem speculatiuam physicæ, vel metaphysicæ, indigere gratia physica, non vero naturali, quæ ad solos morales actus requiritur. *Impugnatur.* Sed non est contendendum de vocibus ad libitum excogitatis. Non est enim dubium, quin possit Deus physica beneficia, vltra naturæ debitum, quibus voluerit, conferre, & tunc quæstio erit de nomine, an illa omnia sint vocanda gratiæ. Nos vero dicimus, gratiam in vsu sanctorum Patrum nunquam hoc modo sumi. Propterea enim dixit Augustinus solam intellectualem naturam esse gratiæ capacem libro quarto, contra Iulianum capite tertio. Item dicimus, Deum ordinaria prouidentia sua non conferre brutis beneficia non debita secundum naturalem cursum causarum vniuersi, & ideo non posse talia beneficia gratiam vocari. Quod si interdum Deus aliquid circa res naturales vltra cursum naturæ operatur, id semper est in ordine ad bonum hominum, & respectu illorum est gratia non tantum physica, sed etiam moralis, quia ex parte Dei ad bonos eorum mores ordinatur. Naturales vero effectus, & actiones eorum, quæ nullo modo excedunt ordinarium cursum naturæ, licet sint Dei beneficia, non sunt gratiæ, neque physicæ, neque morales, quia nullo modo excedunt naturale debitum, & sicut in alijs rebus hoc verum est, ita etiam in homine in pura natura spectato, siue cogitatio, vel actio ad scientiam puram pertineat, siue ad honestos mores naturales, rationes enim factæ vniuersales sunt.

CAPVT XIV.

Obiectionibus contra discursum capitis superioris satisfit.

1. *P Vasq disp. 189.c.11.nu. 128.* PRÆCIPVA obiectio sumitur ex fundamento contrariæ sententiæ, quod ita fere exponitur. Qui negat cogitationem congruam esse gratiam, consequenter tollit diuinæ prouidentię attribui concursum illum causarum secundarum, ex quo solet prouenire cogitatio ita congrua, vt nullum impedimentum illi occurrat, quod effectum bonæ voluntatis valeat impedire. Consequens est absurdum, & in atheismum inclinat, ergo. Sequela probatur. *Obiectio 1.* Nam si hæc motio, & applicatio causarum, & remotio impedimentorum non fit sine Deo, omnia prouidente, ac disponente, quomodo negari potest, congruam cogitationem esse à Deo specialiter prouisam, & vltra omne debitum creationis, & conseruationis? Quia posset Deus, salua rerum vocatione, & conseruatione aliter res disponere, vt ex eis congrua cogitatio non proueniret: nunc autem ex voluntate efficaci dandi talem cogitationem congruam, & bonam operationem ad illam consequentem, talem rerum, & causarum ordinem disposuit; ergo vel non potest negari, hunc effectum esse ex gratia, vel negandum est, esse ex diuina prouidentia.

Confirmatur primo; quia si cogitatio congrua esset debita, omnibus daretur; ita enim nos de vocatione congrua argumentamur in libro secundo, de Prædestinat. capite secundo, numero quinto, non datur autem omnibus, vt constat; ergo non est debita; ergo est gratia saltem vt significat fauorem vltra beneficium creationis. 2. *Confirmatur.* Confirmatur secundo, quia alias etiam posset homo sine gratia seruare totam legem naturæ, & Deum super omnia diligere, & quamcunque grauissimam tentationem, quia ad hæc omnia sufficit cogitatio congrua. *Secundo.* Denique confirmatur, quia eodem modo inferri posset, in ordine actuum supernaturalium vocationem congruam non esse maiorem gratiam, quàm incongruam, nec gratiam efficacem, quam sufficientem, nec donum perseuerantiæ, quam auxilium, quo datur posse perseuerare, quæ omnia sunt absurda, vt constat, & contra nostram sententiam. *Tertio.* Sequelæ vero patent, quia omnia illa proueniunt ex congruitate vocationis, quæ congruitas non addit etiam in ordine supernaturali speciale donum physicum, nam in re congruitas etiam in illo modo consummatur per bonum vsum liberi arbitrij cum adiutorio eiusdem gratiæ, qui bonus vsus quasi naturaliter sequitur in aliquibus ex prioribus gratijs.

3. *Solutio obiectio.* Prima obiectio nihil nos mouet, quia contra nos non procedit, qui fatemur, tunc vocationem esse peculiare Dei beneficium, quamuis propria gratia non sit. Et licet posset aliquo modo vrgere illos, qui in hoc genere prouidentiæ non agnoscunt speciale Dei beneficium, nihilominus illis etiam immerito imponitur, vel suspicio atheismi, aut quod tam male sentiant de prouidentia Dei, vt illa reprehensione sint digni. Nam illi, aut in eo fundantur, quod negant habere Deum ante suam prouidentiam præscientiam futurorum contingentium conditionatorum, aut in hoc, quod Deus non præfinit speciali, & efficaci modo actum bonum moralem in particulari, sicut nec malum, sed solum intendit bonum, quantum est ex se; malum autem solum permittit, & postquam præuidet absolute vnum vel alterum, in bono complacet, & non in malo. *Non vrget obiectio neganti scientiam conditionatam.* At vero prius fundamentum negans scientiam cōditionatam, licet falsum sit, à multis Theologis defenditur, qui non negant, prouidentiam diuinam circa omnes actus in particulari, licet illam non satis perfectam, & diuinæ sapientiæ consentaneam explicare possint. *Nec etiam vrget negantes omnē Dei præfinitionē actuum humanorum.* Secundum item fundamentum à multis etiam Theologis defenditur, non solum in actibus ordinis naturalis, sed etiam in supernaturalibus, & licet in istis sententia illa, non solum non possit probari, verum etiam nec tolerari, vt infra dicam, in præsenti non habet tantam absurditatem. Quia non est improbabile, Deum non præfinire omnes, & singulos actus morales in particulari, & in se ipsis, sed solum in causis sufficientibus. Et consequenter non aliter velle cogitationem, futuram alicui congruam ex libero bono vsu eius, quam aliam de se omnino æqualem, futuram in alio tantum sufficientem ex libera repugnantia eius. Quia vtramque vult Deus ex antecedenti tantum voluntate, & vt vterque homo bonum operetur, & ex voluntate dandi vtrique talem cogitationem propter illum finem, & præuidendo in altero congruitatem, & acceptando illam, & in altero repugnantiam, & permittendo illam. Quam differentiam solam, non existimant hi authores sufficere ad inæqualitatem beneficij, cum per Deum non steterit, quin alterius cogitatio etiam esset congrua, quam ipse etiam æque libenter acceptaret. Et per hunc modum putant sufficienter saluari perfectam Dei prouidentiam

dentiam omnium, & singulorum actuum in particulari.

4. *Id ostenditur.* Neque contra hunc dicendi modum aliquid probat prædicta obiectio, tum quia fieri potest, vt cogitatio non congrua æque careat impedimentis antecedentibus vsum libertatis, & vt habeat concursum causarum æque fauorabilium, ac cogitatio congrua, ita non negatur, quin hæc omnia proueniant ex perfectissima prouidentia Dei. Congruitas autem, vel incongruitas, iuxta hanc sententiam, est ex prouidentia antecedente tantum, & quasi conditionata, vel permissiua, consequenter vero ex prouidentia approbatiua vnius, & non alterius, quod non censetur sufficere ad inæqualitatem beneficij. Contra hanc ergo opinionem solum vrgere potest ratio, quam nos in secunda assertione fecimus, quæ supponit scientiam futurorum contingentium sub conditione, qua supposita, non potest negari, quin præparatio cogitationis congruæ sit ex voluntate Dei absoluta & efficaci, vnde fit vt sit speciale beneficium, procedens ex quadam maiori Dei beneuolentia, & ita hoc damus illi obiectioni, quæ aliud non probat.

5. *Cogitatio cõgrua etiam ex præuisione præparata, non est noua gratia à beneficio creationis.* Neque inde sequitur beneficium illud esse gratiam propriam, & distinctam à beneficio creationis, quia per naturalem connexionem sequitur ex creatione rerum, & ex illarum prima dispositione ad creationem vniuersalem pertinẽte, cum naturali cursu causarum secundarũ sub generali influentia primæ causæ, vt ex discursu paulo antea facto manifestum est. Vnde etiam non negamus, potuisse Deum aliter res omnes, & causas vniuersi creare, conseruare, ac disponere, præuidendo, inde nõ euenturam cogitationem congruam talibus personis, sed incongruam. Inde vero solum sequitur, beneficiũ ipsum vniuersalis creationis, & dispositionis vniuersi fauorabiliorem nunc fuisse talibus hominibus, quam in alio casu fuisset, quod non concedimus. Negamus vero, inde sequi aliquod beneficium gratiæ non debitum creationi, nam ex suppositione illius generalis beneficij creationis, reliqua consequuntur, vt debita naturæ in indiuiduo, vt satis explicatum est. Neque est nouum, distinguere intra latitudinem beneficij creationis, vnum fauorabilius alio sine propria gratia, nam id satis clare docuit Augustinus dicto libr. 4. contra Iul. c. 3. & in alijs donis naturæ extra cogitationem congruam, non solum in hominibus, sed etiam in inferioribus rebus manifeste comprobatur.

In beneficiis creationis vnum potest esse maius alio, quin sit gratia.

6. *Ad 1. Confir. in num. 2.* Vnde ad primam confirmationem respondetur, in naturalibus donis non esse bonam illationẽ illam; *Non omnibus datur talis perfectio; ergo est gratia, tanquam donum non debitum*, ex vi creationis, & dispositionis vniuersi, vt patet clare in acumine ingenij, in longitudine vitæ, & similibus. Ratio vero est, quia licet talis cogitatio non sit absolute debita tali personæ, id est, nulla suppositione facta, tamẽ supposito solo vniuersali beneficio creationis (licet fauorabiliori) debita est talis cogitatio ex solo generali cursu causarum secundarum cum communi etiã concursu causæ primæ. Et hoc modo dixi lib. 2. de Prædestinat. c. 15. n. 17. non esse necessarium, vt talis cogitatio congrua ex speciali auxilio Dei proueniat, quia generale sufficit, supposita prima rerum creatione, & generali causarum vniuersi dispositione, ac conseruatione. At vero in vocationibus gratiæ supernaturalis (de quibus in illo cap. 2. lib. 2. de Prædestinat loquebamur) optima est illa consequutio; non omnib. datur vocatio congrua, ergo non est debita, sed est gratia specialis. Ratio differentiæ est, quia vocatio supernaturalis non prouenit ex causis naturalibus, sed ex speciali dispositione diuina supra totum naturæ ordinem. Imo etiam ordinarie non prouenit ex sola prouidentia generali in ipso ordine gratiæ, sed ex speciali, & noua gratia. Et licet interdum prouenire possit ex generali prouidentia gratiæ, & tunc possit dici debita ex suppositione talis generalis dispositionis causarum gratiæ, nihilominus iam supponit specialem fauorem, non tantum creationis, sed gratiæ; & postea est debita tanquam gratia pro gratia, & non tam est debita ipsi recipienti, quam diuinæ prædestinationi, & ordinationi. Propter quod in illo ordine gratiæ etiam vocatio tantum sufficiens, licet omnibus detur, est vera gratia, quia licet sit aliquo modo debita ex generali prouidentia gratiæ, supposita dispositione causarum generalium ad ordinem gratiæ pertinentium: nihilominus datur tanquam gratia pro gratia, & ita non est debita recipienti, quia non est debita ex vi naturæ, etiam supposita priori ordinatione diuina, sed est debita priori gratiæ diuinæ præordinationis talis naturæ ad supernaturalem finem. Et per hoc etiam responsum est ad tertiam confirmationem, vt latius infra explicaturi sumus, tractando de gratia sufficienti, & efficaci. Vbi propter hanc causam dicemus, vocationem congruam semper esse maiorem gratiam in ratione beneficij gratuiti; non tamen semper esse maius auxilium, quia non semper dat maiores vires, sed interdum solum excedit, quia in meliori opportunitate datur.

Beneficia creationis nõ dari omnibus, non arguit non esse debita: arguit tamen de beneficiis sanctifica tionis. Ratio prædictæ diuersitatis.

Soluta manet 3. confirmatio.

Ad secundam confirmationem negatur sequela, nimirum, posse hominem sine gratia seruare diu totam legem: aut opera difficiliora ordinis naturæ sine vlla gratia facere. Et ad probationem, scilicet, quia hæc omnia fiunt per cogitationem cõgruam, respondeo, vel notabilem æquiuocationem in hoc committi: vel qui sic argumentatur non satis sentire de gratia Dei necessaria ad huiusmodi effectus arduos intra ordinem naturæ. Dupliciter enim intelligi potest, aliquam cogitationem moralem esse congruam, vno modo sine peculiari fauore Dei præuenientis actum liberum voluntatis, vel præparantis intellectum, vt congrue voluntatem moueat, sed relinquentis illum, vt secundum communem cursum causarum naturalium moueatur, & præuidentis fore, vt cum illa sola cogitatione voluntas recte moueatur, & consequenter cogitationem futuram esse congruam. Alio modo potest cogitatio fieri congrua ex speciali fauore, & protectione Dei, vt si præuideret Deus voluntatem hominis relictam cum sola cogitatione bona nata excitari à talibus causis occurrentibus, non esse consensuram, ac subinde talem cogitationem non esse futuram congruam, ideoq; ipse prouideat modum, quo illa cogitatio efficacior fiat, vel interius specialiter excitando, vel rem aliquam præter communem cursum exterius applicando, & ita prior congruitas potest dici consequens, posterior vero etiam antecedens, bonum vsum liberi arbitrij. 7. *Ad 2. confir. in eodẽ n 2.*

Vno è duobus modis moralis cogitatio est congrua.

Nos ergo supponimus, priorem modum cogitationis congruæ sufficere ad aliquod opus bonum morale, commune, & facile præstandum, & ideo dicimus, illam cogitationem congruam non recte vocari gratiam. Si igitur arguens putat similem cogitationem congruam sufficere ad vincendam grauem tentationem, vel ad amandum Deum super omnia, vel talem cogitationẽ posse esse continue congruam, ad naturalem legem totam seruandam, sine alio auxilio gratiæ Dei, non satis sentit de gratia ad hos effectus morales necessaria, & dum verbis confiteri videtur, gratiam esse necessariam ad hos effectus, re ipsa negat. Quia necessitas gratiæ in illis occasionibus est, vt suppleat defectum virium liberi arbitrij. At vero si cogitatio sit congrua priori tantũ modo, non sit congrua per speciale auxilium gratuitum, sed per solum bonum vsum libertatis, hoc autem est absurdum, quia liberum arbitrium solis virib. suis cum generali influentia non potest semper, vel in illis occasionibus bene vti tali cogitatione, cuius contrarium obiectio supponit, & ideo dicit, posse Deum præuidere, tales cogitationes futuras esse congruas sine nouo auxilio gratuito, quæ præscientia plane supponit, arbitrium cum sola communi influentia bene esse vsurum tali cogitatione, non obstante obiecti, vel occasionis 8. *Prior modus nõ est gratia.*

Nec sufficit ad vincẽdas omnes tentationes etiam contra legẽ natur.

sionis arduitate. Hoc autem nos falsum esse censemus, & infra probabimus. Et ideo negamus sequelam argumenti, quia non sunt æquales naturales vires voluntatis in ordine ad omnes actus liberos etiam naturales, & ideo neque idem modus cogitationis congruæ in omnibus sufficit.

9 *Admisso duplici illo modo cogitationis congruæ, arguẽs æquiuoce procedit.*

At vero si arguens admittat duos illos modos cogitationis congruæ, æquiuocationem committit in probatione sequelæ; nam licet semper bona operatio procedat ex cogitatione congrua, tamen vna præuidetur futura congrua sine aliquo speciali auxilio gratiæ, alia vero non item, & prior sufficit ad communia opera, posterior vero est necessaria in arduis, quia nisi Deus specialiter præparet vocationem, & illam accommodet voluntati, in illis deficiet, & ita cogitatio mere naturalis semper esset incongrua, quæ omnia in sequentibus amplius declarabuntur.

CAPVT XV.

An cogitatio congrua ad bene moraliter operandum, sit vera, & supernaturalis gratia respectu hominis ad finem supernaturalem eleuati?

1. *Omnis moralis operatio videtur gratia in quocunque eleuato ad supernaturalem finem.*

HACTENVS de pura, & integra natura dictum est, nunc de natura humana ad supernaturalem finem eleuata aliquid addere necesse est. Quia in illa specialis ratio versatur, eo quod moralis eius operatio, licet in se naturalis sit, ad supernaturalem finem ordinari, & vtilis esse potest, & quantum est ex parte diuinæ voluntatis, ac prouidentiæ, propter illum finem tribuitur. Quoad hoc ergo in huiusmodi homine eleuato ad finem supernaturalem omnis bona operatio moralis aliquo modo supernaturalis est; ergo saltem hac ratione nõ poterit sine gratia fieri. Quæ ratio procedit in homine ad finem supernaturalem ordinato, in quocunque statu consideretur, id est, siue fingatur creatus sine vllo dono intrinseco superante naturam, sed cum sola ordinatione ad supernaturalem finem vltra puram naturam, siue spectetur in natura integra sine supernaturali iustitia, siue cum gratia, & iustitia, siue in homine lapso permanente in peccato, vel iam iustificato. In omnibus enim his statibus sola ordinatio actus moralis ad finem supernaturalem, facit illum aliquo modo supernaturalem, ac subinde gratia indigentem. In homine vero lapso præter dictam rationem potest considerari alia contracta ex indignitate peccati, de qua in posteriori parte huius capitis dicemus, prius de sola ordinatione ad finem supernaturalem dicendum est.

2. *Ex relatione operantis, & intentione Dei opus morale ad supernaturalem finem ordinari potest.*

Et pro resolutione aduerto, duobus modis posse opus bonum morale esse ordinatum ad finem supernaturalem: vno modo ex relatione aliqua ipsius operantis; alio modo ex sola relatione, & intentione Dei. Vt actus sit ordinatus priori modo ad supernaturalem finem, nõ satis est, vt ipse homo operans sit à Deo creatus propter illum finem, sed necesse est, vt per aliquem priorem actum ipsiusmet hominis subsequens actus moralis, vel formaliter, vel saltem virtualiter in illius finem ordinetur. Quia actus ipse moralis per se, & natura sua spectatus non tendit in supernaturalem finem, sed ad summum in naturalem beatitudinem hominis, seu in Deum vt est author, & finis naturæ; ergo non potest in supernaturalem finem tendere, nisi vel ab aliquo extrinseco agente, vel saltem ab ipsomet operante per alium actum, vel virtutem eius in talem finem ordinetur; ergo si operans non habuit alium actum, quo talem moralem actum retulerit in supernaturalem finem, non potest dici in eum finem relatus, vt procedit à proximo operante, sed ad summum per denominationem ab intentione, seu ordinatione Dei.

3. *Assertio 1. ad referendos actus bonos moraliter finem supernat. requiritur gratia. Probatur.*

Dico ergo primo, cum actus bonus moraliter ita fit ab homine ordinato ad finem supernaturalem, vt ab ipsomet homine in eundem finem referatur, tunc necessarium est auxilium gratiæ ad illum actum, vt spectatum sub illa relatione. Quia relatio illa aliquid est supernaturale, seu à forma supernaturali prouenit, volũtas enim operandi propter supernaturalem finem supernaturalis est; ergo ad illam relationẽ necessaria est gratia. Hæc autem gratia nõ est sola cogitatio congrua naturalis necessaria ad tale opus morale, sed est auxiliũ supernaturale necessariũ ad priorem actum, quo homo se, & actus suos ẽt naturales in Deum finem supernaturalẽ refert. Sicut ad actũ studendi, aut sciendi logicam propter Dei gloriã, necessaria est gratia, nõ tamen alia, q̃ ea, quæ ad illã relationẽ postulatur, nã opus ipsum, quod tali relationi substernitur à natura esse potest, saltẽ vbi specialis difficultas non occurrit. Non procedit aũt conclusio de actu morali, acquisito, vt talis est, quia non sumitur vt pure moralis, sed vt affectus circunstantia supernaturali, ad quam gratiæ auxilium postulatur, & sic magis pertinet hæc assertio ad necessitatem gratiæ ad opera supernaturalia, de qua in sequẽti libro dicturi sumus, quam ad necessitatem gratiæ ad opera moralia naturalia, vt talia sunt, de qua in præsenti tractamus.

Assertio [illegible] ta nõ est huius l. propr[illegible]

4. *Assertio bipartita de homine non ordinante opus morale ad finem supernat. cum ipse sit à Deo ordinatus. Probatur 1. pars.*

Dico ergo secundo. Vt opus morale studiose fiat ab homine ordinato ad finem supernaturalem, non ordinãte opus in illum finem, non est necessarium proprium auxilium gratiæ, nec vera gratia intrinseca, sed ad summum extrinseca prædestinatio, seu præordinatio extrinseca Dei, quæ potest dici extrinseca gratia, quatenus ad supernaturalem prouidentiam spectat. Probatur prior pars, quia hoc opus non est melius, neque difficilius in homine ordinato ad finem supernaturalem, quam in non ordinato: ergo non requirit minores vires, vt fiat ab homine in illo statu, quam in isto, quia vires ad operandum solum postulantur propter excellentiam, vel perfectionem effectus: ergo sicut in vno statu non requiritur auxilium gratiæ ad tale opus in omni suo indiuiduo, ita neque in alio, nam auxilium gratiæ solum est necessarium, vbi vires naturales non sufficiunt. Consequentiæ sunt claræ, & antecedens etiam videtur notum ex dictis. Quia licet homo sit conditus propter supernaturalem finem, opus morale non ordinatur ab ipso homine in eum finem, nec formaliter, nec virtute, vt supponitur; ergo ille finis personæ non est vllo modo circunstantia operis: ergo nullam honestatem, vel difficultatem illi adiungit. Non est ergo ad illud necessarium auxilium gratiæ, & consequenter neque vera gratia interna, quia sufficit cogitatio honesta moralis, quæ non est gratia, etiam si sit congrua, vt in præcedenti capite declaratum est.

5. *Obiectio, eiusque solutio 1.*

Dices: illa cogitatio congrua in tali homine ordinatur ad supernaturalem finem, & ex hac parte gratia dici debet. Respondeo inprimis, fortasse non esse necessarium, vt talis cogitatio, vel opus ab illa procedens ordinetur etiam à Deo ipso ad finem supernaturalem, quia fieri potest, vt tale opus nullam vtilitatem afferat operãti ad supernaturalem finem, quia nec est meritum eius etiam imperfectum, neque dispositio ad gratiam, ẽt remota, vt infra dicemus. Et ideo fieri potest, vt etiam quatenus est à Deo, non proueniat ex intentione finis supernaturalis, sed tantum ex generali fine prouidentiæ naturalis, vt Deus tanquam prima causa inferiores causas suos naturales motus tam liberos, quam necessarios agere sinat. Dices: semper talis actus affert aliquam vtilitatem ad finem supernaturalem, quia saltẽ remouet impedimentum, tunc per aliquod peccatum addi posset. Respondeo hanc vtilitatem communem esse actibus indifferentibus, & indeliberatis: imo & naturalibus, vt somnus etiam remouet pro tunc impedimẽtum noui peccati & tamen non propterea est necessaria gratia ad hæc omnia. Neque etiam est necesse, vt illa qualiscunque vtilitas sit intẽta propter supernaturalem finem, sed tantum præuisa ex generali cursu naturæ, & ad-

Instantia occurritur.

missa per diuinam voluntatem ex generali etiam intentione prouidentiæ suæ. Quod maxime verum esse potest, quando in effectu nihil est profuturum tale opus ad finem supernaturalem, quia nimirum, licet pro tunc impediat adiectionem impedimenti, nihilominus nihil conferet ad aliquam gratiam obtinendam, neque ad eum finem ordinatur.

6. *Probatur 2. pars, seu declaratur exemplis.*

Addo vero vlterius, licet Deus det talem cogitationem congruam, & bonum opus morale ab ea manans propter supernaturalem finem, inde solũ probari posteriorem partem assertionis, videlicet illud beneficium prouenire ex prædestinatione, vel prouidentia supernaturali quæ dici potest extrinseca gratia: sine alio interno auxilio gratiæ à quo actus fiat. Declaratur inprimis exemplis: nam etiam creare naturam propter finem supernaturalem, & conseruare illam propter eundem finem, est beneficium aliquo modo superans naturam, & tamen non propterea dicemus, influxum, quo Deus conseruat naturam esse gratiam, sed solam illam ordinationem ad supernaturalem finem à quadam extrinseca gratia prouenire. Et simili modo bona complexio, ingenium, cõueniens educatio; imò & origo ex talibus parentibus in tali loco, vel tempore sunt media conducentia ad salutem, ac subinde sunt ex diuina prædestinatione, & electione ordinata: & tamen in se non sunt gratiæ, sed solum per denominationem extrinsecam ab electione, & prædestinatione gratuita, ita ergo est in præsenti: pro quo discursu videri possunt quæ dixi libr. 3. de Prædest. cap. 7.

7. *Auxilium speciale quod nam sit.*

Vnde non potest talis cogitatio dici auxilium gratiæ in tali homine, quia auxilium gratiæ, seu speciale: esse debet principium aliquod addens vires ad operandum, vel saltem specialis Dei cooperatio, quo naturam ad operãdum magis adiuuet, quam ei, ex prouidentia consentanea naturę debeatur. At verò in eo casu, in quo loquimur, Deus non adiuuat speciali modo ad talem cogitationem, vel operationem, sed solum intra ordinem naturalis concursus, seu auxilij eligit illum modum, & ordinem, quem homini scit esse magis accommodatum, eumque ad finem superiorem ordinat: ergo non confert maius auxilium, sed ad summum maius beneficium intrinsecè naturale, supernaturale vero solum per denominationem extrinsecam à prædestinatione, vel ordinatione supernaturali. Et potest hoc declarari, quia etiam inter supernaturales vocationes, vel præuenientes gratias, congrua vocatio, vel excitatio non semper est maius auxilium; licet sit maius beneficium, & simpliciter maior gratia, non physice, sed moraliter, vt infra ostendemus; ergo à fortiori in præsenti, cogitatio naturalis, ex eo, quod congrua sit, vel quod ad finem supernaturalem ordinetur, non est in se maius auxilium, esto possit vocari gratia per extrinsecam denominationem à supernaturali relatione prædestinationis, vt in prima etiam parte loco allegato dixi.

8. *Assert. 3 de cogitatione congrua à Deo data homini etiam lapso propter finẽ supernat. propter quã tamen homo nõ operatur. Probatur ratione.*

Dico tertio. Cogitatio congrua ad bene moraliter operandum in vno, vel alio actu, sine relatione ad finem supernaturalem propria ipsius operãtis, etiam in homine lapso nõ est auxilium gratiæ Dei, vel Christi, quanuis ex intentione Dei propter finem supernaturalem detur. Probatur, quia in homine lapso solum additur demeritum peccati originalis, sed hoc non satis est; vt illa cogitatio sit in tali homine speciale auxilium gratiæ; ergo. Probatur minor primo, quia cogitatio sufficiens ad simile bonum in tali homine non est specialis gratia vel auxilium; ergo neq; congrua. Consequentia probatur ex dictis, quia cogitatio congrua vltra sufficientem non addit rationem specialis auxilij, vt ostensum est. Item quia congruitas in executione consummatur per bonũ vsum liberi arbitrij, maxime in his operibus naturalibus, in præordinatione autem, seu præuia prouidentia Dei non requirit aliquid speciale pręter communem cursum causarum, quę Deus immutare non debuit propter originale peccatum. Primum vero antecedẽs & ab aduersarijs conceditur, & videtur per se euidens, quia illa cogitatio sufficiens per generalem concursum naturalem habetur, & ex communi ordine prouidentiæ necessario sequitur, peccatum autem originale non meruit carentiam naturalis concursus Dei, nec immutationem generalis prouidentiæ, vt supra tactum est, & videtur per se notum.

9. *Confirmatur 1. ex eo quod cõgruã cogitatio non sit per Christum.*

Declaratur præterea, nam si ponamus, Deum post peccatum originale pręuisum, non decreuisse humanam naturam redimere per Christum, vel alio modo, sed tantum relinquere homines in via, tunc non mansissent obstinati in malo propter peccatum originale solum, nec priuati omnibus cogitationibus honestis, vel sufficientibus, vel congruis; ergo quod nunc non priuentur illis, non est proprius effectus redemptionis Christi, quia non est remissio alicuius pœnæ propter peccatum originale debitæ. Dicere autem, ex vi peccati originalis relinquendam fuisse naturam in malo obstinatam, ac subinde in termino damnationis, & nullo modo in via improbabile est, vt supra dixi, & contra conditionem naturæ humanæ, quæ in hoc distinguitur ab Angelica, quæ statim per vnum actum constituitur in termino, vt est vulgare.

10. *Confirm. 2. ex eo, quod carẽtia cogitationis congruæ nõ prouenat ex originali.*

Et explicatur amplius, quia etiam nunc animæ puerorum sine remissione peccati originalis decendentium, non sunt obstinatæ in malo, nec priuantur cogitationibus naturalibus honestis, & sufficientibus, & cõgruis, vt suppono tanquam certum ex communi sententia; ergo signum est, non esse illam pœnam præcise, & quasi positiue impositã propter originale peccatum, quia illis infantibus nulla ex parte remissum est originale peccatum, aut pœna eius, neque Christi redemptio illis est applicata efficaciter per aliquod medium; ergo talis cogitatio in illis neq; est gratia, neque effectus redemptionis Christi. Ergo idem est dicendum de illis hominibus non baptizatis, qui peruenientes ad vsum rationis incipiunt habere cogitationem bonam, & honestam vel sufficientem, vel congruam, nam est eadem ratio, & consequenter idem erit in reliquis, præcise sistendo in entitate, & intrinsecis conditionibus talis cogitationis. Nam si addatur relatio, & vtilitas aliqua ad finem supernaturalem, secundum id erit effectus redemptionis, & rationem gratiæ participabit solum per extrinsecam denominationem, vt explicaui; hoc autem eodem modo contingeret absque peccato originali, quod ad rationem gratiæ attinet.

11. *Confirm. 3. ex locutionibus Patrum contra Pelagium.*

Vnde confirmatur tandem, quia licet daremus, hanc cogitationem habere aliquam rationem gratiæ in homine lapso, quatenus daretur cum remissione alicuius pœnæ, adhuc non esset gratia auxilians, de qua tractamus, & tractant Patres, quando contra Pelagium requirunt gratiam bene operandi, sed pertineret ad gratiam, quam Augustinus vocare solet, remissionis peccatorum, nam sub illa includitur omnis gratuita remissio tam culpæ, quam pœnæ. Quod vero non esset gratia auxilians, patet argumentis factis, quia etiam cogitatio sufficiens non esset gratia auxilians, licet esset cum remissione alicuius pœnæ, & quia congruitas non addit per se aliquid auxilij præuenientis, vel adiuuantis, & in cogitatione morali nullum principium adiuuans supponit præter id, quod mere naturale est, siue in facultate intrinseca, & concursu illi debito, siue in applicatione, & excitatione obiectorum per communem cursum causarum cum generali concursu, supposita prima institutione generali, quæ neque pertinet ad auxilium speciale, etiamsi sit aliquod beneficium, vel gratia extrinseca quæ antecedit peccatum originale, nec propter illud immutari debuit.

CAPVT XVI.

Proponitur contrariæ sententiæ fundamentum ex Patrum loquutionibus desumptum, vt retorqueatur.

1. *Proponitur fundamentum aduersariorum.* HACTENVS ratione, & discursu tantum egimus contra tertiam sententiam supra relatam, quia vero illa præcipue fundatur in loquutionibus Augustini, & aliorum Patrum, vel etiam Conciliorum, quæ illum postea imitata sunt, ideo loquutiones illas in hoc capite obijciemus, in sequentibus vero non solum illi sententiæ non fauere, sed potius illam improbare ostendemus. Proprium igitur illius sententiæ fundamentum, ex Augustino sumptum est, ipsum ad confutandos Semipelagianos reduxisse initium bonæ operationis ad sanctam cogitationem, quam dicit esse specialem gratiam, & inde concludit, omne opus bonum esse ex gratia. Talem autem cogitationem specialem gratiam esse solum ostendit Augustinus ex illo principio, quod non est in potestate nostra illam nobis procurare, ideoque à Deo debeat præparari; sed omnis cogitatio boni honesti inducens cum effectu ad honestum actum virtutis moralis, est huiusmodi, vt constat ex dictis, nam loquimur de prima cogitatione; ergo ex sententia Augustini omnis talis cogitatio sancta, etiam in ordine moralis boni consentanei lumini naturæ, est vera gratia, & ratione illius omnis actus moralis pendet essentialiter à gratia.

2. *Pro adducto fundamento Primus locus ex Augustino.* Prima propositio assumpta probatur ex varijs locis Augustini. Primus est lib. 2. contra duas epist. Pelagian. cap. 8. vbi inde probat, nihil boni posse ab homine perfici, vel inchoari, quia nec cogitatio talis boni, quæ necessario præcedit omnem bonum affectum haberi potest à nobis ex nobis, sed ex Deo, dicente Apostolo 2. Corinth. 3 *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et eodem fere modo ponderat eadem verba libr. de Grat. & lib. arbitr. cap. 7. & de Bono perseuer. cap. 8. Et illis adiungit verba Ambrosij, libr. de Fuga sæcul. c. 7. *Non est in potestate nostra cor nostrum, & nostræ cogitationes.* Quæ verba iterum refert cap. 19. & illis addit; *Nec ipse facta, & dicta præterijt, non enim est dictum, factumve hominis quod non ex cordis cogitatione procedat.*

3. *2. Locus ex eodem August.* Alter principalis locus apud Augustinum est in lib. 2. de Peccator. merit. c. 17. vbi initium prauæ voluntatis ait esse, quia bonum, vel latet, vel non delectat: vnde è contrario initium bonæ voluntatis esse dicit ipsius boni notitiam, & de illo voluptatem, & quia delectatio supponit cognitionem, fit, vt ad cognitionem totum hoc initium reuocetur. Subiungit autem, & ad hoc probandum inducit illud Ieremiæ 10. *Scio Domine, quia non est in homine via eius, nec viri est, vt ambulet, & dirigat gressus suos.* Quod profecto maxime dictũ videtur, propter præuias cogitationes bonas, quas sibi ipse homo præparare non potest, nisi prius Deus incipiat. Estque similis locus Augustini in q. 2. lib. 1. ad Simplici. circa finem, vbi, vt ostendat initium boni esse ex Deo, ait, *Quis habet in potestate tali viso attingi mentẽ suam, quo eius voluntas moueatur ad fidem?* Et eodem modo dicere posset, quo eius voluntas moueatur ad bonum actum, & addit. *Quis autem omnino amplectitur aliquid, quod eum non delectet? Aut quis habet in potestate, vt ei occurrat, quod eum delectare possit.* Et post multa concludit. *Restat ergo, vt voluntates eligantur, sed voluntas ipsa nisi aliquid occurrerit, quod delectet, atque inuitet animum, moueri nullo modo potest. Hoc autem vt occurrat, non est in hominis potestate.*

4. *3. Locus ex ipso et Aug. & Patribus alijs.* Præterea faciunt illa testimonia, in quibus Patres aiunt, omnes cogitationes bonas esse à Deo & ex gratia. August. vel potius Gennadius de Eccles. dogmat. cap. 82. *Malæ cogitationes* (inquit) *non semper à dæmone sunt; bonæ autem semper sunt à Deo.* Et serm. 171. de Tempore habet Augustinus dignam illo sententiam. *Quidquid boni cogitauerit homo subitò corde percussus, sciat quia hospes veniat illi de cœlo: quem hospitem* paulo superius *gratiam* esse explicauerat. Deinde Fulgentius libr. de Incarnat. & Grat. c. 12. 13. & 19. dixit per gratiam Christi fieri, *Vt sanctæ cogitationis possibilitatem recuperemus, quam in primo homine perdidimus.* Et Prosper contr. Collat. c. 10. & ad obiectionem 8. Gallorum, ait à ducentis quatuordecim Sacerdotibus definitum esse, *Gratiam Dei per Iesum Christum non solum ad cognoscendam, sed etiam ad faciendam iustitiam per actus singulos adiuuare*, & à Concilio Africano traditum esse; *vtrumque Dei donum esse & scire, quid facere debeamus, & diligere vt faciamus.* Quæ verba habentur in Concilio Mileuit. cap. 4 & in African. c. 79. & fere similia habentur in Arausicano c. 7. vbi definit, *Per naturæ vigorem nihil boni cogitare homines posse, vt expedit*, id est, ita vt ad aliquid boni operandum sufficiat, & cap. 9. ait, *Diuini est muneris cum & recte cogitamus, & pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus.* Quæ est etiam 22. sententia Augustini apud Prosperum. Ergo ex sententia Patrum omnis honesta cogitatio est gratiæ donum per Christum, ac subinde saltem hac ratione ad omne opus bonum est aliqua gratia necessaria.

5. Tertio faciunt testimonia, quæ probant illam cogitationem dari nobis ex meritis Christi: quæ sumi possunt ex epistolis apud Augustinum à 90. vsque ad 105. Ibi enim docent Augustinus, & Africani Patres, & consentiunt Pontifices, ad vincendas tentationes, & vitando peccata etiam contra legem naturæ, & ad bene, sancteque viuendum esse necessariam Christi gratiam, sed illa cogitatio congrua, & honesta, quæ est efficax ad aliquod virtutis opus, etiam est efficax ad vitandum peccatum, & vincendã aliquam tentationem; ergo est ex Christi meritis; ergo est vera gratia. Hæc vltima consequentia probatur, quia Christus non meruit nobis dona naturæ, seu creationis, sed gratiæ, quia vt ait Augustinus epist. 105. *Christus non pro nullis vt homines conderentur, sed pro impijs mortuus est, vt iustificarentur.*

CAPVT XVII.

Ex eorundem Patrum sententiis, cogitationem naturalem congruam non esse verum gratiæ auxilium demonstratur.

1. VERVNTAMEN si quis attente legat has Patrum sententias, & alias, in quibus Pelagium reprehendunt, quod solam libertatem, legemque, vel doctrinam gratiam appellaret; facile intelliget, quam sit interpretatio hæc à sensu Patrum aliena. Dico ergo ex sententia Patrum, cogitationem honestam mere naturalem, & ex cursu naturalium obiectorum per lumen rationis naturalis conceptam, etiam si habeat actum voluntatis consequentem, & ideo congrua sit, non esse veram gratiam, qua nostra iustificatio fit, vel inchoatur. Probatur primo, quia *beneficium creationis, licet non contemnenda ratione possit dici gratia*, non tamen est illa gratia, de qua Scriptura loquitur, & de qua dicit Paulus, *Non irritam facio gratiam Dei, nam si per legem iustitia; ergo gratis Christus mortuus est*, ad Galat. 2. Sed hæc cogitatio honesta comprehẽditur sub gratia creationis; ergo. Maior est Concilij Carthag. epist. ad Innoc. 95. inter epistolas Augustini, & satis declarata est in proleg. 3. Minor probata est fuse in præcedentib. cap. declaraturq; in hunc modum: nam gratia creationis intelligi potest, vel solum beneficium creationis præcise sumptũ, vel vt includit quidquid est ex natura rei debitum, seu consequens ad ipsam crea-

creationem. Pelagius ergo, cum dicebat, posse hominem suo arbitrio, & labore iuste viuere adiutum gratia, per gratiam intelligebat, non solum creationem animæ, sed etiam potentiarum eius, & conseruationem cum communi influentia, & prouidentia, & si forte generalem concursum Dei non negabat, etiam illum sub gratia illa comprehendebat. Nam, vt referunt Patres Concilij Carthaginens. dicta epist. 95. ad Innocent. per *gratiam* intelligebat illam, qua datum est nobis, non solum vt homines essemus, sed etiam vt sentiremus, & intelligeremus, quæ & bonis, & malis communis est; ergo sub hac gratia etiam illam cogitationem comprehendebat, non quidem ignorans in creatione sic sumpta includi plura beneficia inter se distincta, & separabilia inuicem, quod est per se euidens, sed omnia comprehendens, sub gratia naturali (vt sic dicam) seu creationis, quia omnia pertinent ad beneficia suo modo naturæ debita, & quæ viribus naturæ comparantur, supposita generali dispositione causarum vniuersi. Item supra ostensum est, sub libertate proxima ad peccandum includi cogitationem honestam saltem sufficientem, hanc ergo comprehendebat Pelagius sub nomine gratiæ, & Patres sub beneficio liberi arbitrij, quia libertatem ad peccandum sub creatione comprehendebant; ostendimus autem eandem esse rationem de congrua cogitatione, quæ de sufficienti, ergo.

2. Secundo principaliter idem ostenditur hoc modo.
Probatur 2. Nam Pelagiani, & Semipelagiani admittebant beneficium generale collatum omnibus in dispositione causarum naturalium, & in generali doctrina, & prædicatione fidei miraculis confirmata, & consequenter ignorare non poterant, cogitationes honestas ex his obiectis, vel causis extrinsecis in hominib. insurgentes, in quibusdam habere effectum bonæ voluntatis, in alijs autem non habere, ac proinde tales cogitationes in quibusdam esse, in alijs non esse congruas. Dicebant præterea, ratione illius generalis beneficij creationis, & dispositionis rerum illam bonam voluntatem esse ex gratia cōmuni, quæ in vno homine effectum habet propter bonum vsum libertatis, in alio vero male operante illum non habet propter malum vsum eiusdem libertatis. Neque etiam ignorabant, Deum præuidisse hanc varietatem euenturam in diuersis voluntatibus, & nihilominus talem dispositionem rerum voluisse. Et ita sub illa gratia comprehēdebant illam cogitationē, quæ habitura est effectum; & fortasse non negarent, in eo, qui bene operaturus est, esse maius quoddam beneficium Dei, & gratiam in suo ordine. Nihilominus tamen quia non admittebant gratiam internam dantem vires voluntati, & speciali Dei beneficio immissā, de errore, ac deceptionis calumnia redarguuntur à Patribus: ergo ex sententia Patrum cogitatio illa naturalis nō est vera gratia, quæ ad bonam voluntatem ab eis postulatur. Consequentia quidem per se euidens est, & ex Patrum sententijs statim clarior fiet.

3. Assumptum vero quoad Pelagium, & damnatio-
Progreditur secunda probatio quoad Pelagium. nem eius, constat ex supra dictis Proleg. 5. capit. 3. de errore Pelagij; & ex epistolis 90. & sequentibus inter epistolas Augustini, & specialiter ex Augustino lib. 1. de Grat. Christi fere per totum, cuius varia loca ibi expendimus. Item ex Prospero epistol. ad Ruffin. in principio, vbi in summa dicit, gratiam tantum positam esse à Pelagio vt *magistram liberi arbitrij per cohortationem, per legem, per doctrinam, per creaturas, per contemplationem*, &c. Quid est, quæso, cōtemplatio, nisi bona cogitatio ex illis causis suborta? Hanc ergo etiam cōprehendit sub gratia à Pelagio admissa, quam etiam dicebat esse vt *Doctorem, cui circa omnes homines per vniuersum mundum commune, & generale sit studium, vt qui voluerint*, vtique bonum vel malum, amplectantur. Pelagius ergo teste Prospero, cogitationem illam honestam ex naturali lumine cum communi cursu obiectorum, & causarum secundarum subortam, etiam cum ad effectum bonæ operationis peruenit, ac subinde congrua est, gratiam appellabat, & nihilominus statim subdit, sedem Apostolicam, Concilia Africana, & Augustinum versutiam Pelagij deprehendisse, & reprobasse. Idem ostendi potest ex Paulo Orosio in suo dialog. circa medium, vbi inter alia dicit Pelagiū posuisse gratiā in *solo naturali bono & in libero arbitrio, & in hoc ordine, quem natura bene instituta custodit. Nam hoc modo Deus elementarijs semel cursibus constitutis, facit inde, quæ facit.* Ex quibus verbis constat, omnē cogitationē honestam, quæ ex ordinario, & naturali cursu causarum oriri potest, comprehensam fuisse à Pelagio sub gratia. Et addit Orosius in hoc errasse, quod non cognouerit altiorem gratiam, quam Deus communicat altiori largitate.

Deinde Semipelagianos etiam illud genus gratiæ admisisse, & eo colore errasse, clarissimè colligitur ex Prospero epistol. ad Augustinum de erroribus Semipelagianorum, de quibus sic inquit: *Cum ad confitendam Christi gratiam, quæ omnia præueniat merita humana, cogantur, ad conditionem hanc velint vniuscuiusque hominis pertinere, in qua eum nihil prius merentem, quia neque existentem, liberi arbitrij, & rationalis gratia creatoris instituat, vt per discretionem boni, & mali, & ad cognitionem Dei, & ad obseruationem mandatorum eius suam possit dirigere voluntatem.* Ex quibus verbis aperte constat, Semipelagianos cogitationem naturalem discernendi bonum, & malum, quæ cum effectu dirigat voluntatem ad bene operandum, sub gratia creationis comprehendisse. Idemq; sumitur euidentius ex eodem Prospero cap. 28. contr. Collator. vbi contra Cassianum sic inquit, *Denique vt videretur aliquid gratiæ tribuisse, ad perfectionis, ait, incrementum semina hæc peruenire non poterunt, nisi opitulatione Dei fuerint excitata, vt scilicet, opitulatio Dei sit cohortatio, atque doctrina, mens autem quæ virtutum est opulenta seminibus, vtatur facultate, quam possidet: ad hoc tantum iuuanda, vt earum virtutum apprehendat culmina, quarum sibi scit inesse principia.* Præterea Hilarius epistol. ad August. de Semipelagianis refert, posuisse in bona voluntate naturali initium salutis ante gratiam, additque, eosdem etiam dixisse, prædicari Euangelium his gentibus potius, quam alijs, quia præuidit Deus, qui essent credituri. Ex quib⁹ colligimus, posuisse Semipelagianos cogitationem naturalem congruam ad obtinendum bonum affectum, & illius occasionem à Deo esse præuisam cum præscientia cōgruitatis, seu effectus futuri, & illam fuisse sufficientem ad aliquod meritum, quod non excluderet rationem gratiæ. Vnde verisimile est, etiam illam cogitationem inter gratias computasse.

4. *Progreditur deinde quoad Semipelagianos.*

Tertio declaratur idem ex alia communi Patrum doctrina. Nam cogitatio illa quantumuis honesta, quæ ita est naturalis, vt per solas causas naturales, seu per obiecta ordinario cursu naturæ sensibus occurrentia, & per naturale lumen intellectus comparari potest, profecto non excedit rationem legis aut doctrinæ; ergo non est illa gratia diuinę illuminationis, & inspirationis, quam Sancti ad bene viuendum requirunt. Consequentia euidens est, quia Patres postulant ad bene viuendum talem gratiam, quæ aliquid sit vltra doctrinam, & legem, & det vires ad legem implendam, & ad amandum quod per doctrinam cognouerimus. Antecedens autem probatur primo, quia in cognitione, quæ per solam inuentionem acquiritur, creaturæ, aliqua obiecta extrinseca, à quibus, medijs specieb. sensibilibus, intellectus doctrinam accipit, habet locum præceptoris docentis scientiam, vel prædicationem Dei proponentis, iuxta illud Psalm *Cœli enarrant gloriam Dei* &c. & *non sunt loquelæ, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum.* Et postea. *Lex Domini immaculata conuertens animas*, &c. Quod de lege naturali, quæ per creaturas cognosci pōt, optime intelligitur. Et hoc confirmat illud Pauli ad Roman. 1. *Reuelabitur ira Dei super omnem impietatem, & iniustitiā eorum, qui veritatē Dei in iniustitia detinēt, quia*

5. *Probatur 3.*
Antecedens probationis tertia ostenditur.

quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestauit, vtique docendo illos veritatem per creaturas. Nam vt subdit, *Inuisibilia ipsius per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Et infra: *Ita vt sint inexcusabiles.* Quatenus ergo intellectum instruunt, ad doctrinam pertinent, quatenus verò inexcusabiles reddunt eos, *Qui cum cognouissent Deum non sicut Deum glorificauerunt*, legem profectò ostendunt.

6. Ostēditur 2. Atque hoc rectè declarant Augustini verba lib. 10. Confessionum cap. 6. dicentis, *Cœlum, & terra, & omnia, quæ in eis sunt, ecce vndique mihi dicunt, vt te amem, nec cessant dicere omnibus, vt sint inexcusabiles. Altius tamen tu misereberis, cui misertus eris, & misericordiam præstabis, cui misericors fueris. Alioquin cœlum, & terra surdis loquuntur laudes tuas.* Ergo tota illa cogitatio, seu inuentio per creaturas ad doctrinam tantum, & legem spectat. Idem ergo est de omni alia cogitatione boni honesti ex obiectis occurrentibus vi naturalis luminis desumpta: nam ex parte obiectorum excitantium intellectum tantum pertinet ad doctrinam, & legem. Vnde quantumuis illa cogitatio futura sit congrua, non est à Deo vt adiuuante naturam ad bene operandum, neque vt subministrante vires volenti, sed vt à docente hominem per creaturas, & per easdem legem naturalem promulgante, vel applicante; ergo illa cogitatio non habet rationem veræ gratiæ, quam Scripturæ, & Sancti docent, sed palliatæ gratiæ, quam Pelagius prædicabat, vel certè quando illa cogitatio congrua existit, potius dici potest doctrina, vel lex congruo tempore lata, seu applicata, quam gratia congrua.

7. Probatur 4. Quarto probatur, quia hæc cogitatio honesta moraliter sæpissimè, seu à plurib. acquiritur, vel excitatur, non per inuentionem, sed per disciplinam humanam, docente, vel exhortante alio homine, & cum tali cogitatione sæpè cōtingit, hominem ab alio edoctum, vel excitatum operari aliquod bonum morale per liberum arbitrium, ac proinde esse congruam sine alio interiori spiritu gratiæ, sed tunc talis cogitatio tantum habet rationem doctrinæ, seu disciplinæ, aut exhortationis humanæ; ergo non est vera gratia Christiana, de qua Patres loquuntur. Maior est clara ex dictis in capitibus præcedentibus, tum quia illa cogitatio de se est sufficiens ad actum naturalem, qui per se tantum pendet à libero arbitrio, & ideo moraliter necessarium est, vt ex multis, & pene infinitis hominibus habentib. talem cogitationē, aliqui consentiant illi pro libertate sua, saltem aliquando, & in rebus facilioribus. Tum etiam quia cogitatio illa per disciplinam acquisita eiusdem rationis, & virtutis est cum simili cogitatione per propriam inuentionem comparata: ergo æquè potest esse congrua, nam æquè potest voluntas libera illi consentire. Vnde cum frequentius, & in pluribus hominibus talis cogitatio excitetur per doctrinam, & vocem humanam, etiam inter infideles: nam inter illos etiam filij à parentibus instruuntur, ipsos honorare, veritatem loqui, & similia: fit, vt hæc cogitatio congrua sæpissimè per doctrinam humanam sufficienter excitetur. Et hinc sufficienter probatur subsumpta propositio: nam quidquid resultat in mente audientis ex vi solius vocis hominis instruentis, vel proponentis, aut consulentis alteri circa operationem virtutis, habet tantum rationem doctrinæ, aut legis propositæ, vel ad summum, humani cuiusdam adiutorij moralis, ex quo apertè concluditur, vt sic non pertinere ad internam spiritus gratiam. Vnde vlterius concluditur idem esse dicendum de cogitatione, quasi per inuentionem excitata: nam in se eiusdem rationis sunt, & vterque modus acquirendi illam est naturalis, & humanus, & à diuina prouidentia ordinatus, differentia vero inter illos valde accidentaria est ad rationem gratiæ.

8. Probatur 5. Quintò hoc apertè confirmant verba Pauli 1. ad Cor. 3. *Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus.* Vnde colligunt Patres, quidquid exterius fit per homines (& idem est de quibuscunque creaturis) ad cogitationem, vel operationem boni, solum esse plantare, & rigare, & ita non pertinere ad propriam internam gratiam, quæ dat vires operandi, nam illud incrementum dat solus Deus. Ergo moralis cogitatio naturalis, quantumuis congrua, quatenus est ab obiectis extrinsecis, vel ab hominibus, tantum ab eis plantatur, vel rigatur: ergo vt sic non est gratia, sed doctrina, vel propositio legis. Quatenus autem interius fit à Deo, non fit per influxum gratiæ, sed per generalem concursum primæ causæ, in quo differt multum à sancta cogitatione, quæ pertinet ad proprium, & internum gratiæ auxilium: ergo etiam sub illa ratione talis cogitatio non est gratiæ inspiratio, sed est donum quoddam naturale. Neque vero etiam vt est congrua, est à Deo per specialem efficientiam gratuitam, quia illa congruitas non semper est aliquid speciale in ipsa cogitatione, sed est quasi actualis influxus in effectum bonæ actionis voluntatis, vel denominatio à tali influxu, qui etiam non fit à Deo, nisi per generalem concursum primæ causæ, & ideo nullo modo est speciale auxilium, licet sit speciale beneficium intra latitudinem beneficij creationis, vt supra explicatum est.

Sexto testimonium hoc, & omnes rationes factæ confirmantur valde verbis Augustini, & aliorum quinque Episcoporum in epistol 95. ad Innocent. vbi sic vrgent Pelagium *Illam cōfiteatur apertissime gratiam, quam doctrina Christiana demonstrat, & prædicat esse propriam Christianorum, quæ non est natura, sed qua saluatur natura, non auribus sonante doctrina, vel aliquo adiumento visibili, sicut plantatur quodammodo, & rigatur extrinsecus, sed subministratione spiritus, & occulta misericordia sicut facit ille, qui dat incrementum Deus.* Vbi ponderanda sunt illa verba, *non auribus sonante doctrina, vel aliquo adiumento visibili.* Nam ibi comprehendit duos modos recipiendi per creaturas cogitationem sanctam, seu honestam, scilicet, per inuentionem propriam, vel per disciplinam, de quibus in tertia, & quarta ratione diximus. Est autem sciendum, non repugnare, quin per doctrinam extrinsecus, vel per aliquod visibile adiumentum vera interna gratia sanctæ cogitationis excitetur in nobis: nam potius hic est ordinarius modus internæ vocationis Dei per verbum Euangelicæ prædicationis, vel per exempla, aut alia sensibilia obiecta ad pietatem mouentia, vtrunque enim modum attigit August. de bono perseu. c. 14. dicens, *habere aliquos in ipso ingenio diuinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moueantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant.* Vtroque ergo modo potest diuinitus immitti sancta cogitatio. Quod latius declarat Prosper contra Collator. c. 14. & 30. enarrans varios modos, quibus Deus trahit corda hominum per creaturas visibiles, vel per verbum prædicationis, aut lectionis, aut alios affectus; in his autem omnibus ait, *operari vnum, & eundem spiritum sine cuius interna actione nihil exteriora obiecta perficerent.* Igitur ex horum Patrum sententia nunquam erit vocatio, seu cogitatio gratiæ, si interius nihil operetur Deus, præter id, quod per solum naturale lumen intelligentiæ concipi, cogitari, & iudicari ab homine potest cum solo generali influxu Dei: quia tunc extrinseca obiecta, vel verba plantant, & rigant, incrementum autem dant virtus naturalis luminis, vt causa proxima principalis, & Deus vt causa prima, & creator, ac moderator naturæ. Et ideo dixerunt dicti Patres, gratiam, qua saluatur natura, debere fieri subministratione spiritus, & occulta misericordia, vt patet ex Augustino libr. 1. de Grat. Christi, c. 24. & fere per totum: & lib. 1. contr. duas epist. Pelag. ca. 34. & 35. Prosper libr. 1. de Vocat. Gen. cap. 2. & ad 5. caput Gallorum, & cap. 13. & 14. contr. Collat. Cum ergo cogitatio illa naturalis, quantumuis congrua, fiat priori tātum modo sine alia occulta misericordia, vel ministratione 9. Probatur

stratione spiritus, proculdubio non est ex vera gratia saluante, seu per se conferente ad æternam salutem, de qua loquuntur Patres, cum dicunt, ad singula bona opera gratiam spiritus esse necessariam.

10. *Probatur 7.* Septimo hoc confirmat Augustinus, frequenter docēs, in vanum ædificare externum prædicatorem, nisi Deus interius ædificet singulari modo, & auxilio. Sic loquitur de omnibus operibus gratiæ, & de ipsa fide libr. de Prædest. Sanctor. cap. 7. dicens. *Si ad ædificium pertinet fides, in vanum laborat prædicando ædificans fidem, nisi eam Dominus miserando intus ædificet.* Idemque à fortiori intelligit de quolibet bono opere, qui proficiscitur ex gratia, & ad ædificium salutis pertinet. Vnde inferius capit. 8. explicans vocationem congruam gratiæ per modum doctrinæ, inquit. *Valde remota à sensibus carnis est hæc schola, in qua Pater auditur, & docet, vt veniatur ad Filium.* Et infra. *Multos venire videmus ad Filium, quia multos videmus credere in Christum, sed vbi, aut quomodo à Patre audierint hoc, & didicerint, non videmus; nimirum gratia ista secreta est, & occultè humanis cordibus diuina largitate tribuitur.* Profectò hæc, & similia nullo modo applicari possunt naturali cogitationi, quæ vi tantum externorum obiectorum, aut signorum naturali virtute intellectus cum solo Dei generali concursu excitatur. Quoniam cogitatio illa, quam sensibilia obiecta, vel voces excitant, non potest dici valde remota à sensibus, sed potius cum illis ex natura rei coniuncta, nec illam, vel per illam solam ædificat Deus speciali auxilio interno, sed solo generali concursu primæ causæ: nec denique dici potest gratia talis cogitationis alta, & secreta, aut ignotum esse, vbi aut quomodo Pater illam doceat, vel immittat, cum constet, per sola sensibilia obiecta, & generali modo operando illam tribuere. Ergo cogitatio sancta, ad quam Augustinus disputationem de gratia, seu initium iustificationis reuocat, altioris rationis est, & peculiarem internam Dei operationem postulat præter externam doctrinam, & cogitationem, quæ ex vi illius cum solo generali concursu interius resultat. Vnde est illud Augustini lib. de Grat. Christi, capit. 13. *Hæc gratia, si doctrina dicenda est, certè sic dicatur, vt altius, & interius eam Deus cum ineffabili suauitate credatur infundere, non solum per eos, qui plantant, & rigant, sed etiam per seipsum.* Ergo è contrario cogitatio, quæ fit per eos solum, qui plantant, & rigant exterius, neque altiori modo à Deo interius fit, quam concurrendo cum naturali lumine intellectus generali modo, non potest dici gratia, sed mere naturalis doctrina. Et in toto illo capite, & sequenti, imo fere in toto illo libro explicat veram gratiam per interiorem motionem Dei, quam exteriora obiecta per se non possent efficere, vt per hoc detegat versutiam Pelagij.

11. *Probatur 8.* Octauo ab inconuenienti ostendere possumus cogitationem illam congruam non esse veram Christi gratiam, de qua Patres loquuntur, quia alias sequeretur, posse hominem mereri de cōgruo fidem, vel primam gratiam internam, & supernaturalem per opus bonum morale factum ex illa cogitatione congrua naturali, quia si illa est vera gratia, iam est opus gratiæ, & consequenter potest fundare meritum alterius gratiæ. Posset quidem negari illatio, vt infra videbimus, tamen nunc ad hominem argumentamur. Nam id consequenter concedit Vasquez locis citatis. Consequens autem esse alienum à sententia Augustini, & vix posse à Semipelagianorum sententia re ipsa à nobis distingui, licet verbis differre videatur, infra disputando de auxilijs gratiæ ex professo tractandum est. Nunc vero declaratur ex verbis Pauli 1. ad Thessal. 2. *Gratia estis saluati per fidem (& hoc non ex vobis, donum enim Dei est)* (vtique ipsa fides) *non ex operibus, vt ne quis glorietur.* Vbi à fide distinguit opera, quæ à fide non procedunt, nam quæ procedunt à fide, iam non sunt ex nobis, cum fides sit Dei donum. Ergo opera quæ procedunt ex cogitatione honesta naturali, censet Paulus esse ex nobis, & non esse meritoria salutis, ne quis possit in se ipso gloriari. Talia autem opera, si fiant, non possunt non esse ex cogitatione congrua; quia in eo ipso, quod habet effectum, est congrua: ergo (teste Paulo) non est gratia, nam si esset gratia, qui in illa gloriaretur, non in se, sed in Deo gloriaretur. Et simili ratione non potest fundare meritum gratiæ, alias haberet homo, vnde in se gloriaretur, cum illud meritum non sit ex vera gratia, sed ex opere humano. Et hic est sine dubio sensus Pauli, vt ipsum exposuit Augustinus de Prædest. Sanctor. cap. 7.

Potestque optime confirmari ex Concilio Arausic. cap. 16 dicente, *Nemo ex eo, quod videtur habere, glorietur, tanquam non acceperit, aut ideo se putet accepisse, quia litera extrinsecus, vel vt legeretur, apparuit, vel vt audiretur, insonuit.* Cogitatio ergo, quæ naturaliter excitatur per extrinseca obiecta, aut verba, nō cōputatur à Cōcilio inter dona gratiæ accepta diuinitus vltra naturam, sed inter ea, quæ homo habet à natura, & ideo si quis in tali cogitatione glorietur, & in ea fundat meritum, non gloriatur in acceptis, nec rectè dicit accepisse, vtique per gratiam, quod non altiori modo habet. Et quia illa cogitatio nō excedit rationem legis, aut doctrinæ, vt supra dicebamus, ideo Concilium suam sententiam probat dicens. *Nam sicut Apostolus, ait, si per legem iustitia; ergo gratis Christus mortuus est.* Et in eodem sensu addit in cap. 21. *Sicut Paulus dixit, si ex lege iustitia,* &c. Sic & his, qui gratiam, quam commendat, & præcipit fides Christi, putant esse naturam, *verissime dicitur, si ex natura iustitia; ergo gratis Christus mortuus est.* Vbi nomine *naturæ* videtur intelligere naturalem legem, vt naturali ratione propositam, sic enim distinguit naturam à lege, atque ita sub natura comprehendit, non solum substantiam, & potentiam, sed etiam actum, vel cogitationem naturalem, per quam lex naturæ proponitur, siue sufficiens tantum sit, siue etiam congrua, nam loquitur de natura vt includit obseruationem legis, quod non fit sine aliquo actu, seu effectu bonæ voluntatis, cui necessario correspōdet cogitatio congrua. Hic verò occurrebat obiectio, quia hinc sequitur ante fidem, vel volūtatem credendi, vel sanctam cogitationem supernaturalem, quod credere oporteat, nullam antecedere veram gratiam. Vnde vlterius sequitur, ante fidem nullum antecedere posse meritum, etiam imperfectum, & de congruo alicuius præmij supernaturalis. Sed hanc obiectionem in prædictum locū de auxilijs reseruamus. Nunc fatemur ante primam cogitationem supernaturalem, id est, quæ communi concursu naturæ haberi nō possit, nullam esse gratiam supernaturalem, neque illius meritum, quæ autem, & qualis illa sit, ibi declarabimus. *12. Confirmatur ex Conc. Arausic.*

CAPVT XVIII.

Destructo alterius sententiæ fundamento, veritas amplius confirmatur.

VLtimo confirmatur hæc nostra sententia, & antiquorum Patrum esse ostenditur eisdem testimonijs, quæ in argumentis capite ante præcedenti factis in contrarium objiciebantur, quod in hunc modum propono, & declaro. Nam prima cogitatio sancta, quæ est prima gratia in toto ordine iustificationis, & quæ non potest cadere sub aliquod meritum, quia est inchoatio, vel fundamentum totius meriti, est cogitatio fidei, vel generādæ, quia ad fidem introducendam, per se ordinatur, vel exercendæ, quia ab ipsa fide elicitur, vt contingit in homine baptizato, cum primum incipit de diuinis rebus per fidem cogitare: & de hac prima cogitatione loquuntur Patres, quoties contra Semipelagianos ostēdere volunt, initium iustificationis, & fidei non posse cadere sub meritum; ergo non solum immerito allegantur, qui asserant, cogitationem naturalem honestam, quantumuis congruam esse gratiam inchoantem iustificationem, *1. Loci in c. 16. contra nos non militant.*

nem; verum potius contrarium ex illis testimonijs sufficienter ostenditur. Consequentia quoad priorem partem manifesta est, quia naturalis cogitatio, quantumuis honesta, & congrua, neque est cogitatio fidei, neque est supernaturalis, id est, quæ viribus naturæ elici non possit. Nam cogitatio honesta præcisa congruitate naturalis est, vt etiam author contrariæ sententiæ fatetur, & in ca. 2. huius libri ostensum est. Congruitas autem non addit cogitationi entitatem aliquam, nec realem modum intrinsecum, ratione cuius requirat supernaturales vires, vt eliciatur, vt in superioribus capitibus latè ostensum est. Altera verò consequentis pars, etiam est euidens, quia non est duplex cogitatio prima, quæ sit vera gratia, & possit esse fundamētum meriti, nec possit cadere sub meritum, quia repugnantiam inuoluit. Si enim duplex esset talis cogitatio; neutra per se esset prima, sed ex accidenti contingeret nunc ab vna incipere, & nunc ab altera; ergo quælibet illarum posset cadere sub meritum, quoties altera præcederet; ergo si aliqua est sancta cogitatio, quæ nunquam possit cadere sub meritum, illa est vnica tantum, seu vnius rationis, & omnis alia, quæ illam antecedit, non est cogitatio verè sancta, id est, inchoans veram sanctificationem, & iustitiam apud Deum; & ita Patres citati semper loquuntur de hac cogitatione tanquam de vna, & vnico iustificationis initio.

2. *Speciatim iam expeditur locus Augustini adductus in num. 2.* Superest, vt probemus minorem propositionem in principali argumento subsumptam, quam ostendo, discurrendo per testimonia in obiectionibus allegata? Nam in primo citatur *Augustinus lib. 2. cont.* duas epist. Pelagian. c. 8. vbi probare intendit, Deum non solum perficere, sed etiam incipere in nobis omne opus bonum ex Paulo ad Philippens. 1. & addit, *Loquimur enim nunc de boni cupiditate, quam si volunt à nobis incipere, à Domino perfici, videant, quid respondeant Apostolo dicenti. Non quia idonei sumus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis sed sufficientia nostra ex Deo est.* 2. ad Corint. 3. vbi duo ponderanda sunt, vnum est quid Augustinus intelligebat per boni cupiditatem quod ipse statim capit. 9. declarat, dicens: *Quid est enim boni cupiditas, nisi charitas, de qua sine ambiguitate Ioannes Apostolus loquitur, dicens, Charitas ex Deo est.* Qui loc⁹ euidēter intelligitur de charitate infusa; de hac ergo loquitur Augustinus, & de cogitatione, quæ possit esse initium eius, quæ non est, nisi cogitatio supernaturalis, & fidei. *Ponderatio 2.* Alterum ponderandum, est testimonium Pauli, quo Augustinus suam sententiam confirmat. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, &c.* Nam hæc eadem verba alijs locis Augustinus explicat de cogitatione supernaturali, & fidei, præsertim lib. de Prædest. Sanctor. cap. 2. dicens, *Quod ergo pertinet ad religionem, atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus* (vtique in citato loco, quem proxime allegauerat) *Si non sumus sufficientes credere aliquid, quasi ex nobismet ipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est.* Per pietatem aūt, & religionē aperte intelligit Augustinus Religionem Christianam, quæ in fide fundatur, de qua etiam, & de cogitatione, per quam fides inchoatur, in verbis proximè præcedentibus loquutus fuerat, & vocauerat *Gratiam, quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita,* & exemplo conuersionis Pauli illam declarauit.

3. *Prædictus locus ab ipso etiam Aug. exponitur.* Et eodem modo exponit idem testimonium libr. de Bono perseuer. capit. 8. vbi ait, à Deo habere homines potestatem, vt fiant filij Dei. *Ab ipso quippe accipiunt eam,* (vtique potestatem) *qui dat cordi humano cogitationes piæ, per quas habeat fidem, quæ operetur per dilectionem.* Vbi clare loquitur de his cogitationibus interius in corde infusis, & ad fidem pertinentibus, & adiungit. *Ad quod bonum sumendum, & tenendum, & in eo perseueranter vsque in finem proficiendum non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, in cuius est potestate cor nostrum, & cogitationes nostræ.* Et similiter dicto libr. de Grat. & libr. arbitr. capit. 7. exponit eundem locum de cogitatione, quæ est fundamentum meriti supernaturalis, quod semper reducit ad fidem, vel sanctam fidei cogitationem, quod etiam in toto illo libro præcipuè intendit, vt ex c. 5. & sequentibus facile intelligi potest. Et eodem modo intellexerunt verba illa Prosper lib. 1. de Vocat. gent. cap. 24. dicens. *Item idem* (scilicet Apostolus) *in 2. ad Corinth. dicit, quod nec ad cogitandum quidem, quod spirituale est, idonei simus, nisi per gratiam Dei.* Et Fulgentius libr. de Incarnat. & Grat. capit. 17. nam cum dixisset, Deum iustificare impium, & infidelem, gratia suæ bonæ voluntatis fidem, quæ per dilectionem operatur, inspirando, subdit: *Vide quod ad bene cogitandi attinet facultatem testatur Apostolus, quia non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis,* &c. Vt alios expositores in eundem locum omittam.

Præterea in libr. 2. de Peccator. merit. cap. 17. etiam loquitur Augustinus de diuina gratia adiuuante, sine qua homo facere non potest, quod iustum est, opus autem iustum intelligit, quod ex charitate Dei fit. Vnde etiam tractat de gratia Dei, qua homo potest viuere sine peccato, quæ certè non est naturalis cogitatio congrua, sed specialis excitatio, & directio Dei, per quam dirigit gressus hominis, & hanc dicit esse *medicinam, quæ cœlitus venit, & gratiā claram, & in Christo manifestam.* Cum ergo addit, *per hanc gratiam manifestari bonum, quod latebat, & suaue fieri, quod non delectabat,* loquitur de bono sanctitatis, & iustitiæ coram Deo, & de suauitate, quam efficit charitas, ab subinde de manifestatione per sanctam cogitationem diuinitus infusam, & ad fidem pertinentem. De qua euidētius loquitur in dicta quæst. 2. ad Simplicianum, cum ibi expresse declaret, loqui de cogitatione, *qua voluntas hominis moueatur ad fidem.* Præterquam, quod in tota illa quæstio. præcipuè agit de gratuita Dei electione, & vocatione, & de initio fidei ante omne meritū, & ipse etiam affirmat libr. de Prædest. Sanctor. cap. 4. Vnde etiam in eadem quæstione ostendit, nullum posse esse meritum ante sanctam cogitationem ad fidem inducentem: de hac ergo loquitur in ea quæstione, quoties de prima sancta cogitatione loquitur, & de illa dicit, quod gratia Dei inspiratur, & quod per eam ad Deum proficimus, quibus modis solet ab Augustin. vera, & interna gratia supernaturaliter indita declarari. 4.

Atque eodem modo exponendæ sunt aliæ loquutiones, quibus absolutè dicitur omnis cogitatio à Deo proficisci. Quanquam si sermo sit ita generalis, vt est in verbis Gennadij, possit rectè intelligi cum partitione accommodata, nam omnis quidem cogitatio bona à Deo est, tamen ea, quæ naturalis tantum est, procedit à Deo vt authore naturæ per generalem concursum, & prouidentiam, quæ autem est vera gratia, altiori modo, & magis liberali à Deo existit, & ad altiorem sanctitatem ex se ordinatur, & ideo simpliciter diuina, & sancta vocatur. Quo modo interdum D. Thomas explicat Scripturam dicentem, hominem nihil boni posse facere sine Deo, sub eadem distinctione, vt si bonum sit naturale, non fiat sine Deo generaliter cōcurrente, si verò sit altius bonum, fiat sine Deo per gratiam operante, vt latius capit. sequenti videbimus. Ordinariè vero loquuntur Patres de cogitatione data homini à Deo vltra communem concursum naturæ, & de illa loquitur apertè Augustinus in citato serm. 171. vt patet ex verbis antecedentibus, & ex proprietate illorum verborum, *Quidquid boni cogitauerit homo subito corde percussus,* vtique per internam inspirationem ab Spiritu Sancto infusam. 5.

Et de hac etiam loquitur manifestè Fulgentius, vt patet, quia loquitur de sancta cogitatione, qua per fidem incipimus liberari à peccato, vel ad illius remissionem obtinendam disponi. Et hoc modo ait in cap. 12. *Per gratuitam gratiam Christi datum esse humano generi, vt etiam cogitationis sanctæ, amissa pridem in homine primo,* 6.

primo per hominem secundum reciperetur facultas. Hæc autem facultas non est naturale lumen intellectus, neque obiectum extrinsecum occurrens, quod possit honestam cogitationem excitare, nam hæc non fuerunt amissa per peccatum: est ergo fides, vel quoad habitum, vel quoad auxilium, quod illam in nobis inchoat. Deniq; eodem sensu loquitur Prosper, nam illa cognitio, vel scientia, de qua Prosper & alia testimonia ibi citata loquuntur, & per Christum dari dicunt, non est cognitio merè naturalis, sed diuinitus infusa, quę est fidei, vel quę dat fidei initium, vt aperte sumitur ex Prospero contra Collator. cap. 29. & Fulgentio lib. de Incarnat. & Grat. cap. 26. & 27. in principio.

7. Et hinc etiam constat, cætera testimonia, quæ in vltima obiectione proponebantur, rectè intelligi de hac eadem cogitatione ad fidem pertinente, nam illa maxime per Christum datur. Non nego tamen, quamcunque bonam cogitationem etiam naturalem dari propter merita Christi, si aliquo modo ad vitam æternam conducat, siue per se, siue per accidens remouendo prohibens, seu impediendo peccatum, quia talis cogitatio in prædestinatis est effectus prædestinationis, in reprobis vero potest esse effectus generalis prouidentiæ supernaturalis, & ideo etiam est effectus prædestinationis Christi, iuxta ea, quæ dixi 1. p. lib. 3. de Prædest. & 1. tom. 3. p. disp. 41. Neque inde sequitur, talem cogitationem esse proprium auxilium gratiæ, quia Christus Dominus non solum meruit nobis propria dona naturæ prout ad spiritualem salutem conferre quoquo modo possunt, vt eisdem locis tractaui.

CAPVT XIX.

Proponitur vniuersalis obiectio ex Patribus asserentibus nullum opus bonum posse fieri sine gratia.

1. HActenus nostram sententiam stabiliuimus, & per cæteras sententias discurrendo, quasi à sufficienti partium enumeratione eiusdem probationem hunc fere in modum conclusimus: ad singula opera bona moralia ordinis naturalis, nō est necessaria gratia, quæ sit peculiaris motio, vel determinans voluntatem, vel dans illi physicas vires necessarias ad talem actum, vel quæ sit perfectior, aut excellentior cogitatio, quam per lumen naturale intellectus medijs sensibus per communem cursum causarum, & obiectorum naturalium possit excitari cum generali concursu, neque est cogitatio congrua, quæ ratione solius congruitatis sit vera gratia supernaturalis, aut verum auxilium gratiæ; ergo nulla gratia vera est simpliciter necessaria ad quemlibet huiusmodi actum. Et procedendo in hoc discursu, ad propria fundamenta singularum opinionū responsum est. Nunc ad alia, quæ omnibus opinionibus communia sunt, superest respondendum. Et in hoc capite duplicis generis testimonia afferemus, eisque c. 20. & 21. satisfaciemus, tum in 22. rationes expendemus.

2. Primo ergo afferri solēt testimonia Scripturarum, Conciliorum definitiones, & sanctorum Patrum testimonia. Ex Scriptura vero afferuntur vulgaria loca, in quibus dicitur, nihil nos posse sine gratia, vt Ioann. 15. *Sine me nihil potestis facere*, & ad Philip. 1. *Confidens hoc ipsum, quoniam qui cœpit in vobis opus bonum, ipse perficiet*, & c. 2. *Deus est, qui operatur in vobis velle, & perficere.* Ad Ephes. 2. *Creati in operibus bonis.* Iac. 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est.* Omnis autem actus vndique studiosus inter hæc bona computatur. Definitiones autem Conciliorum præcipuè sunt Concilij Arausicani dicentis c. 9. *Diuini est muneris cum & recte cogitamus, & pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, vt operemur, operatur.* Et cap. 18. *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia præcedit, vt fiant.* Et 20. *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstet, vt faciat homo.* Et c. 25. *Hoc salubriter confitemur, & credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus.* Huc etiam spectat, quod dixit Innocent. epist. 26. ad Concilium Carthag. *Voluntati liberæ non nisi adiutorium Dei esse nectendum, eamque nihil posse cœlestibus præsidijs destitutam.* Et Cœlestin. epist. 1. ad Episcop. Galliæ cap. 7. *Sine cœlesti auxilio nihil boni nos posse*, ait, *& quod nemo nisi per gratiam libero benè vtatur arbitrio*, quod refertur ex Innoc. supra, & alia ex Zosimo, & Concilio Africano in c. 8. — *summi Pontific.*

Quæ sententiæ, & similes frequentissimæ sunt apud Augustinum; imo ab eo sumptæ sunt, vt videre licet libr. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 8. de Spirit. & Liter. cap. 28. epist. 106. vbi adeo necessariam dicit esse gratiam ad singula opera, vt propterea dixerit Paulus, *Non ego sed gratia Dei mecum, quia nihil boni ageret si gratia eum non iuuaret.* Et epistol. 107. circa med. & circa finem ait, gratiam non tollere liberum arbitrium, sed potius per eam, *ad bona eligenda fieri liberum.* Vnde serm 13. de verbis Apostoli, *Adiutorium*, ait, *Spiritus Sancti prorsus si defuerit, nihil boni agere poteris.* Similia multa habet libr. 4. contr. Iulian. capit. 3. vbi inter alia docet, ante gratiam nihil boni in homine reperiri. Et quod grauius est, lib. de Hæres. cap. 28. & in libr. de Gestis Concilij Palæstini contra Pelagian. sæpe, & præsertim in vltimo capite, & in epistol. 106. & 107. & alijs locis maximè probat resolutionem Orientalium Patrum, qua damnarunt negantes, gratiam Dei ad singula opera esse necessariam. Cui resolutioni concordat Hieron. libr cont. Pelag. versus finem, contra Pelagium dicens. *Qua sententiæ temeritate aufers omne Dei præsidium, dum gratiam eius nō ad singula refers opera, sed ad conditionis, ac legis, & liberi arbitrij potestatem.* Multaq; habet similia in epist. ad Ctesiphontem. Et his etiam consenserunt alij Patres, horum vestigia sequuti. 3. *Ex August.* *Et Hieron.*

Et in primis Prosper epist. ad Ruffin. ait, liberum arbitrium hominis non renati, id est, nondum per gratiam sanatum, sibiq; permissum non nisi in suam perniciem moueri. Et ad 3. obiectionem Gallor. ait, *Sicut bona opera ad inspiratorem eorum Deum, ita mala ad eos sunt referenda, qui peccant*: Et lib. contr. Collator. hoc præsertim conatur ostendere, initium omnis bonæ voluntatis esse ex Deo. Vnde in cap. 3. sentit, non posse hominem bonum aliquod facere, *Nisi prius per diuinam illuminationem bonorum conatuum acceperit facultatem.* Et in c. 19. *In natura humana post peccatum*, ait, *quid remansit, nisi quod ad temporalem pertinet vitam, quæ tota est damnationis, & pœnæ?* Vnde in cap. 22. addit, *Nihil boni operis ex mortuis, nihil iustitiæ procedit ex impijs, tota ipsorum salus gratia est.* Ideoque contra Cassianum subiungit. *Quid iste impiam infidelium libertatem naturalibus instruit bonis, & proprijs vult iustificare principijs?* Quibus verbis tacite infert Prosper, si aliquod bonum opus fieri potest sine gratia, iustificationem fieri, vel inchoari proprijs naturæ principijs, & addit. *Quasi vllus sit bonæ voluntatis motus, nisi quem creauerit diffusa per Spiritum Sanctum charitatis afflatus.* Et capite 28. reprehendit dicentes, *sine vllo opere gratiæ naturaliter omni animæ semina inesse virtutum, quia de istis seminibus volunt ostendere quædam germina præcedentium Dei gratiam pullulare meritorum.* Si autem virtutum semina naturaliter non insunt homini, profecto neque aliquod opus potest à sola natura proficisci. 4. *Ex Prosper.*

In eandem sententiam Fulgentius de Incarnat. & Grat. cap. 16. *Quomodo* (inquit) *de possibilitate solius liberi arbitrij si non præueniatur à gratia Dei) quantulumcunque sibi bonæ voluntatis exordium repromittit?* Et capit. 19. Liberum arbitrium, dicit, quamdiu per gratiam non liberatur, captiuum esse, & seruum peccati, & subinfert, *Quandiu est peccati seruus, non nisi ad seruiendum peccato, reperitur idoneus.* Et infra addit. *Nemo pōt habere bonā voluntatem motu proprio, nisi mens ipsa, id est, interior homo noster* 5. *Ex Fulgent.*

noster renouetur ac reformetur ex Deo. Idem sensit Petrus Diacon. de Incarnat. & Grat. cap. 6. dicens, *Sine gratia posse hominem cogitare, & velle humana, non tamen diuina,* & infra addit. *Fidem esse omnium bonorum fundamentum, & originem,* & cap. 8. ait. *In bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium.* Idem Paul. Orosi. in dialog. de liber. art. 6. Addo Cyrillum Alexandr. lib. 9. in Ioannem cap. 45. dicentem, *Impossibile est quicquam boni à nobis peragi, nisi gratia Spiritus muniti.*

6. *Ex Anselmo.* Anselmus etiam libr. de Concord. p. 3. colum. 4. dicit. *Cum omnia subiaceant dispositioni Dei, quidquid contingit homini, quod adiuuat liberum arbitrium, ad accipiendum, vel seruandum hanc, de qua loquimur, rectitudinem, suæ gratiæ imputandum est.* Et in fine illius partis ait, voluntatem hominis per Adæ peccatum ita deseruisse affectionem iustitiæ, & captiuam factam esse affectionis proprij commodi, vt nihil possit *ex se* velle, nisi ex illa affectione, ac proinde non possit opus aliquod honestum sine gratia facere, nam ad opus honestum necessarium est velle rectitudinem propter se ipsam, quod non potest talis voluntas sine gratia. In eandem sententiam subscribit Bernard. libr. de Grat. & liber. arbitr. vbi cum dixisset, *Velle inest nobis ex libero arbitrio,* adiungit, *non dico velle bonum, aut velle malum, sed tantum velle: velle enim bonum profectus est, velle malum defectus, velle verò simpliciter ipsum est, quod vel proficit, vel deficit. Porro ipsum vt esset, creans gratia fecit vt proficiat, saluans gratia facit, vt deficiat, ipsum se deijcit Itaq; liberum arbitrium nos facit volentes, gratia beneuolos. Ex ipso nobis est velle, ex ipsa bonum velle.* Quod latius prosequitur, & iterum concludit. *A Deo igitur velle, quomodo & timere, quomodo & amare accepimus in conditione naturæ, vt essemus aliqua creatura. Velle autem bonum, quomodo & timere Deũ, & amare Deum accepimus in visitatione gratiæ, vt simus Dei creatura.* Et in serm. 1. de Annunciat. *Necesse est* (ait) *primum omnium credere, quod remissionem peccatorum habere non possis, nisi per indulgentiam Dei, deinde quod nihil prorsus habere possis operis boni, nisi & hoc dederit ipse.* Et infra. *De operibus bonis certum omnino est, quòd nemo hæc habeat à se ipso.* Et affert difficilem probationem, quam statim proponam. Denique Ioannes Maxentius in prima Fidei Catholicæ professione in fine sic inquit, *Liberum arbitrium naturale ad nihil aliud valere credimus, nisi ad discernẽda tantũ, & desiderãda carnalia, siue sæcularia, quæ non apud Deum, sed apud homines possunt fortaßis videri gloriosa. Ad ea verò, quæ ad vitã æternam pertinẽt, nec cogitare, nec velle, nec desiderare, nec perficere posse, nisi per infusionem, & inoperationem intrinsecus Spiritus Sancti.* Et ideo in responsione ad Hormisdam Papam impugnans Semipelagianos, præcipuè Faustum, sentit ante fidem non posse in nobis præcedere aliquod bonum opus, quod fit à natura. His addi potest Isidorus libr. de differentijs spiritualibus ca. 27. vbi etiam dicit, initium boni operis semper esse ex gratia. Idem latius libr. 2. sententiarum cap. 5.

7. *1. Genus testimoniorum pro ijsdem aduersarijs, probantium per vires arbitrij nonnisi peccatum fieri.* Vltimo ne aliquis has Patrum sententias ad aliquod speciale genus boni limitare velit, vt hoc modo non omne opus bonum morale sub illis concludatur, addimus alias, in quibus expresse Patres excludunt omne opus morale ab illo genere operum, quæ à solo libero arbitrio sine gratia fieri possunt. Affirmant enim nihil nisi peccatum ab arbitrio humano suis viribus relicto fieri posse; ergo excludunt omne opus bonum, cuiuscunque ordinis, vel generis sit. Consequentia euidens est, quia nullum opus potest esse peccatum, & esse opus bonum cuiuscunque generis, vel ordinis. Nam bonum ex integra causa, & malum ex quocunque defectu: ergo si omne opus solis viribus arbitrij factum est peccatum, nullum opus bonum cuiusuis ordinis ab eo factum solis viribus sine auxilio gratiæ, potest esse bonum. Ergo è conuerso ad quodcunq; bonum opus efficiendum indiget auxilio gratiæ.

8. Probatur ergo antecedens, primo ex Concilio Arausi. c. 22. dicente. *Nemo habet de suo nisi mendacium, & peccatum.* Estque sententia 323. apud Prosperum in libr. Sententiarum Augustini, & desumpta creditur, vel ex tract. 5. in Ioan. vbi Augustinus ait, *Tunc ea, quæ dicimus & nobis, & vobis vtilia sunt, quando ab ipso Domino sunt. Quæ autem ab homine sunt, mendacia sunt. Sicut ipse Dominus dixit. Qui loquitur mendacium, de suo loquitur, nemo habet de suo, nisi mendacium, & peccatum Si quid autem homo habet veritatis, atque iustitiæ, ab illo fonte est, ad quem debemus sitire in hac eremo.* Vel ex prologo librorum de Doctrina Christia. in fine, vbi ait. *Nemo debet aliquid habere, quasi suum proprium, nisi fortè mendacium: nam esse verum ab illo est, qui ait, Ego veritas.* Sic etiam dixit idem Augustinus in expositione Psalm. 142. in principio. *Rectus eris, quando quod male feceris, tibi, quod bene feceris, Deo imputaueris.* Et infra. *Ad me enim cum respicio, nihil aliud mecum, quam peccatum inuenio.* Idem serm. 13. de Verbis Apost. cap. 10. *Nisi ille regat, cadis, nisi ille regat, iaces,* & capit. 11. agens de adiutorio Dei, ait, *Prorsus si defuerit, nihil boni agere poteris. Agis quidem illo non adiuuante libera voluntate, sed male. Ad hoc idonea est voluntas tua, quæ vocatur libera, & male agendo fit damnabilis ancilla. Cum dico tibi, sine adiutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad malè agendum habes sine adiutorio Dei liberam voluntatem.* Et epist. 89. quæst. 2. *Valet liberum arbitrium ad opera bona, si diuinitus adiuuetur. Desertum vero diuino adiutorio qualibet scientia legis excellat, nullo modo habebit iustitiæ soliditatem, sed inflationem impiæ superbiæ.* Et epistol. 106. improbat Pelagium eo quod diceret potestatem voluntatis aliquantum ad non peccandum valere. *Quod si ita est* (inquit) *nullus locus adiutorio gratiæ reseruatur, sine qua nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere.* Denique lib. 2. de Peccator. mer & remiss. cap. 18. tradens adæquatam diuisionem voluntatis in bonam, & malam, dicit bonam semper esse Deo tribuẽdam, & solam malam propriæ libertati.

9. *Ex eodem Prosper.* Eodem modo hanc rem explicarunt Prosper dicta sentent. 323. & epist. ad Ruffin. circa medium. *Multa laudabilia, atque miranda possunt in homine reperiri, quasi ne charitatis medullis habent quidem pietatis similitudinem, sed non habent veritatem.* Et in fine agens de libero arbitrio impiorum. *Quod* (inquit) *cum solum esset, sibique permissum, non nisi in suam perniciem mouebatur, ipsum enim se excæcauerat, & ipsum se illuminare non poterat. Nunc autem* (id est, post iustificationem) *idem arbitrium conuersum est, & non euersum, datumque est ei aliter sapere, aliter agere,* &c. Et ad 3. obiectionem Gallorum tantum duo genera operum distinguit *bonorum, & malorum, & bona ad inspiratorem eorum Deum, mala ad eos, qui peccant,* dicit, *esse referenda.* Similiter Fulgentius dicto libr. de Incarnat. & Grat. cap. 19. *Homo quandiu est peccati seruus, non nisi ad seruiendum peccato reperitur idoneus.* Et similiter Bernard. dicto serm. 1. de Annunciat. *Certum est,* ait, *ad suam originem vniuersa quantum in eis est, tendere, & in eam semper partem esse procliuiora, sic & nos, qui de nihilo creati sumus, constat, quia si nobis ipsis relinquimur, in peccatum semper* (*quod nihil est*) *declinamus.*

Simili modo Anselmus dicto libr. de Concordia in 3. eius p. circa finem, voluntatem, dixit, sibi relictam semper operari ex affectu commodi, potius, quam ex affectu iustitiæ. Et quanuis ibi dicat, affectionem cõmodi non esse semper malam, intelligit quidem ex specie sua esse indifferentem. Et ita in indiuiduo, si non operetur aliquo modo ex affectu iustitiæ, saltem vt imperãte, vel ordinante affectum commodi, semper erit mala, quia iuxta veriorem sententiam non datur opus perfectè humanum, & liberum indifferens in indiuiduo, & præsertim secundum partitionem Augustini dicto libr. de Peccator. merit. cap. 18. Vnde etiam Maxentius supra, libero arbitrio sibi permisso sola opera carnalia tribuit, quibus solum opponit opera, quæ ad vitam æternam pertinent, id est, quæ à gratia fiunt, sentiens illa sola esse bona, nam certè carnalia, & sæcularia opera non sunt bona. Præterea D. Gregor. lib. 22. moral. cap. 10. aliàs 5. in fine de Sanctis 10.

sanctis viris sic loquitur. *Quidquid mali sibi inesse cogitat, de mortali propagine sentiunt meritum; quidquid verò in se boni inspiciunt, immortalis gratiæ agnoscunt donum,* &c. Nec inter hæc duo medium constituit. Richard. autem Victorin. tract. 1. de statu interioris hominis p. 1. c. 33. tria genera operum distinguere videtur, scilicet, bonum, quod est ad meritum, & malum, quod est ad reatum, & aliud, quod neque est ad meritum, neque ad reatum, quod ipse vocat commodum, & posset etiam vocari indifferens. Et ita non videtur agnouisse bona opera moralia, quæ solo arbitrio fieri possint, nam ea, quæ sunt ad meritum, expresse dicit, non posse fieri sine gratia.

CAPVT XX.

Patrum testimonia, quæ omnia bona opera gratiæ tribuunt, exponuntur.

1.

Ad prædicta testimonia generalis responsio, quod solum contra Pelagiũ militent, à quo longe abest nostra sententia.

VT vero apertissime constet, hæc omnia testimonia nihil nostræ, vel potius communi, & antiquæ sententiæ officere, præ oculis habendum est, illa omnia dicta esse contra Pelagium vt ex dictis in proleg. 6. circa Conciliorum, & Patrum testimonia, constat: & ex sequentibus fiet etiam manifestum. Ostensum autem à nobis est sententiam Theologorum, quod aliquod bonum opus morale fieri possit viribus liberi arbitrij sine gratia; nihil commercij habere cum errore Pelagij. Imo etiam monstrauimus, id fuisse à Pio V. & Gregorio XIII. virtute declaratum, dum enim propositiones Baij 23. 36. & alias, in quibus notam illam illi sententiæ inurere tentauit, omnino reprobarunt, atque damnarunt; satis clare significarunt neque sententiam, quam defendimus, ad Pelagium pertinere: neque sanctorum Patrum mentem fuisse aliquid contra eam docere. Et magna quidem ratione. Nam cum post illas Patrum sententias, ac definitiones ab Scholasticis Doctoribus, sanctitate, & sapientia insignibus, sententia illa communi fere consensu recepta, & tot sæculis ab Ecclesia non solum tolerata, sed etiam longe probabilior existimata fuerit, verisimile non est, aut ad Pelagium accedere, aut à Patribus discordare. Hæc enim duo in hac materia coniunctissima sunt. Et ideo qui putant illa testimonia nostræ sententiæ esse contraria, consequenter putant, nostram sententiam Pelagij errorem inuoluere, quod Pontifices saltem vt scandalosum, & temerarium damnant. Et è conuerso, quam certum est, nostram sententiam esse omnino tutam, & ab illo errore liberam, tam est certum illa testimonia frustra contra eam coaceruari.

2.

Ad testimonia primi generis superioris à nu. 2. adducta, responsio D. Thomæ.

Ad priorem ergo partem testimoniorum paucis quidem verbis respondet D. Thomas q. 24. de Verit. articul. 14. ad argumenta secundo loco proposita, dicens. *Ad ea, quæ sunt in cõtrarium, patet solutio, quia vel procedunt de bono meritorio, vel ostendunt, quod sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest.* Quæ verba duas responsiones continent, vel vnam bimembrem. Nam testimonia illa vel loquuntur de opere bono generaliter, & sine vlla determinatione, seu limitatione, & sic non possunt omnia intelligi de gratia proprie dicta, nec de Deo authore gratiæ, sed abstractè etiam, & generatim. Quia omne opus bonum in Deum tanquam in principalem authorem, prouisorem, & cooperatorem refundi debet, sed non omne opus bonum eodem modo. Nam si bonum opus sit purè, ac præcisè ordinis naturalis, est à Deo vt authore naturæ, & ab eius gratuita prouidentia, & influentia, & ita est à gratia generatim, seu large dicta, hoc est (vt Sancti loquuntur) à gratia condente, non à gratia saluante. Si vero opus bonum sit altioris ordinis, seu attingat aliquo modo finem supernaturalem, vel ab ipsomet operante ad illum ordinetur, tunc non fit sine proprio auxilio gratiæ saluantis, proceditque à Deo, vt authore principali gratiæ, & à Christo vt redempore, vel iustificatore.

Quæ doctrina verissima est, quam alijs etiam locis insinuauit D. Thomas, vt Ioann. 15. lect. 1. & 1. 2. quæstione 109. articulo 1. ad 1. & in 2. distinctione 28. Vt tamen notauit Conrad. 1. 2. quæstione 109. articulo secundo, circa argumentum, *Sed contra*, non potest hæc responsio ad omnia testimonia accommodari, quia licet nonnulla possint abstractè, & generatim intelligi de diuina influentia, præscindendo à naturali, vel gratuita, & à gratia proprie, vel largè sumpta: nihilominus in multis clarum est, sermonem esse de gratia propria, & saluante, seu auxiliante per Christum. Imo frequentius, ac fere semper loquuntur Patres de proprio influxu, & auxilio gratiæ in locis citatis, vt attingendo singula statim patebit. Ideoque Doctores communiter aliam partem responsionis D. Thomæ sequuti sunt, vt Sancti in locis allegatis, non de quocunque actu bono, sed cum aliqua determinatione restringente actum ad habentem, vel participantem aliquo modo bonitatem supernaturalem loquuti sint. Ita Caietan. dicta quæstione 109. articulo 2. dub. 3. & ibid. Conrad. Soto lib. de Natur. & Grat. capite 21. Veg. opuscul. de Iustificat. quæstione 12. Ruard. articul. 7. de Iustificat. §. *Et quia articulus*, Rossen. articulo 36. §. *Augustinus planè*, & Osius in Confess. cap. 73. parum à princ. Dried. libr. 1. de Grat. & liber. arbitr. tract. 2. cap. 2. p. 2. in principio, Stapleton libr. secundo, de Corrupt. naturæ cap. 12. & 13. At vero isti Authores varijs modis explicant limitationem hanc, vel quasi specificationem bonorũ actuum, de quibus Sancti loquuntur, cum gratiæ auxilium ad illos efficiendos requirunt, & non omnes possunt ad omnia testimonia applicari, nisi vel ad eundem sensum reducantur, vel non singuli modi ad omnia testimonia applicentur, nam id fieri non poterit, sed singula singulis iuxta illorum exigentiam. Quod breuiter ostendemus per singula verba Doctorum discurrendo.

3.

Quæ licet in se vera, non tamen omnibus testim. satisfacit.

Responsionis D. Thomæ pars restrictiuè eligitur, quod prædicta testimonia procedant de opere modo aliquo supernaturali.

4.

Modum illum supernaturalem explicant aliqui vt sit opus meritorium. Suadetur explicatio.

Primus ergo modus explicandi dicta testimonia est, vt loquatur de opere meritorio. Ita D. Thomas locis citatis, quem sequuntur Conrad. & alij moderni expositores, & Stapleton. dicto cap. 10. ex parte Almain. tract. 1. Moral. capite 16. in fine, & Torrens. in Confess. August. libr. 2. cap. 3. §. 10. Potestque sumi ex Cœlestino Papa epistol. ad Episcop. Galliæ cap. octauo, dicente, *Quod omnia studia, & omnia opera, ac merita Sanctorum ad Dei gloriam, laudemque referenda sunt, quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donauerit.* In qua sententia apertè sermo est de operibus, quæ ita Deo placent, vt sint etiam sancta merita. Et in illius probationem inducitur altera sententia Zosimi Papæ in epistola ad totius orbis Episcopos. *Nos autem instinctu Dei) omnia enim bona ad authorem suum referenda sunt, vnde nascuntur) ad Fratrum, & Coepiscoporum nostrorum conscientias vniuersa retulimus.* Quæ verba Patres Africani venerati sunt valde, & ideo sic dicta fuisse intellexerunt, vt ibidem refertur, *quia præparatur voluntas à Domino, & vt boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorũ ipse tangit corda fidelium*, vbi aperte loquuntur Patres Africani de operibus procedentibus à fide, & à gratia interna superioris ordinis, quam ijdem Patres vocant *subministrationem Spiritus, & occultam misericordiam*, epist. 95. ad Innocent.

5.

Suadetur amplius.

Vnde subiungunt in priori loco probationem ex illo Romanor. 8. *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei Vt nec nostrum* (aiunt) *deesse sentiamus arbitrium, & in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium.* In qua verborum serie inprimis manifestum est, in illorum fine vocari absolute bonos voluntatis motus, qui in principio dicti fuerunt bona studia, & merita Sanctorum, ad quæ *Deus præparat voluntates suorum tangendo corda fidelium.* Deinde pondero particulam illam, *Fidelium*, quia per illam indicatur, tantum de illorum bonis operibus

bus similes sententias esse intelligendas. Non quia in infidelibus nulla possint esse bona opera, sed quia non sunt in illis bona merita. Quod apertius explicatur in eadem epistola Cœlestini capite duodecimo, his verbis. *His Ecclesiasticis regulis, & ex diuina sumptis authoritate documentis ita adiuuante Domino conformati sumus, vt omnium bonorum affectuum, atque operum, & omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum fateamur authorem.* In quibus verbis supponitur quidem, etiam ante initium fidei posse esse aliquos bonos voluntatis affectus, & opera; aliàs non fuisset necessaria illa restrictio *ab initio fidei*, & nihilominus de his, quæ sunt ab initio fidei, dicitur Deus speciali modo author, vtique vt est author gratiæ, & donorum supernaturalium. Quia videlicet illi tantum boni affectus, & opera, quæ sunt ab initio fidei, sunt meritoria. Vnde subiungitur. *Et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita præueniri, per quam fit, vt aliquid boni & velle incipiamus, & facere.* Vbi etiam constat, idem vocari simpliciter bonum, quod vocatum fuerat meritum.

6. *De quo merito intelligatur dicta explicatio.* Hæc autem interpretatio intelligi potest, vel de rigoroso merito de condigno, vel generatim de quouis merito perfecto, vel imperfecto, seu de congruo, aut impetratorio, dummodo sit verum meritum alicuius gratiæ, vel doni supernaturalis. Aliqui ergo restringunt illas loquutiones ad prius rigorosum meritum. *Qui restringant ad meritum de condig.* Pro qua sententia allegari possunt, qui dicunt, Sanctos non appellare simpliciter bona merita, nisi illa, quæ ex charitate fiunt, quia opus bonum sine charitate mortuum est, & ideo nihil reputatur, iuxta modum loquendi Pauli 1. Corinth. 13. Et ideo quando Sancti loquuntur de operibus bonis, quæ fieri non possunt sine gratia, illa intelligunt, quæ in charitate fiunt, ac subinde sunt proprijssime meritoria. Quod sentiunt Almain. & Torrens. supra, & pro eadem sententia citatur Soto supra ad 2. sed ibi agit de victoria tentationum, de qua postea videbimus, neque idem sentit de quolibet bono opere, vt constat ex solut. ad 3. *Id probari videtur ex Augustino.* Potest tamen illa interpretatio confirmari ex Augustino libro secundo, contra duas epistolas Pelagianor. nam capite octauo dicit, ad incipiendum opus bonum, & ipsam boni cupiditatem opus Dei esse necessarium, quoniam si boni cupiditas inciperet sine gratia, illa esset meritum gratiæ, & sic gratia non esset gratia. Et tamen addit capite nono. *Quid est boni cupiditas, nisi charitas? Ergo loquitur de merito perfecto in charitate.*

7. *Item ex eodem Aug. in locis alijs.* Præterea libr. de Grat. & libr. arbitr. cùm capite septimo multa de charitate magna & parua dixisset, addit in 18. *Hæc omnia præcepta dilectionis, id est, charitatis, quæ tanta, & talia sunt, vt quidquid se putauerit homo facere bene si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene.* Et ideo ait non posse bene fieri sine gratia, quia *charitas ex Deo est, & quia Deus præparat voluntatem, &cæt.* vt capite decimo septimo, latius dixerat. Item epistola 106. in princip. cum dixisset, *Opera ex gratia, non ex operibus gratia*, rationem adiungit, *Quoniam fides, quæ per dilectionem operatur, nihil operaretur, nisi ipsa dilectio Dei diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Nec ipsa fides esset in nobis, nisi Deus vnicuique partiretur mensuram fidei.* Quæ ratio supponit, bona opera supponere fidem per charitatem operantem. Vnde inferius adiungit. *Si quis dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus; imo vero gratissime confitemur. Hanc enim fidem volumus habeant, qua impetrent charitatem, quæ sola vere bene operatur.* Et serm. 13. de Verb. Apost. cap. 5. ait, charitatem nobis dari, vt possimus bonam operationem habere.

8. *Atque ex eius asseclis Prosper & Fulgent.* Vnde Prosper, & Fulgent. per omnia Augustiniani, ita etiam videntur bonum opus explicare. Prosper enim epistol. ad Ruffin. circa medium tractans locum Pauli 1. Corinth. 13. vbi scientiam, studia, & labores sine charitate nihil prodesse testatur, adiungit rationem, *Quia multa laudabilia, atque miranda possunt in homine reperiri, quæ sine charitatis medullis habent quidem pietatis similitudinem sed nō habent veritatem.* Et contra Collator. capite vigesimo secundo. *Quasi vllus sit (inquit) bonæ voluntatis motus, nisi quem creauerit diffusè per Spiritum Sanctum charitatis afflatus.* Fulgentius vero libr. de Incarnat. & Gratia capite vigesimo sexto, in eandem sententiam sic inquit. *Quod si quibusdam cognoscentibus Deum, nec tamen sicut Deum glorificantibus, cognitio illa nihil profuit ad salutem, quomodo hi poterunt iusti esse apud Deum, qui sic in suis moribus; atque operibus bonitatis aliquid seruant, vt hoc ad finem Christianæ fidei, charitatisque non referant. Quibus aliqua quidem bona, quæ ad societatis humanæ pertinent æquitatem, inesse possunt; sed quia non charitate Dei fiunt prodesse non possunt.* Potest denique hæc interpretatio fundari in illa Theologica, & Augustiniana doctrina, quod charitas est forma omnium virtutum, & quòd sine charitate nulla est vera virtus, & in epistol. 52. late Augustinus ostendit, nam in eodem sensu, & in eodem loquutionis genere, sine motione, vel aliquo influxu charitatis nullus est actus vere virtutis, & consequenter neque est simpliciter bonum. Ergo cum Patres dicunt, ad bona opera requiri gratiam, recte de opere simpliciter bono, id est, charitate formato, ac subinde meritorio de condigno intelligi possunt.

At verò licet hæc interpretatio ad aliqua loca sanctorum Patrum accommodari possit, vt ea, quæ allegauimus, conuincere videntur; nihilominus in omnia testimonia superius adducta nullo modo conuenire potest. Quia euidens est, cum Augustinus, & alij Patres dicunt, esse gratiam necessariam ad omnia opera, non semper loqui de gratia habituali, seu sanctificante, nec de gratia dilectionis Dei super omnia, sed absolutè de auxilio gratiæ, quod non solum ordine naturæ, sed etiam tempore potest præcedere charitatem. Sic enim Concilium Arausican. definit, ad voluntatem credendi esse necessarium gratiæ auxilium, & Tridentin. sessione sexta, capite tertio dixit, sine auxilio non posse fieri actus, qui sunt dispositiones ad gratiam iustificationis, vtique habitualem. Et Augustinus sæpissime probat, initium fidei, & salutis esse ex inspiratione Spiritus Sancti, cum tamen certum sit, initium fidei, & voluntatem credendi posse tempore præcedere charitatem. Præterea non solum docent Patres contra Semipelagianos, non posse hominem solis viribus liberi arbitrij mereri de condigno primam gratiam, sed etiam nec de congruo, nec merito impetratorio; ergo cum dicunt, nullum opus bonum fieri posse sine gratia, non possunt loqui semper de solo bono opere meritorio de condigno, aliàs ex vi talium definitionum posset præcedere sine gratia opus meritorium primæ gratiæ saltem de congruo, quod quam sit falsum, inferius videbimus. Denique iuxta illam interpretationem non esset definitum, ad omnes actus bonos, qui iustificationem, & infusionem charitatis præcedunt, esse necessarium gratiæ auxilium, quod esse falsum, per se notum est. Vt ergo verum sit, Patres tractantes de necessitate gratiæ ad actus bonos, interdum specialiter loqui de actibus bonis ex charitate, vel in charitate factis, vt Pelagium dicentem simpliciter, omnes actus iustitiæ posse fieri solis viribus liberi arbitrij, ex re clariori euidentius conuincant; nihilominus dici nullo modo potest generaliter, de illis solis actibus loqui Patres, vbicunque ad bene operandum gratiam exigunt, ac defendunt, ac subinde per bonum opus non possumus vniuerse interpretari opus meritorium de condigno. 9.

Alio ergo modo intelligenda est illa sententia D. Thomæ, & communis de opere meritorio abstractè, siue de cōdigno, siue impetratorio, siue de cōgruo, siue quouis alio nomine vocetur, dummodo sit meritum alicui⁹ auxilij, seu doni supernaturalis, quod per modū præmij aliquo modo debiti propter tale opus 10.

confe-

conferatur. Et hoc modo est illa expositio verissima, & valde consentanea loquutionibus Sanctorũ. Nam, vt vidimus in multis locis, includunt sub illis operibus quæcunque perfecta merita ex charitate facta. Deinde in alijs multis explicant, se loqui de bonis operibus, quæ ex fide fiunt, vel sunt initium ipsius fidei, & ipsamet fides. Hoc constat primo ex verbis allegatis vltimo loco ex epistola Cœlestini, ibi, *Ab initio fidei*, quod inclusiue intelligendum est quoad ipsum fidei initium, vt ex re ipsa, & ex alijs locis constat. Virtute autem excludit, quidquid antecedit illud initium: quia non sine causa restringit sermonem ad opera facta ab initio fidei. Et hanc fuisse mentem Augustini, quamuis sufficienter probetur eodem testimonio Cœlestini, quod Prosperi etiam esse multi cẽsent, qui Prosper optime intellectam habuit Augustini mentem, ostendi etiam potest ex varijs Augustini locis.

11. *Probatur ex D. Aug. locis* Primo ex quæstione secunda ad Simplicium in principio, vbi ait, Paulum præferre fidem operibus, *Non vt opera extinguat, sed vt ostendat, non esse opera præcedentia gratiam, sed consequentia.* Quomodo autem opera gratiam consequantur, explicans addit. *Vt scilicet, non se quis arbitretur, ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam.* Ecce illud intelligit esse bene operari, quod est ex fide. Et infra dicit, *Cornelium iam credidisse, cum se dignum maiori vocatione eleemosynis, & orationibus præbebat.* Et infra, *neminem posse bene operari, nisi iustificatus ex fide*, quod intelligo de iustificatione saltem inchoata. Vnde infra dicit, *Nisi vocando præcedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, vt ex hoc incipiat iustificari, & accipiat facultatem bene operandi.* Vnde concludit. *Ergo ante omne meritum est gratia*, vbi, *& facultatem bene operandi*, fidem ipsam appellare videtur, & quod prius vocauerat *bene operari*, postea vocat *meritum*. Et inferius addit. *Vnde admonemur, nec ipsis operibus misericordiæ quemquam oportere gloriari, & extolli, quod eis quasi suis Deum promeruerit, quandoquidem ipsam misericordiam ille præstitit, qui misericordiam præstabit, cui misericors fuerit.* Vt autem declaret, se loqui de misericordia ex fide operantis subiungit. *Quod si eam*, (id est misericordiam) *credendo se meruisse quis iactitat, nouerit eum sibi præstitisse, vt crederet, qui miseretur, inspirando fidem.* Hinc etiam lib. de Spirit. & Liter. capite trigesimo tertio, tractans verba Pauli ad Ephes. 2. *Deus qui operatur in vobis velle, & operari*, dicit, *Hæc gratia iam est, quam fides impetrat, vt possint esse hominis opera bona*, addit tamen, *quæ per dilectionem operatur*, sed subintelligi debet, *illã maximè*. Et infra subiungit. *Quisquis crediderit, habebit ex eius gratia opera bona, ex quibus bonis æternis satietur.* Hæc enim sunt formalia verba Augustini, licet breuitatis causa, multa intermedia omissa sint, quæ sensum non mutant.

12. *Loca alia.* Præterea libro decimo quinto, de Ciuitat. capite vigesimo, ait, non esse opus bonum, *Nisi quod præcedit ex fide summi Dei*, quod necesse est intelligi de opere meritorio, ne omnia opera infidelium putentur esse peccata, vt supra dictum est. Et similem doctrinam habet lib. de Continen. cap. duodecimo. Vnde in epistol. 107. prius dicit, dæmonem, quos ex gentibus decipere amplius affectat, aliqua velut opera bona, de quibus laudentur habere sinere, omnibus autem modis curare, vt non credant, ne per talia opera, vel Deo placeant, vel ad saluatorem valeant peruenire. Vbi opera antecedentia finem non appellat simpliciter bona, non quia mala sint, vt supra vidimus, sed quia ad meritum coram Deo nihil valent; ergo è conuerso opera bona appellat, quæ possunt habere aliquod meritum saltem ex fide. Vnde paulo inferius subiungit. *Quapropter, vt Deum credamus, & pie viuamus, non est volentis, neque currentis, sed Dei miserẽtis*, vtique vocando homines ad fidem, vt statim exponit, & in fine epistolæ concludit. *Hæc & alia testimonia diuina, quæ cõmemorare longum est, ostendunt, Deum gratia sua auferre infidelibus cor lapideum, & præuenire in hominus bonarum merita voluntatum.* Vbi quod sæpe dixerat de necessitate gratiæ ad singula bona opera, explicat per *bonarum merita voluntatum*, quæ à fide incipiunt, & ideo dicit ad hunc effectum auferre Deum infidelibus cor lapideum. Et in fine de Pelagianis ait. *Illi quippe omnia ad fidelem, piamque vitam hominum pertinentia ita tribuunt libero voluntatis arbitrio, vt habenda ex nobis, non à Domino, putent esse poscenda.* Ergo in contrario sensu dicunt Patres, fidelia (vt sic dicam) & pia opera ex gratia esse. Et statim addit de Vitali, ad quem scripsit. *Tu autem (si ea, quæ de te audio, vera sunt) initium fidei, vbi est etiam initium bonæ piæque voluntatis, non vis donum esse Dei.* Ecce clare vocat bonam voluntatem illam, quæ ab initio fidei incipit, nam de illa erat controuersia cum Semipelagianis, nam de alijs religiosæ vitæ operibus, quæ procedunt ex fide, iam illi fatebantur esse ex gratia, vt ibidem adiungit.

Simili modo idem Augustinus in toto lib. de Præ- 13.
dest. Sancto. in eodem sensu de bonis operibus loqui- *Item loca*
tur. *alia.* Cum enim in illo libro præcipuè intendat contr. Semipelagianos ostendere, initium salutis, aut fidei non esse ex nobis, reducit omne meritum ad fidẽ tanquam ad fundamentum, & ostendit, nec fidem, nec fidei initium, quod est sancta, & supernaturalis cogitatio, esse in nobis, nisi ex dono Dei, & ita concludit, nullum meritũ apud Deum esse in nobis, nisi ex præueniente, & adiuuante gratia, & ex eodem principio infert, nullum bonum opus esse in nobis nisi ex gratia, quæ illatio non esset bona, nisi per bonum opus intelligeret illud, quod etiam est bonum meritum apud Deum. Quod verbis satis expressis ipse in cap. 2. declarauit, dicens, *Quod ergo pertinet ad Religionem, atq; pietatem, de qua loquebatur Apostolus, si non sumus idonei cogitare aliquid, quasi ex nobismetipsis, sed sufficiẽtia nostra ex Deo est, profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis.* Et inde concludit, in omni opere bono, & incipiendo, & perficiendo sufficientiam nostram ex Deo esse. Et in c. 7. addit, ideo iustificari hominem ex fide, & non ex operibus, *quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur cætera, quæ propriè opera nuncupantur, in quibus iustè viuitur*, iustitia vtique supernaturali, & diuina, hæc enim est, quæ in fide fundatur. Sic etiam dixit de bono perseuer. c. 13. *Quod attinet ad pietatis viam, & verum Dei cultum non sumus idonei cogitare aliquid tanquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et cum eadem proportione loquitur de operibus bonis, quia *cogitantes* (inquit) *credimus, cogitantes loquimur, cogitantes agimus.* Ergo per bona opera intelligit illa, quæ ad pietatis viam, verumque Dei cultum spectant, quæ etiam sunt bona merita.

Eodemque fere discursu vtitur libr. de Grat. & li- 14.
ber. arbitr. cap. 7. vbi primum supponit, bona meri- *Item alia ex*
ta esse Dei dona, hoc autem probat fere hoc modo, *eodem.*
quia bona merita sunt bona opera, quæ non essent bona, nisi illa præcessissent cogitationes bonæ, de quibus ait Apostolus, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, &c.* Ergo per bona opera intelligit illa, quæ in supernaturalibus cogitationibus fundantur, & ideo sunt bona merita. De quibus infra in eodem cap. dicit, Paulum dixisse, *Non ex operibus, non quia euacuauit opera bona, sed quia opera sunt ex fide, non ex operibus fides, ac proinde ab illo sunt nobis opera iustitiæ, à quo est fides, quia iustus ex fide viuit.* Ergo apud Augustinum, cum agit de necessitate gratiæ, idem sunt bona opera, quod bona merita apud Deum, & ideo ẽt sæpe illa vocat opera pietatis, & opera iustitiæ, quas particulas sæpe addit ad suam mentem declarandam. Vt præter citata loca videre licet in eodem libro de Gratia, & liber. arbit. cap. decimo septimo, ibi, *Sine illo vel operante, vt velimus, vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.* Et libro secundo, contra duas epistol. Pelagianor. capite quinto, dicens, Liberum arbitrium hominis lapsi *ad bene, pieque viuendum non valere.* Et libr. de Gratia Christi cap. 26. *Gratiam Dei sic confitea-*

confiteatur, qui vult veraciter confiteri, vt omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet, veramque iustitiam fieri posse nō dubitet. Et similia fere verba habet epist.106.

15. *Accedunt denique alia non vulgaria.* *Opus bonū simpliciter secundum August. est quod ex fide procedit.* Vnde quia omne meritum apud Deum ex sententia Augustini fundatur in fide, vt cap 14. versus finem probatum est, & latius in sequentibus dicetur, ideo solum illud opus bonum, quod ex fide procedit, solet ab Augustino bonum simpliciter vocari, de quo multa supra diximus, tractando de operibus infidelium. Et eadem ratione serm.13. de verbis Apost. cap.12. ait, cum dixit Christus, *Sine me nihil potestis facere*, loquutū esse de bonis operibus, id est, *de sacramentorum, & palmitum fructibus*, id est, de operibus in Christo factis, & fructuosis ad vitam æternam. Idemq; habet de Spirit. & liter. c.29. dicens. *Deus operatur in homine per fidem Iesu Christi, qui finis est ad iustitiam omni credenti*, id est, *per spiritum incorporatus factusq; membrum eius, potest quisq; illo incrementum intrinsecus dante operari iustitiam, de cuius operibus etiam ipse dixit, Sine me nihil potestis facere.* Denique disertis verbis hoc explicat lib.4. contra Iulian. cap.3. in fine. Nam cum ille diceret opera bona fieri ab infidelibus, licet sine fructu vitæ æternæ, ipse ad illum sic loquitur. *Quoniam saltem concedis opera infidelium, quæ tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam, regnumque perducere: scito nos illud bonum hominum, dicere illam voluntatem bonam, illud opus bonum sine Dei gratia, quæ datur per mediatorem Dei, & hominum nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad æternum Dei donum, regnumque perduci.*

16. *Ita August. comment sunt Prosper & Fulgent.* Eodem modo Augustinum intellexerunt, & sententiam suam explicarunt Prosper, & Fulgentius, ille enim ad capitula Gallorum respons. 8. sic inquit: *Cum ducentis quatuordecim Sacerdotibus, quorum constitutionem contra inimicos gratiæ Dei totus mundus amplexus est, veraci professione quemadmodum ipsorum habet sermo dicamus gratiam Dei per Iesum Christum Dominum non solum ad cognoscendam, verum etiam ad faciendam iustitiam nos per actus singulos adiuuare, ita vt nihil sanctæ, veræque pietatis sine illa habere cogitare, aut agere valeamus.* Vbi nō solum dictam limitationem expresse adhibet, & optime explicat, sed etiam ab Africanis Patribus ita fuisse declaratam illam sententiam, significat. Fulgentius vero libr. de Incarnat. & Gratia cap. 19. apertius hoc explicat, dicens, *Quod libertas* (vtique à peccato) *quæ non ex humano arbitrio nascitur, sed gratuita Dei miseratione confertur, à bona voluntate sumit exordium, & per fructum sanctificationis in vita æterna plenum sui sortitur effectum.* Vbi aperte declarat, per bonam voluntatem intelligi illam, quæ ad sanctificationem aliquo modo confert, & de huius bonæ voluntatis exordio cap. 16. loquutus fuerat. Et similiter in c.21. in eodem sensu dixit *neminem sine gratia aliquid boni velle, quod pertinet ad vitam æternam.* Quod etiam Augustinus dixerat epist. 47. scilicet, neminem debere tantum tribuere libero arbitrio, vt sine gratia Dei valeat aliquid facere, *vt ad bonum sempiternum perueniat.* Nam illud opus dicitur valere ad vitam æternam, seu bonum sempiternum, quod vel illud præmium potest immediate mereri, vel saltem mediatè, vtique merendo, vel impetrando alia media, quibus ad illam vitam peruenitur, vt Fulgentius dicto cap.19. exposuit.

17. *Assentitur Pet. Diac.* Atque eodem modo dixit Petrus Diaconus lib. de Incarnat. & Grat. cap. 6. dicens, *Per gratiam dari homini ea cogitare, & desiderare quæ pertinent ad vitam æternam.* Et addit. *Sine hac igitur gratia potest quidem cogitare, & desiderare humana, non autem potest cogitare, aut velle seu desiderare diuina* Omnia enim, quæ ad vitam æternam prosunt, meritò diuina vocantur; opera autem moralia, etiam si honesta sint, si ad æternam vitam non ordinantur, nec prosunt, inter bona merè humana merito computantur. Et similiter in cap. 7. loquitur de *bono velle, quod pertinet ad vitam æternam*, & cap. 8. ad idem adducit verba supra citata ex Cœlestino Papa de Bonis meritis, quę ipse per errorem confundit cum verbis Innocentij in epist. ad Concilium Mileuitanum.

In eodem præterea sensu dixit Anselmus lib. de Concordia p.3. *Liberum arbitrium naturale sine adiutorio gratiæ nihil valet ad salutem.* Et paulo inferius, *Corda*, inquit, *humana sine doctrina sine studio sponte quasi germinant cogitationes & volūtates, nihil vtiles saluti aut etiam noxias, illas verò sine quibus ad salutem animæ non proficimus nequaquam sine generis sui semine, & laboriosa cultura concipiunt, & germinant.* Et de his infra intelligit illud. *Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* Quibus addi potest Isidor. lib. 2. Sententiar. cap. 5. vbi cum dixisset, *Omnia bona à Deo nobis gratia præueniente donantur*, statim reddit rationem: *nam nihil boni operis dedimus, per quod confessionem fidei mereremur.* Vbi aperte loquitur de opere meritorio, & illud simpliciter vocat bonum opus, & inde probat, non posse antecedere fidem, quia non potest esse meritum eius, & hoc est initium boni operis, quod negauerat esse posse sine gratia in libr. 2. de Different. spirituali libr. cap. 27. nam inferius in 30. dicit. *Bona opera inchoari ex fide*, quia ante fidem nihil potest homo operari, quod pertineat ad salutem.

Deinde, quod maxime considerandum est, hanc limitationem addiderunt, & addendo approbauerunt sacra Concilia Arausicanum can. 7. *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare vt expedit, aut eligere, &c.* Vbi duplicem limitatiotem adhibet, vna est, vt bonū cogitandum, vel faciendum ad salutem pertineat vitæ æternæ, alia est, vt tale bonum cogitetur, eligatur, aut fiat, *vt expedit*, id est, propter illum finem, & modo illi consentaneo. Et ad tale bonum requirit Concilium *illuminationem, & inspirationem Spiritus Sancti.* Quę verba nec significant impulsum determinantē voluntatem, neq; naturalem cogitationem, sed altiorem internam gratiam, vt supra tactum est, & infra tractando de auxilijs latius ostēdetur. Et in eodē sensu addiderat idem Concilium in can. 6. particulam illam, *Sicut oportet*, & in c.25. ita inquit, *vt nullus aut diligere Deum sicut oportet, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi gratia ei, & diuina misericordia præuenerit.* Et in omnibus his locis iuxta hunc sensum explicat omnia testimonia diuinæ Scripturæ. Constat autem ex dictis, nihil aliud per illas particulas voluisse Concilium Arausicanum, nisi limitare prædictam sententiam, iuxta sensum ab Augustino explicatum. Vnde Concilium Tridentinum sess. 6. canon. 3. addendo illam particulam, *Sicut oportet* totam doctrinam, & explicationem Concilij Arausicani amplexum est. Et ideo in canon. 2. solum definit, gratiæ auxilium non solum esse necessarium, vt homo facilius possit iuste viuere, & vitam æternam promereri, sed simpliciter vt possit, nam sub *iusta vita, & merito vitæ æternæ* includit omne bonum opus meritorium aliquo modo spiritualis gratiæ. His addendum est Concilium Moguntinum sub Sebastiano in Decretis fidei cap. 5. vbi de hominibus lapsis dicit, *Per libertatem arbitrij (quæ exigua, & infirma in his residet) nondum adiuti gratia Dei, ea, quæ sunt Spiritus, & ad salutem conferunt, nec agnoscere, nedum appetere queunt.* 18. *Probatur deinde vera sententia ex Conc. &c.*

Ad hæc tandem omnia dicunt contrariæ sententię defensores, omnia opera moralia esse opera pietatis, quia hac ratione opera misericordiæ vocantur communiter pietatis opera, vt tradit August. 10. de Ciuit. capit. 1. & ideo serm. 45. ad Fratres in eremo, sub nomine pietatis omnes virtutes morales enumerando, quinque pietatis gradus complectitur. Item dicunt omnia opera bona moraliter, esse meritoria, quia hæc est proprietas intrinsece annexa bonitati morali, & esse meritoria apud Deum, quia sunt illi placita, non enim potest non placere illi, quod honestum est, & ad illum pertinet, vnicuique reddere secundum opera sua. Vnde etiam dicunt, hæc opera conferre ad salutē æternam, vel per se, pp rationem proxime factam, vel saltē per accidens, remouēdo peccata, qa saltem dum fiunt, impediunt, ne homo peccet, quod 19. *Aduersariorum [...]*

quod aliqua est vtilitas ad salutem, & Ideo Iob.28. dicitur, recedere à malo, pertinere ad sapientiam, seu intelligentiam.

20. *Excluditur 1 euasio, ex Augustino.* Respondetur, Patres in citatis locis, cum loquuntur de operibus pietatis, & veræ religionis, loqui de Religione Christiana, seu de pietate, quæ à fide diuina, & supernaturali sumit initium, vt manifeste patet ex illis verbis Augustini in epistol.107. *Quapropter vt in Deum credamus, & pie viuamus, non est volentis,* &c. & illis, *Omnia ad fidelem, piamque vitam pertinentia.* Et euidentius ex illis, *Initium fidei, vbi est etiam initium bonæ piæque voluntatis.* Item ex verbis eiusdem in dicto capit. 2. de Prædest. Sanctor. *Fides, vnde pietas exordium sumit, donum Dei est,* &c. Quocirca licet opera misericordiæ soleant *more vulgi* opera pietatis appellari, quia specialiter à Deo commendantur, vt Augustinus dicto cap.1. libr. 10. de Ciuitat. dicit, nihilominus propria ratio pietatis consistit in vero cultu Dei, vt idem Augustinus tradit lib.12. de Trinit. cap.14. & lib.14. cap.1. & lib.4. de Ciuit. cap.23. & lib.5. cap.15. & 20. & ideo in eodem lib.10. c. 6. dicit, ipsam misericordiam, quæ hominibus præstatur, si propter Deum non fit, non esse sacrificium. Et quanuis non negemus posse dari aliquam pietatem naturalem, & honestam ad verum Deum vt authorem naturæ, nihilominus Augustinus, & cæteri Patres loquentes ad fideles, & instruentes illos in ordine ad finem supernaturalem, illam vocant simpliciter pietatem ad Deum, quæ in fide fundatur, vt patet ex eodem Augustino epist.29. & lib. 2. de Ciuit. cap.39. & alijs locis allegatis.

21. *Duobus alijs locis August. firmatur.* Et in præsenti materia euidentius constat, Patres, & Concilia in hoc sensu loqui de operibus pietatis, quæ propterea etiam vocant opera iustitiæ, quæ in fide fundantur. Ad quod ostendendum possent multa ex Augustino adduci, duo vero tantum loca indicabo, vnus est libr. de Spir. & liter. cap. 28. vbi cum de Gentilibus, & Iudæis dixisset, *Nam & ipsi homines erant, & vis illa naturæ inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis, & sentit, & facit,* subiungit. *Sed pietas, quæ in aliam vitam transfert beatam, & æternam, legem habet immaculatam conuertentem animas, vt ex illo lumine renouentur, fiatque in eis signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* In quibus verbis pietatem, seu piam vitam distinguit ab operatione, quæ ex vi luminis, & rationis naturalis legitime fieri potest, in hoc, quod per pietatem peruenitur ad beatitudinem, & vitam æternam, ad quam lex sola naturæ perducere non potest. Alter, & optimus locus in epistol. 130. vbi loquens de quodam Polemone gentili, qui ex luxurioso fuerat continens factus, non ita gentilica superstitione, inquit, *Polemo ergo si ex luxurioso continens factus, ita sciret cuius esset hoc donum, vt cum abiectis superstitionibus gentium pie coleret, non solum continens sed etiam veraciter sapiens, & salubriter religiosus existeret, quod ei non tantum ad præsentis vitæ honestatem, verum & ad futuræ immortalitatem valeret.* In quibus verbis aperte distinguit continentiam, quæ potest esse in homine gentili ab illa, quæ cum vera pietate, & religione potest esse coniuncta, & priorem dicit tantum valere ad honestatem huius vitæ, posteriorem vero etiam ad æternam vitam. Hęc ergo est sine dubio mens Augustini. Sermo autem 45. ad Fratres, &c. non creditur esse Augustini, & nihilominus potest exponi, quod latiori modo de pietate loquutus sit: præterquam quod omnes illi modi pietatis, qui ibi numerantur, intelligi possunt de similibus actibus Christiano modo factis, & in fide fundatis.

22. *Excluditur 2. euasio.* Ad secundam partem respondetur, actum bonum moraliter mere naturalem placere quidem Deo authori naturæ, sicut illi placent cætera bona naturalia, vnumquodque iuxta gradum suum. Et simili modo probabile est talem actum esse de se meritorium alicuius præmij eiusdem ordinis, & hoc ad summum suaderi obiectione, seu euasione proposita. At vero talis actus per se spectatus nō ita placet Deo, vt ad remunerationem aliquam supernaturalē illum acceptet, quia de se non habet cum tali pręmio proportionem. Sicut enim dixit Paulus ad Hebr.11. *Sine fide impossibile est placere Deo,* vtique in ordine ad veram iustitiam, & æternam vitam, ita & nos dicere possumus, opus, quod non est ex fide, non posse placere Deo, vtique perfecto modo iam explicato. Vnde licet Paulus in illis verbis de persona tantum loqui videatur, nihilominus ad actus personæ illa verba extendit Prosper contra Collator. cap. 22. dicens, *Quasi vllus sit bonæ voluntatis motus* (vtique meritorius) *nisi quem creauerit diffusæ per Spiritum Sanctum charitatis afflatus, sine fide enim impossibile est placere Deo.*

Ad vltimam denique partem respondetur inprimis, bonum opus mere naturale, præsertim solis viribus arbitrij factum, per se non cōferre ad remissionem præcedentium peccatorum, neque ad spiritualem animæ salutem, neque ad vitam æternam, quia neque hominem ad hæc bona disponit, neque illa meretur, aut impetrat, vt latius infra contra Semipelagianos dicetur. Per accidens autem, negare non possumus, actum bonum pro eo tempore, quo fit, iuuare impediendo ne homo actu peccet, hoc tamen non solum per actum bonum, sed etiam per actum indifferentem (si fortè detur) fieri potest, imo etiam per somnum, & alijs modis fieri contingit. Et ideo nullum inde argumentum sumitur, illud esse opus gratiæ; alioqui omnia media, quæ impediunt actuale peccatum, essent proprij effectus gratiæ, & ita neque opus indifferens fieri posset sine gratia. Et quanuis Augustinus gratiæ Dei imputandum dicat, quod plura peccata non committimus, id intelligendum est de gratia cuiusdam prouidentiæ, & protectionis extrinsecæ, quæ supernaturalis prouidentiæ erit; imo etiam prædestinationis medium, qn̄ ad effectum consequēdæ salutis ordinata fuerit, & aliquo modo conduxerit. Sic enim iam diximus, bonum actum moralem posse interdum esse effectū prædestinationis, etiamsi absque auxilio gratiæ fiat. Patres ergo loquentes de actibus cōducentibus ad salutem, & vitam æternam sine dubio loquuntur de actibus per se influentibus (vt sic dicam) seu tendentibus in illum finem, vt ex his, quæ diximus, satis est manifestum, & ideo actus mere naturales sub illis verbis non comprehendunt. 23. *Excluditur 3 euasio.*

Ex his ergo satis responsum est ad testimonia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum: nam quæ in aliquibus locis sine limitatione, vel declaratione dicere videntur, per alia, in quibus per determinationem, & expositionem addunt, interpretanda sunt. Non enim poterant in singulis locis eadem verba repetere, nec necessarium erat, tum quia ex totius doctrinę serie, & ex testimonijs Scripturæ, quæ allegant, id facile poterat intelligi, tum etiam quia loquuntur ad fideles, & credentes in Christum, & eos docent, quibus viribus & auxilijs vitam æternam, veramque iustitiam consequuturi sint, & quam gratis eis conferatur gratia, qua saluantur. Neque oportet ad singula testimonia in particulari respondere, quia omnium est eadem ratio, & si in nonnullis eorum aliqua superest difficultas, pertinet ad alteram partem testimoniorum, de quibus statim dicemus sequenti cap. 24. *Ad authoritates allatas c 19. à nu. 2. vsque ad 6.*

Vnde vltimo inferre possumus, prædicta testimonia non solum receptam sententiam non expugnare, verum potius confirmare. Nam Patres non frustra, neque sine magna causa addunt limitationes illas, *Sicut oportet, ab initio fidei, opus pietatis, iustitiæ,* vel *religionis,* vel *conducens ad vitam æternam,* vel *ad salutem,* aut *remißionem peccatorum,* aut denique *opus meritorium.* Nam si per hæc omnia solum voluissent excludere, ne opus habeat circunstantiam malam, superuacanea profecto fuisset tanta diligentia, & tam accurata, & repetita circunspectio; quia loquendo de actibus simpliciter bonis eo ipso intelligendi erant saltem de actibus nullam habentibus malitiam ex aliqua circunstantia, quia hoc est de ratione operis simpliciter boni, nam malum est ex quocunque defe- 25. *Prædictæ authoritates nobis potius fauent.*

ctu. Eò vel maximè, quod non tantum loquuntur de actibus bonis, sed etiam illos distinguunt à malis, & peccaminosis. Ergo etiam hoc titulo essent superfluæ omnes illæ declarationes, & modificationes actuum bonorum, si nihil aliud dicere voluissent, nisi quod ad actum bonum ex obiecto, & circunstantijs sit gratia necessaria; ergo sine vllo dubio declarare voluerunt, se postulare gratiam ad actus peculiares, ad æternam salutem conferentes. Quod in alijs locis apertissime declarant, dicentes, se loqui de actibus à fide procedentibus, vel per charitatem operante, vel vi sua impetrante. Ergo tacite, vel (vt sic dicam) per argumentum è contrario, vel ab speciali supponunt, opera bona inferioris ordinis, & modi posse esse interdum à libero arbitrio sine gratia.

26. *Confirmatur Concil Trid.* Et inter alia, non parum nostram sententiã iuuat, quod in sess. 6. canon. 1. dicit Concilium Tridentinum, per opera hominis, quæ vel per humanæ naturæ, vel per legis doctrinam absque gratia fiunt, non posse illum iustificari. Nam Concilium supponit, talia opera fieri posse, ita vt non sint peccata, alias superflua esset definitio; ergo sentit, licet possint esse bona, non esse ad iustificandum sufficientia, & hoc modo directe contradicit Pelagio; contra quem canon ille editus est. Et in eodem sensu dixerat in cap. 8. ideo dici hominem gratis iustificari, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera iustificationem non merentur, vbi probabile est, loqui Concilium de toto negotio iustificationis ab initio vsque ad consummationem eius. Et nihilominus supponit ante totam iustificationem posse præcedere opera, vtique bona, nam de malis quis diceret, esse meritoria iustificationis? Merito ergo asserimus ex mente Conciliorum, & Patrum posse dari aliqua talia opera ante illud auxilium gratiæ, quod Patres requirunt ad singula opera iustificationis, vel, quod idem est, ab initio fidei.

CAPVT XXI.

Liberum arbitrium sine auxilio non nisi ad peccandum valere, quo sensu interdum à Concilijs, vel Augustino dicatur?

1. *Satisfit alijs testimonijs allatis c. 19. à num. 7.* SVperest, vt ad alteram partem testimoniorum, quibus in c. 19. à nu. 7. vsque ad finem, contra prædictas interpretationes instabatur, respondeamus. Summa vero omnium erat, quia Patres non solum dicunt, liberum arbitrium indigere gratia ad bene operandum in singulis actibus, sed etiam affirmant, peccare in singulis, si solum, & sine auxilio gratiæ relinquatur. Ad quod inprimis dicimus, sententiam hanc: liberum arbitrium hominis post lapsum suis viribus relictum non nisi ad peccandum valere: in rigore, & proprietate intellectam falsam simpliciter esse, & non posse ab vllo Theologo defendi. Nam eandem affirmauit Michael Baius in 28. assertione his verbis. *Liberum arbitrium, sine gratia Dei adiutorio non nisi ad peccandum valet.* Et tamen Pius, & Gregorius Pontifices eam simpliciter reprobant, & sub censura sua generali comprehendunt: quia iuxta intentionem authoris in proprietate verborum asserebatur. Nec dici potest, reprobatam esse, eo quod cum aliqua exaggeratione, aut censura, quæ alijs scandalum afferre posset, ab authore proferretur: nam ex tenore verborum constat, simpliciter, & sine vlla censura contrariæ sententiæ, proponi: & nihilominus tanquam falsam, & censura dignam cum alijs refutari. Et reuera multum fauet hæreticis huius temporis, qui nimiam quandam, & monstrosam corruptionem in humana natura lapsa confingunt: nam inter alia dicũt, hominem lapsum, & gratia destitutum semper peccare, nihilque agere posse, quod malum moraliter non sit, non solum quia fine malo positiue, aut saltem priuatiue, id est, non propter debitum finem, operetur, vt quidam Catholici docuerunt (quos ipsi malè curiosos vocant) sed etiam propter deprauationem naturæ. Quæ tamen nimia deprauatio falso conficta est, & nec in Scripturis, vel Patribus fundamentum habet, & contra omnem rationem est, ac plane inintelligibilis. Alioqui etiam homo in pura natura eandem haberet deprauationem, quod est contra bonitatem naturæ, & authoris eius. Consecutio autem tenet ex superius dictis, vbi ostendimus, non minores esse vires liberi arbitrij in natura lapsa, quam in pura, nec in statu, & potestate bene, vel male operandi inter se differre. Item ex illa assertione sequitur, omnia infidelium opera esse peccata, quod facile hæretici concedunt; imo idem dicunt de homine in statu peccati existente: quàm vero vtrumque falsum sit, supra est ostensum.

Falsa est in rigore illa propositio: Liberum arbitrium de se nihil valet, nisi ad peccandum. Pius V Greg. XIII.

Cum ergo hæc ita sint, credendum sine dubio est, Augustinum, & sequaces in locis allegatis non fuisse in hoc sensu loquutos, vt quidquid liberum arbitriũ sine auxilio gratiæ operatur, aut operari potest, eo ipso verè, ac proprie peccatum sit. Prima ergo expositio est, vt tale opus dicatur peccatum, non quia veram malitiam moralem habet, sed quia nullum meritũ, vel vtilitatem habet ad vitam æternam, in quo multum à bonitate Christiana deficit, & propter hũc defectum large vocatur peccatum, quia in hoc æquiparatur peccato. Ita respondent Soto, Vega, Ruard. & Osius supra. Quæ expositio non est contemnenda, nam & aliquibus locis adaptari põt, & habet aliquod fundamentum in Augustino dicente, *Impius etsi bona videatur facere, tamen quia facit sine fide, nec bona vocanda sunt.* Præfat. ad Psal. 31. in fine, & multa similia habet in locis allegatis hic, & supra cap. 7. tractando de necessitate fidei ad bonos act⁹ morales. Nihilominus si generatim intelligatur, & tanquam adæquata tribuatur, non nobis supra placuit, tractando de actibus infidelium propter motiua ibi proposita. 2. *1. expositio iuxta quam dicta propositio admitti potest, non tamen vniuersim.*

Alia ergo expositio ex ibidem dictis desumi potest, opera sine gratia facta non solum inutilia esse ad vitam æternam, sed etiam raro esse omni ex parte bona, & præsertim ex intentione finis, & maximè in infidelibus, & ideo ab Augu. prætermitti in enumeratione, & partitione operum liberi arbitr. qa quæ tam rara sunt, & tam parui momenti, tanquam nulla reputantur. Per hoc tamen non excludit Augustinus, q alijs locis fatetur, posse esse in homine omni gratia carente aliquod opus morale in suo ordine simpliciter bonum, sed quia illud rarum est, & ad disputationem contra Pelagianos nihil refert, illud prætermittit. Vnde cum Augustinus, vel alij Patres ex doctrina eius, dicunt simpliciter omnia opera liberi arbitrij sine gratia facta esse peccata, intelligunt regulariter loquendo. Quæ responsio sustineri potest, & illustrari his, quæ dicto c. 7. de mente Augustini circa actiones infidelium diximus. Et præcipue ex libr. de Perfect. iust. c. 19. & lib. de Spir. & Liter. c. 28. vbi ait, in homine carente superiori lumine vix inueniri honestum opus ex fine, nam particula *vix* indicat esse rarum, non tamen nullum. 3. *2. expositio qua simpliciter sustinetur potest.*

Tertia expositio esse potest, Patres loqui iuxta materiam subiectam, & errorem, quem impugnant. Pelag. enim censebat, hominem suis viribus posse ita operari, vt & veram iustitiam, & vitam æternam consequatur. Patres ergo cum illum impugnant, de homine loquuntur vt tendente ad vitam æternam, & de operibus eius vt conducentibus ad illum finem, vel ab illo auertentibus, aut retardantibus, & quia hæc non fiunt, nisi per opera iustitiæ, & gratiæ, vel per peccata, ideo non considerant medium inter opera conducentia ad illum finem, & ab illo auertentia. Et ita comparando, hæc duo extrema, dicunt, non habere liberum arbitrium de se, nisi peccatum, quia si quid boni operatur in ordine ad illũ finem, nõ suis viribus absque Dei gratia id facere potest. Per hoc autem non intendunt excludere à voluntate humana ab- 4. *3. expositio etiam probatur.*

na absolute spectata omne aliud genus operis. Nam etiam aduersarij admittunt in voluntate actus indifferentes, quorum ratio non habetur, quia nec conferunt, nec impediunt vitam æternam: idem autem est de bonis operibus mere naturalibus, nam in ordine ad illum finem quasi indifferentia reputantur.

5. *Expositio.* Addo vero vlterius, quoties Patres distinguunt actiones liberi arbitrij in bonas, & malas, & dicunt, bonas referendas esse in Deum, malas ipsi libero arbitrio tribuendas; partitionem ita posse accipi, vt sit adæquata, nimirum, si sensus illius sit, omnem actionem bonam in Deum tanquam in principalē authorem esse referendam, malam vero non in Deum, sed in solum liberum arbitrium, quia liberum arbitrium virtutem bene agendi ex Deo habet; ex se autem deficit, iuxta illud, *Perditio tua ex te tantummodo, ex me auxilium tuum.* *Osea. 13.* Cum ergo August. ait, liberum arbitrium ex se non habere, nisi mendacium, & peccatum, non ideo dicit, quia homo nihil per naturales vires liberi arbitrij agere possit, nisi mendacium, & peccatum, sed quia peccandi defectum ex se habet, & non à Deo, qui solum malitiam permittit, quod vero aliquid boni operari valeat, à Deo habet, & non sine auxilio, & positiua Dei prouidentia id facit.

6. *Differentia Conc. Arausic. ab errore Baij.* Et in hoc est notanda differentia inter canonem 22. Concilij Arausicani, & articulum 28. Michaelis Baij: Concilium enim dixit, *Neminem habere de suo, nisi mendacium & peccatum*, addendo enim illam particulam *de suo* (quam etiam addidit Augustinus in locis allegatis, & libr. de Perfect. iust. cap. 12.) per illam insinuauit, se loqui de libero arbitrio per se spectato, & quasi condistinguendo illud à Deo. Et sic dicit, à se tantum habere peccatum, quia peccatum, vt peccatum est, non est à Deo, sed à solo homine. Imo etiam quod liberum arbitriū sit defectibile, seu peccandi principium, non habet ex illo, quod à Deo recipit, sed ex eo, quod habet à se, nempe, quod sit ex nihilo, nam inde habet, vt peccare possit, sicut dixit Augustinus 12. de Ciuit. cap. 1. & cap. 6. ex professo probat, peccatum non habere aliam causam, nisi voluntatem creatam, nō quatenus à Deo bona est, sed quatenus ex nihilo facta est. Idemq; habet Gregor. lib. 25. Moralium cap. 4. Et consequenti ratione quod liberum arbitrium actu peccet, illi soli tribuitur, nō Deo, quia Deus nullo modo est author malitię, nec vult illam, licet ab homine fieri permittat. Hac ergo ratione dicitur homo non habere de suo, nisi mendacium. & peccatum; quæ ratio non habet locum in bonis actibus, cuiuscunque ordinis sint, vt statim dicemus. At vero Michael Baius alio sensu dixit, liberum arbitrium sine gratiæ adiutorio non nisi ad peccandum valere, quia scilicet voluntas humana etiam per illam bonitatem, & libertatem naturalem, quam à Deo habet, non potest aliquid boni operari, cum concursu Dei, & ideo abstulit illam particulam *de suo*, & de libero arbitrio simpliciter loquutus est. Et hac ratione propositio Baij à Pontificibus reiecta est, etiam si propositio Concilij sit verissima.

7. *Suadetur 1. dicta expositio 4 ex D. Thoma cum August.* Ex qua sic intellecta consequenter sequitur, quidquid liberum arbitrium operatur, quod peccatum non sit, non habere illud de suo, sed à Deo, cui principaliter tribuendum est omne bonum. Non oportet tamen hoc vniuersaliter intelligere ex parte boni, & contracte, ac limitate ex parte Dei, videlicet, sententiam illam explicādo de omni bono actu tam naturali, quam supernaturali, & de Deo per gratiā Christi auxiliante, id enim nunquam ita dixerunt, vel explicarunt Patres. Loquendo ergo, vt supponimus, de omni bono cum partitione accōmoda, Deo tribuendum est, nam bona opera naturalia tribuuntur Deo vt authori naturæ, per se loquendo, supernaturalia vero vt authori gratiæ. Sic D. Thomas in 2. d. 28. quæst. 1. articul. 1. ad 3. explicando locum Augustini libr. 1 contra duas epist. Pelag. cap. 3. vbi dicit, Deum esse adiutorem ad omne bonum, respondet, vel intelligi de bono meritorio, vel si de bonis naturalibus actibus voluntatis intelligatur, etiam Deum iuuare ad illos, *interius operando in ipsa voluntate sicut in qualibet re operatur, & exterius occasiones, & auxilia præbendo ad bene agendum, nam sine his omnibus nullus benefacere potest.* Et ita sentit, mentem Augustini esse, omnia bona opera esse ex Deo, vel per auxilia naturalis, seu generalis prouidentiæ, si opera sint inferioris ordinis, vel per auxilia gratiæ, si altiora sint.

Quam sententiam aperte satis docuisse videtur Augustinus in epist. 130. vbi agens de Polemone gentili, qui ex luxurioso continens factus est, non dimissa superstitione gentili, ait, nihilominus illam continentiam fuisse donum Dei. 8. *2 Ex alijs locis August.* *Quid enim superbius* (ait) *vel ingratius cogitare potest humana vecordia, si putauerit, cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo castum ab homine fieri?* In qua comparatione indicat, sicut pulchritudo corporis est donum Dei, vt authoris naturæ, ita continentiam illam fuisse à Deo vt authore, & prouisore naturæ. Vnde addit, *Polemo si de luxurioso continens factus, ita sciret, cuius esset hoc donum, vt eum abiectis superstitionibus gentium pie coleret, non solum continens, sed etiam veraciter sapiens, & salubriter religiosus existeret, quod ei non tantum ad præsentis vitæ honestatem, verum etiam ad futuræ immortalitatem valeret.* Per hæc significans, illam continentiam non valuisse Polemoni ad aliquid spiritualis salutis, sed tantum ad huius vitę honestatem, ac proinde non fuisse donum Dei tanquam veram gratiam, sed tanquam beneficium naturale generalis prouidentiæ.

Eandemque sententiam satis clare docet libro quarto, contra Iulianum cap. tertio, dicens. 9. *Sicque alibi idem Aug. Eius sio enervatur.* *Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera, quæ faciunt infideles non ipsorum esse, sed illius, qui bene vtitur malis.* Quod si quis dicat, Augustinum ibi loqui de bonis operibus ex genere, etiam si non bene fiant; inde à fortiori sumimus argumentum: nam illa opera, quæ simpliciter non sunt bona, sed tantum secundum quid, dicuntur esse opera Dei, quantum ad illud bonitatis, quod participant, multo magis, si aliquod opus simpliciter bonum à gentili fiat, illud erit Deo tribuendum, & vtrumque erit à Deo authore naturæ maius, vel minus beneficium in illo ordine conferente. Eo vel maxime, quod Augustinus non negat, tale opus posse esse simpliciter bonum in gentili, licet non sit bonum bonitate meritoria, & Christiana, vt sæpe dictum est. Denique in hoc sensu videtur dixisse Concilium Moguntinum nouissimum in primo decreto fidei. *Accedit Concil. Mogunt.* *Hunc Deum conditorem, conseruatorem, & gubernatorem esse rerum omnium, in pœnis, & vindictis iustum simul, & misericordem, in donis liberalem, omnis quidem boni, sed nequaquam mali, culpæ authorē.* Vbi aperte loquitur de omni bono tam naturæ, quam gratiæ, & de Deo vt gubernatore in vtroque ordine, ac subinde singula bona esse à Deo gubernante naturam, vel in ordine ad connaturale bonum, vel in ordine ad supernaturale, seruata vniuscuiusque boni proportione. Hoc ergo modo quando Patres dicunt, hominem de se nihil posse per liberum arbitrium, nisi peccatum, nam omne bonum à Deo habet, non ideo significant, arbitrium sine vera gratia Christi nullum bonum actum agere posse, sed significant, non ita illum habere à se, sicut peccatum: quia illum habent ex Dei beneficio non tantum creantis naturam, vel docentis per creaturas, vt dicebat Pelagius, sed etiam in particulari omnia prouidentis, & interius etiam operantis, saltem per generalem concursum, quod negabat Pelagius. Hæc ergo interpretatio licet nō possit ad singula testimonia accommodari; quia sæpe Patres loquuntur de propria dependentia à Deo vt operante per auxilia supernaturalia gratiæ, nihilominus habet locum in alijs, vbi generalius loquuntur. Præsertim vero accommodatur optime hæc interpretatio ad loca Augustini, ex quibus notauimus potuisse desumi canonem 22. Concilij Arausicani, scilicet tract. 5. in *Quibus Aug. locis expositio potissimū quadret.*

Ioan. Proleg. de Doct. Christ. exposit. in Psal. 142. & serm. 3. de Verb. Apost.

10. *Vltima expositio, est de libero arbitrio ex se malo, id est, naturaliter inconstante in bono. Declaratur.*

Vltimo occurrit addendum, diuisionem illam voluntatis in bonitate supernaturali, & malam simpliciter: aliquando tradi potius de ipsa potentia liberi arbitrij, seu de ipso homine, quam de actibus voluntatis, & sic esse adæquatam loquendo de lege, & secundum statutam Dei prouidentiam, omnis enim voluntas aut est bona per gratiam, aut mala, si careat gratia. Nam quia nunc voluntas instituta est, vt Deo per gratiam, & virtutes infusas vniatur, non potest esse simpliciter bona, si illis virtutibus careat, quia bonum ex integra causa, & quia non potest carere gratia, & virtutibus, nisi voluntarie, vel voluntate propria, vel saltem primi parentis, ideo non potest fieri, quin illa carentia in ea peccatum sit, & consequenter in eo statu voluntas sit mala. Et ita loquendo de voluntate ipsa non est medium inter voluntatem bonam, vtique bonitate gratiæ, & supernaturali, & voluntatem malam simpliciter, siue malitia opposita bonitati supernaturali, siue etiā naturali. Atq; ita in ipsa potentia est illa diuisio adæquata, licet in actu eius non sit, nam inter actum bonum meritorie, & actum malum simpliciter seu peccatum, datur medium, nimirum actus bonus non meritorius gratiæ, & alij volunt, dari etiam actum indifferentem. Hinc autem fit, vt actus procedens à voluntate mala sua sola virtute operante, non possit esse ita bonus, vt faciat ipsam voluntatem bonam, vel illam simpliciter bonam denominet, quia non potest voluntas se suis viribus facere bonam, quod maxime Patres contra Pelagium intendunt. Ille enim quia negabat originale peccatum, non putabat voluntatem esse malam ex carentia gratiæ, in qua nascitur, & ideo aiebat suis viribus fieri posse bonam. Patres autem, cum ex Paulo didicissent, omnes nos nasci natura filios iræ, secundum fidem docent, non posse hominem ita suis viribus operari bonum, vt suam voluntatem faciat bonam, nisi per Dei gratiam iustificetur, & ideo semper voluntatem hominis esse malam, si neq; in Christo renascatur, neq; per eius gratiam, sed solis viribus liberi arbitrij operetur. Et ita dicunt, non posse per se bene operari, ita scilicet, vt bonus fiat, neq; ita vt perseueranter bene operetur, & integre, ac subinde semper peccare, non tamen pro semper, vt sic dicam, id est, non in singulis actibus, sed in tali statu, & in multis actibus, & fortasse frequentius. Quomodo aliqui exponunt illud Pauli, *Sine fide impoßibile est placere Deo*, vtique personam, vel vitam, quia nec potest quis sine fide aut à se excludere peccatum, aut sine peccato viuere, quamuis necesse non sit, vt in singulis actibus Deo displiceat. Sic potest intelligi, quod Arausicanum Concilium dixit, *Non habere hominem de suo, nisi peccatum*, quia sibi relictus, & gratia destitutus non potest non esse in peccato, licet non semper nouum faciat peccatum.

Suadetur ex Conc. Arausic.

11. *Item ex locis quibusdam D. August.*

Sæpe etiam iuxta hanc doctrinam loquitur Augustinus, vt epistol. 47. dicens: *Quantum potuimus, egimus cum istis, & vestris, & nostris fratribus, vt in fide sana catholica perseuerent. Quæ neque liberum arbitrium negat, siue in vitam malam siue in bonam: neque tantum ei tribuit, vt sine gratia Dei valeat aliquid, siue vt ex malo conuertatur in bonum, siue vt in bono perseueranter proficiat, siue vt ad bonum sempiternum perueniat.* Nam si recte verba attendantur, solum requirit Augustinus gratiam vt necessariam quoad operandum bonum, vt sit conferens ad sempiternum bonum obtinendum, quoad exclusionem vero mali, vt homo vel à seipso excludat peccatum, & de peccatore fiat iustus, vel vt à sua vita excludat, quoad fieri possit, peccatum, perseueranter bene viuendo, non tamen requirit gratiam tanquam simpliciter necessariam ad singula peccata in singulis temporibus, & occasionibus vitanda. Præterea iuxta hanc doctrinam recte intelliguntur illa verba serm. 13. de Verbis Apostoli, *Nisi ille regat, cadis*, vtiq; aliquando sæpe, & frequentius, non tamen semper, & in singulis actibus, si locus ille de regimine per gratiam intelligatur. Nam si latius sumeretur, vt includeret etiam regimen generalis prouidentiæ, sic posset etiam de singulis actibus liberis intelligi, & ad naturales, vel supernaturales cū proportionali partitione accommodari. Prior tamen est sensus Augustini iuxta testimonia Scripturæ, quæ allegat, & discursum quem sequitur. Hoc autem supposito sensu, quod subdit, agis illo non adiuuante, libera voluntate, sed male: necessario intelligendum est dictum per amplificationem, propter id, quod frequentius accidit iuxta secundam expositionem superius positam. Quod vero dicit epist. 89. liberum arbitrium gratiâ non adiutum non habere iustitiæ soliditatem, sed inflationem impiæ superbiæ, optime intelligitur, quia per se non potest habere veram iustitiam, potest autem habere, & frequentius habet impiam superbiam, quod nō obstat, quominus in vno, vel altero actu possit non peccare. Et similiter quod ait in epistola 106. de potestate ad non peccandum, intelligendum est de non peccando simpliciter, id est, constanter, & per totam vitam, hāc enim potestatem tribuebat Pelagius libero arbitrio, dicebat autem *aliquantum* hoc esse in potestate voluntatis, non quia esset potestas ad vnam, vel aliam occasionem peccandi, sed quia solam voluntatem difficulter hoc posse dicebat, cum gratia vero facilius, & hoc sensu ait August. ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium per se valere.

Maxime vero hæc vltima interpretatio videtur sensum Augustini attingere in c. 18. lib. 2. de Peccator. merit. & remiss. in quo omnia illa, quæ Augustinus dicit, vt ostendat quidquid boni est in voluntate nostra, esse ex Deo non tantum vt creante naturam, & voluntatē, sed alio specialiori modo, quo mala opera voluntatis non sunt à Deo, possunt quidem iuxta doctrinam præcedentis responsionis intelligi de omnibus operibus bonis tam ordinis naturalis, quam supernaturalis, quia omnia sunt accepta à Deo, vel vt authore naturæ, vel gratiæ. Hoc enim & non aliud in rigore probat discursus Augustini, vt patet ex illis verbis: *Nam si nobis libera quædam voluntas ex Deo est, quæ adhuc esse potest vel bona, vel mala, bona vero voluntas ex nobis est, melius est, quod à nobis, quam quod ab illo est.* Quæ illatio fundatur in eo, quod antea dixerat, præter liberum arbitrium esse in nobis voluntatem bonam, quæ iam in eis bonis est, quorum esse vsus non potest malus, & ideo dicit esse quid melius, ac subinde, *Nisi ex Deo, nobis esse non posse*; hoc autem dici potest de qualibet virtute morali, & de quolibet actu morali intrinsece honesto, nam ita est bonus, vt malus esse nō possit, & ideo sine dubio à Deo est, vt à principali authore, & lōge aliter, quam sint actus mali, nam licet quoad bonitatem materialem etiam à Deo fiant, longe tamen aliter, quam actus boni naturales, vt supra diximus. Quamuis autem probabilis sit hæc interpretatio, nihilominus probabilius est, Augustinum in illa priori parte illius capitis loqui de voluntate bona per veram iustitiam apud Deum, & de voluntate mala per carentiam eius, seu per malitiam illi iustitiæ contrariam. Nam testimonium Pauli, in quo fundatur argumentum eius, de bonis supernaturalib. proprie intelligitur. Procedit autem prius Augustinus argumentando cōtra Pelagium, etiam permissa suppositione eius, nimirum quod detur in homine voluntas libera prius in quodam statu neutro, in quo nec bona sit, nec mala dicto modo apud Deum, quæ potest suis operibus fieri bona, vel mala. Nam hoc etiam posito necesse est, vt cum sit bona à Deo recipiat illam bonitatem iustitiæ apud ipsum, quæ melior est, quam ipsa volūtas, ne Deo tribuamus bonum, quod minus est, & negemus, quod est melius. Postea vero aliter arguit destruendo suppositionem Pelagij, cum ait. Quanquam voluntas, mirum est, si possit in medio ita consistere, vt nec bona, nec mala sit. Et ita non loqui-

12 *Ponderantur illa Aug. verba.*

loquitur de actu, sed de voluntate ipsa, seu de homine, probatque, nō posse esse in statu medio, quia non potest esse nisi iustus, vel iniustus. Et ita per voluntatem bonam intelligit voluntatē iustam apud Deum, & bonitatem eius vocat ipsam iustitiam, vt patet ex verbis illis. *Restat, vt bonam voluntatem habeamus ex Deo, alioqui nescio, cum ab eo iustificamur, quo alio munere ipsius gaudere debeamus.* Et infra voluntatem bonam esse declarat, quæ ad Deum se conuertit, vtique conuersione perfecta & secum afferente iustitiam. Et ita ex illo non colligitur, liberū arbitriū gratia destitutū semper operari malū, seu peccatū, sed tantum semper esse malum, id est, in statu peccati, & auersionis à Deo.

13. *Iuxta exposita ex D. Aug procedit etiam Prosp. illo cap 19. n. 9. adductus.* Deniq; eisdem modis, seu regulis intelligendi sunt Patres, qui sequuti sunt Augustinum, nam sicut eius doctrinam, ita etiam verba, & sensus imitati sunt. Cum ergo Prosper ait, quæ fiunt sine charitatis medullis, habere pietatis similitudinem, non veritatem, non dicit non habere bonitatem moralē, sed non habere pietatem, quæ vox significat bonitatem altioris ordinis, vt iam declarauimus. Imo potius dicit, non habere pietatis veritatē, quod potest intelligi de pietate ex fide, non quacunq;, sed viua, & efficaci ad proprium meritum vitæ æternę. In quo sensu non solum dici potuit illa sententia de bonis actibus moralibus sine auxilo gratiæ factis, sed etiam de actibus procedentibus ab auxilio supernaturali factis ab homine non habente charitatem, nam sicut illi actus dicuntur mortui, ita etiam dici possunt, nō habere pietatis veritatem. Cum autē dicit Prosper, liberū arbitrium solum non nisi in suam perniciem moueri, non ideo dicit, quia semper, & in omni opere peccet, sed quia potest facere, & frequentius facit ea, quæ sibi sunt in perniciem, & si aliquando quidpiam boni naturalis facit, nihil sibi ad salutē prodest, & ideo subdit, *ipsum enim arbitrium se excæcauerat, & se illuminare non poterat.* Quam expositionem necessario acceptare debent, qui in huiusmodi arbitrio opera indifferentia admittunt, nam illa etiam non sunt in perniciem, licet inutilia sint. Quod autem in cap. tertio ad Gallos distinguit Prosper opera in bona tantum, & mala, & bona tribuit Deo, mala autem libero arbitrio, intelligi potest iuxta dicta in quarta expositione. Quia vero dicit, bona opera referri ad inspiratorem eorum Deum, videtur mihi probabilius, loqui de bonis operibus meritorijs, & gratiæ, & omisisse opera naturalia, vel bona, vel indifferentia, aut quia rara sunt ante omne auxilium gratiæ, aut quia sunt inutilia, & (vt ita dicam) nihil pertinentia ad finem supernaturalem, neque ad illum conducentia, neque illum impedientia. Denique quod prius allegatum fuerat ex capit. decimo nono, contra Collator. in humana natura post peccatum nihil remansisse, nisi quod ad temporalem vitam pertinet, rectè intelligitur, vt sub his, quæ ad temporalem vitam pertinent, comprehendantur etiam quæ ad meram bonitatem moralem pertinent, sic enim Augustin. epistol. 130. dixit, continentiam hominis gentilis ad præsentis vitæ honestatem pertinere. Quod etiam sensit idem Augustinus de Spirit. & Liter. capit. vigesimo septimo, dicens, talia opera esse laude digna, seu merito laudanda. Imo idem Prosper contra Collator. capit. vigesimo sexto, dixit. *Illa corporis, & animi bona, quæ manent in homine post præuaricationem, præsentem vitam honestare, non tamen æternam conferre:* ergo sub bonis temporalibus huius vitæ comprehendit etiam actus moraliter bonos. Et simili modo intelligendum est, quod in capit. vigesimo secundo, dicit, actus iustitiæ, & prudentiæ, qui ad gubernandam rempublicam etiam in hominibus alienis à gratia Christiana inueniuntur, ex naturæ à Deo conditæ reliquijs superesse in humano genere à temporalis vitæ vtilitate. Ad illam enim multum sine dubio conferunt morales actus acquisitarum virtutum. Quia vero de hac temporali vita addit Prosper, *Quæ tota est damnationis, & pœna,* id intelligendum est, vel per amplificationem, quia sine gratia fere nihil est in ea boni, etiam moralis, & si quid est, neque à damnatione liberat, nec minuit pœnam, & ideo tota vita hominis lapsi, & gratia destituti dicitur esse damnationis, & pœnæ: vel quia si aliquid boni habere potest, quod non sit culpa, nec pœna, tam parum est, & leue, vt pro nihilo reputetur. Eò vel maxime, quod bonum opus morale, quatenus bonum est, non possit dici pœna huius status, tamen quatenus fit sine vllo merito gratiæ, vel gloriæ, & sine vlla relatione ad supernaturalem finem, aliquid participat de misera conditione præsentis status, nam verisimile est, in statu innocentiæ nunquam fuisse hominem tam imperfecte operaturum. Denique quod capit. 27. eiusdem libri videtur Prosper negare, mansisse in homine post peccatum naturalia semina virtutum: vel cum proportione intelligendum est de virtutibus, quibus ordinatur homo ad vitam æternam, vel certe intelligit non manere naturaliter semina virtutum, quæ adolere possint, seu fructificare in vitam æternam, nisi per gratiam Dei subleuentur; cuius contrarium Cassianus, & Semipelagiani docebant.

Simili modo intelligendus est Fulgentius: nam omnia, quæ dicit de bona voluntate, & eius initio, intelliguntur de bona voluntate sufficiente ad meritum, seu initium iustitiæ apud Deum, iuxta ea, quæ circa priora testimonia diximus, quæ vero dicit de impotētia vitandi peccatum per liberū arbitriū sub statu peccati, intelligitur nō quoad singulos actus, sed quoad ipsum statum, & hoc modo dicit, *Quandiu homo est peccati seruus non, nisi ad seruiendum peccato reperitur idoneus,* quia nec potest ab illo statu sua se virtute eximere, nec potest non seruire peccato, quia licet fortasse vnum, vel alium actum virtutis faciat, fere in reliquo vitæ cursu seruit peccato. Atque in eodem fere sensu dixit Bernard. serm. 1. de Annunciat. hominem sibi relictum in peccatum semper declinare. Illud enim *semper* nō est rigorose intelligendū pro semper (vt sic dicā) id est, in omnibus, & singulis actibus, sed vel dixit semper, quia non contingit, hominē sibi relictū viuere sine peccato, vel quia tam frequenter peccat, vt tota vita possit peccaminosa vocari. Et hic sensus constat ex ratione, quam adhibet, scilicet, quia vniuersa quantum in eis est, ad suam originem tendunt, & in eam semper partem sunt procliuiora. Hæc enim ratio ostendit, frequētius hominē sibi relictum operari iuxta defectuosæ originis propensionem, non tamē semper, & in omnib. actibus necessario ita operari. Quod vero in alio loco de libero arbitrio dixit, liberū arbitrium, proficere per gratiam saluantē, deficere autem per se ipsum, intelligendum est, vt sit adæquata partitio, de libero arbitrio quoad statum suum, non quoad singulos actus, iuxta vltimam responsionem datam, quia semper aut per gratiā proficit, aut iacet sub peccato, quamuis in illo statu sibi relictum non semper in singulis actibus peccet. Vel certe si illa duo membra ad singulos actus referantur, dicetur deficere, quoties sibi relictum operatur; non semper proprio defectu culpæ, sed defectu ordinis, & vtilitatis ad suum verum vltimum finem. 14. *Similiter Fulg. ibid.* *Item & Bernard. ibid.*

Partitio autem Anselmi de operatione ex affectu commodi, vel ex affectu iustitiæ, si in illa duo illi termini, *commodum, & iustitia* in sua generalitate sumantur, esse poterit adæquata. Videtur autem intelligere veram, & perfectam iustitiam apud Deum, & sic verum est, neminem operari ex affectu iustitiæ sine gratia. Nihilominus tamen operatio ex affectu commodi proprij non semper est peccatum, vt ipsemet Anselmus dixit. Imo potest esse honesta, si recta ratione reguletur. Et ita operatio ex affectu commodi non solum includit actiones peccaminosas, & indifferentes, sed etiam actiones morales honestas, quibus commoditas propria secundum regulam rectæ rationis intenditur, etiam si non fiant propter Deum per- 15. *Item Anselmus in n. 8.*

perfecte dilectum, quæ est propria affectio iustitiæ.
Mens Petri Diaconi c. 19 n. 5. citati. Altera præterea partitio Petri Diaconi dicentis, hominem sine gratia posse cogitare, & velle humana, non tamen diuina in eodem sensu, & cum adæquatione accipienda est. Nam per *diuina* sine dubio intelligit omnia, quæ ad Deum finem supernaturalem conducunt, nam de his bonis ibi loquitur, quæ in fide Christi fundantur, & quæ per reuelationem, & infusionem Spiritus Sancti cognoscuntur, & amantur. Sub *humanis* autem comprehendit bonos etiam morales actus: nam illi, & humanis viribus proportionati sunt, & ex rationibus humanis, quamuis rectis, & honestis fiunt, sicut Concilium Arausic. can. 3. inuocationem Dei sine gratia factam, humanam vocat, & canon. 6. labores, vigilias, & studia solo libero arbitrio facta, vocat obedientiam humanam.

16. *Item Maxentium ibid.* Difficilius quidem ad hunc sensum trahuntur verba Ioannis Maxentij, cuius authoritas, licet magni facienda non sit, quia, vt creditur, vir non fuit catholicus, sed schismaticus, nihilominus in hac materia non est contemnenda, quia in illa non errauit, sed sequutus est Augustinum, vt in primo libro dixi. Ille igitur duo tantum genera operum distinxit. Quædam, quæ ad vitam æternam pertinent, quæ sine dubio sunt aliquo modo supernaturalia, & ideo dicit, *non fieri, nisi per infusionem, & operationem intrinsecus Spiritus Sancti*: quæ verba internam, & supernaturalem gratiam significant, vt supra ostensum est, & ex Concilio Arausican. canon. 5. 6. & 7. imo ex verbis antecedentibus, & subsequentibus eiusdem Maxentij satis constat. Ab his autem operibus solum distinguit opera, quæ carnalia, vel sæcularia appellat, & ad illa sola præstanda dicit valere liberum arbitrium. Vnde videtur præterijsse bona opera moralia, quia hæc non proprie dicuntur carnalia, aut sæcularia. Quod si fortasse ita est, non est credendum id fecisse, quia nulla omnino esse possint talia opera, sed quia & parua, & rara sunt, & quia in ordinem ad finem supernaturalem neque prosunt, neque obsunt, vt diximus. Verisimilius autem est, etiam hæc opera *sæcularia*, vel *carnalia* vocasse, non quia ex affectu carnis semper procedant, sed quia ex se solum honestant hanc vitam mortalem, sicut etiam ob hanc rationem inter bona temporalia computantur.

17. *Item ibid.* Denique cum Gregorius ait, Sanctos sibi tribuere mala, quæ faciunt, bona autem diuinæ gratiæ, absque dubio loquitur de bonis ad vitam æternam conducentibus, hæc enim sunt, quæ sancti viri diuina gratia præuenti, & adiuti faciunt, de quibus ipse ibi loquebatur. Hisque opponit mala, quæ ab eodem fine aliquo modo auertunt. De bonis autem mere naturalibus, & solo arbitrio factis mentionem non facit, non quia in sanctis viris nulla esse possint, sed quia ibi non assumpsit prouinciam diuidendi exacte opera, quæ in hominibus esse possunt, sed solum monere voluit sanctos viros, quomodo circa bona, & mala opera, quæ vitam æternam merentur, vel impediunt, se gerere, & sentire debeant. *Item ibid.* At vero Richard. sub illa partitione non tantum videtur comprehendere opera libera, sed etiam mala, quæ necessario patimur: nam sub illis ponit concupiscentiam, de qua dicitur, *quod nolo malum, id ago*, nihilominus tamen quatenus illa partitio pertinere potest ad opera libera, sub tertio membro operum, quæ nec sunt ad reatum, nec ad meritum, non solum indifferentia, quę fortasse in indiuiduo nulla sunt, sed multo magis bona honesta pure humana comprehendit, vt patet ex testimonio, quod in exemplum adducit ex verbis Christi. *Si vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris.* Hoc enim potius est ex obiecto bonum, quam indifferens.

Atque ita Richardus potius doctrinam datam confirmat.

CAPVT XXII.

Rationibus generalibus aliarum opinionum satisfit.

PRIMA ratio, quam Gregorius Arimin. proposuit, omnibusque contrarijs sententijs fauere potest, sumitur ex æquiparatione actus boni, & mali, quia si actus bonus cum solo generali concursu fieri potest; sequitur, non aliter, neque amplius operari Deum in actu volũtatis honesto, quam in malo, quia ad vtrumque cõcurrit vt causa vniuersalis; ergo si nõ plus habet in actu bono, est æqualitas: consequens autem videtur damnari ab Augustino libr. 1. de Grat. Christi cap. 25. & lib. 2. de Peccator. merit. c. 18. & alijs locis frequenter: Et patet, quia bonum opus verissime tribuitur Deo, non autem malum; ergo aliquid amplius habet Deus circa bonum actum; illud ergo est gratia. *1. Aduersariorum argumentum.* Respondetur, in aliquo seruari similitudinem, non vero in omnibus, & ideo simpliciter negandam esse sequelam. Est enim similitudo in hoc, quod sicut Deus non determinat physice voluntatem ad malum sola sua actione, siue actiuitate eiusdem voluntatis, ita nec determinat ad bonum, quia vtraque est determinatio libera. Item in actibus mere naturalibus seruatur in hoc æquiparatio, quia ad vtrosque actus physice concurrit Deus solo concursu generali ex necessitate. Nihilominus est diuersitas, quod in bonis actibus per illum cõcursum Deus attingit physice bonum actum, quatenus bonus est, id est, efficiendo ipsam honestatem; in peccato verò, licet efficiat actum, non efficit malitiam eius, quæ priuatio moralis est. Deinde est in morali modo differentia, nam actum bonum efficit Deus intendendo illum, malum autem permittendo. Denique est etiam diuersitas in morali causalitate, nam actum bonum, vel præcipit, vel consulit, vel approbat, vel etiam ad illum excitat; malum autem minime, sed tantum non impedit, nec negat concursum suum, & ideo simpliciter est author actus boni, non mali.

Secunda ratio, quæ obijcitur, est, quia si posset homo aliquid boni moralis sine gratia operari, haberet aliquid, vnde posset in se, & non in Domino gloriari, *2. Argum.* consequens est contra illud Pauli 1. ad Cor. 4. *Quid habes, quod non accepisti si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Vbi Paulus reprehendit eos, qui suis viribus aliqua bona tribuebant, & ita de illis gloriabantur, vt alijs præferri vellent. Paulus autem eos redarguit, quia nihil habebant, quod non accepissent, vtique per dona gratiæ, de quibus à principio capitis loquutus est; ergo sentit esse contra beneficium gratiæ, gloriari de aliquo bono actu, tanquam non accepto per gratiam. *Cõfirmatio.* Et confirmatur hæc ratio ex Concilio Arausicano canon. 16. dicente, *Nemo ex eo, quod videtur habere glorietur, quasi non acceperit, aut ideo se putet accepisse, quia litera extrinsecus, vel vt legeretur apparuit, vel vt audiretur, insonuit*; quasi tacite exponat istud vocari à Paulo acceptum, quod per gratiam accipitur, & nihil boni esse in homine, de quo vt non sic accepto possit gloriari. Hinc etiam dixit August. lib. 1. ad Simplic. q. 2. ante medium. *Vnde admonemur, nec de ipsis operibus misericordiæ quemquam oportere gloriari, & extolli, quod eis, quasi suis Deum promeruerit, quandoquidem, vt haberet ipsam misericordiam, ille præstitit, qui misericordiam præstabit, cui misericors fuerit.* Et statim subiungit verba Pauli. *Quid habes, quod non accepisti.* Et eadem applicat ad opus continentiæ, vt nemo de illo glorietur, quasi non acceperit, & generaliter illud pro omni bono opere vrget libr. 2. de Peccator. merit. cap. 18. & de dono perseueran. cap. 4. & 7. vbi allegat Cyprianum dicentem, *In nullo gloriandum, quia nostrum nihil est*, idque ex illo testimonio confirmantem libr. 3. ad Quirin. cap. 4. Vnde est etiam illud Gregorij libr. 22. Moral.

cap. 5.

cap. 5. alias 10. in fine. *Ego mea opera tanquam mea non profero, quia authoris sui gratiam negare conuincitur, quisquis sibi tribuit, quod operatur.*

3. Solutio 1. Ad hæc vero omnia respondere possumus iuxta doctrinam datam in capite præcedenti, Paulum loqui de donis supernaturalibus, vt euidenter ex contextu constat, & similiter Patres loqui de bonis operibus meritorijs aliquo modo salutis, vt eadem loca expendendo ibidem ostendimus. Gloriari ergo de his bonis tanquã de non acceptis per gratiam, superbiæ, & arrogantiæ est, & si per iudicium intellectus fiat, supponit ille affectus Pelagianam hæresim. Qui autem existimat, moralem actum naturalis ordinis posse fieri sine auxilio gratiæ, non tribuit naturæ aliquid, ad quod ipsa non sufficit, neq; dat homini occasionem gloriandi se in aliquo bono supernaturali tãquam in non accepto per veram gratiam, & gratis donatam, quod Paulus, & alij Sancti proprie reprehendunt. Solutio 2. Dico vero vlterius, et de bonis naturalib. non debere, nec posse hominem gloriari tanquam de non acceptis, quia à Deo manant, vt authore naturali, & licet per se nõ pertineant ad gratiam saluantem, pertinent ad gratiam creantem, conseruantẽ, & prouidentem, ideoq; magna esset arrogantia, & ingratitudo, gloriari de bonis naturalibus, vt de pulchritudine, ingenio, scientia, & similibus tanquam de non acceptis, nam omnia hæc, & similia tanquam Dei dona recognoscenda sunt, vt recte argumentatur Aug. 4. contr. Iul. cap. 3. Quod si hoc verum est in bonis naturalibus, quibus possumus bene, aut male vti, multo magis id verum erit de actu morali bono, qui intrinsece includit bonum moralem vsum, vt in simili argumentatur August. lib. 2. de Peccator. merit. c. 18. Atque ita etiam in his bonis actibus cum proportione dici potest homini, *quid gloriaris quasi non acceperis?* Si non recognoscat, habere illum actum ex Deo influente in illum, vt fortasse Pelagius sensit, vel etiam, si non recognoscat peculiare Dei beneficium esse, quod oblata fuerit occasio congrua ad similem actum exercendum; non est autem necesse, quod recognoscat illud tanquam beneficium gratiæ, sed naturæ, vt ex Augustino epist. 130. ponderauimus. Quod si quis recognoscens hæc beneficia diuina simul intelligat, illud opus factum esse à se suo libero arbitrio, hæc non est vana gloriatio, nisi homo in aliquo excedat, vel tribuendo sibi plus aliquid, quam re vera habeat, vel exponẽdo se periculo alicuius elationis, aut inter tot peccata, quæ quotidie committit, propter vnum minimum opus se extollendo, vel sibi propter talem actum meritum primæ gratiæ tribuendo. De qua re, & simili obiectione iterum dicturi sumus infra tractando de efficaci auxilio.

4. Argum. 3. Tertia ratio, quam magni faciunt authores contrariæ sententię, est, quia orandus est Deus, vt nos adiuuet in singulis actibus moralibus, vt honeste, & sine vlla malitia vnumquemq; faciamus: quis enim hoc audeat negare? At vero ex oratione colligitur clare necessitas gratiæ ad illum effectũ, seu actũ, ad quem postulatur; ergo. Minor constat ex Concilijs & Patribus, qui hoc argumẽto maxime vtuntur ad probandam gratiæ necessitatem. Dicetur forte, non esse necessarium petere auxilium pro singulis actibus moralibus, sed solum esse vtile, vt melius, vt securius fiant, & vt Deus non permittat occurrere impedimẽta bene operandi, quę contingentia sunt, & facile occurrere possunt. Sed contra hoc obstat: quia hæc responsio videtur fauere Pelagio, qui dicebat, gratiæ auxilium non conferre posse bene operari, sed facilius operari, vnde consequenter diceret, orationem esse vtilem ad bene operandum, non tamen necessariam, & per illam peti auxilium, non vt necessarium, sed vt vtile, & ad melius, & facilius posse. Patres autem impugnant Pelagium dicto argumento, quia nemo ab alio postulat, quod per se ipsum facere, vel habere potest, & inde concludũt, nos indigere gratia ad singulos actus bonos, non solum vt facilius illos faciamus, sed absolute, vt illos faciamus; imo etiam vt illos facere possimus. Quod argumentum sæpissime repetit Augustinus, maxime vero illud prosequitur epist. 107. & Hieronymus contra Pelagium, & illud etiam vrgent Patres Concilij Carthag. in epist. ad Innoc. & approbat Innocentius in rescripto. Ergo eadem ratione idem dicendum est de adiutorio necessario ad singulos actus morales.

Respondeo inprimis, veram, & Christianam orationem, de qua Patres loquuntur, esse tantum illam, 5. Responsio. quę ex fide procedit. Nã sicut ostensum est capite prę cedenti, eos loqui de operibus pietatis, ita etiam loquuntur de oratione pia, cuius prima conditio est, vt à fide procedat sicut ostendi tom. 2. de Relig. tract. 1. lib. 1. c. 24. Et sufficienter ostẽditur ex Paulo ad Rom. 10. dicente. *Quomodo inuocabunt, in quem non crediderunt?* Vnde colligit August. de Prædestinat. Sanctor. cap. 7. orationes Cornelij, quæ ascenderunt in conspectum Dei, Actor. 10. non esse fusas sine aliqua fide. *Nam quomodo* (inquit) *inuocabat, in quem non crediderat?* Concilium etiam Arausican. cap. 3. petitionem non ex fide factam inuocationem humanam vocat, non orationem, & definit, illam non impetrare gratiam, sed potius gratiam facere, vt Deus inuocetur à nobis, vtiq; sicut oportet, & per veram orationem, idemque de petitione, & pulsatione apud Deum dicit in canon. 6.

Ex quo fundamento infero, si loquamur de homine, vel in pura natura spectato, vel nunc fide, & omni 6. Progreditur cœpta solutio. supernaturali gratia carente, in illo non habere locum argumentum factum, quia in illo, vel non potest esse vlla inuocatio veri Dei, quia forte illũ non agnoscit, vel si eum aliquo modo cognoscat, poterit ad summum humano modo inuocare illum, quæ inuocatio per se nihil valet ad aliquam gratiam impetrãdam à Deo, vt Concil. Arausi. definit. Vnde ad summum valere posset ad obtinendum aliquod beneficium naturale, non ex promissione aliqua Dei, nulla enim est facta tali inuocationi, vt in dicto libr. de Relig. latius dixi, nec esse potest debita ex sola naturali prouidentia, quam solum Deus exhibet, vel suo modo debet, antequam gratis conferat gratiam. At vero loquendo de homine fideli, ille quidem iam potest orare Deum, vt in singulis operibus bene se gerat, si autem ad hoc veram gratiam postulet, iam non postulat tantum vt bene moraliter, & humano (vt sic dicam) modo bona opera faciat, sed etiam vt modo Christiano, & in ordinẽ ad vitam æternam fructuose illa faciat; & ideo de illa petitione etiam non procedit ratio facta, nam de illis actib. fatemur, esse ad singulos gratiam necessariam. Et sine dubio de hac oratione Sancti loquuntur, & ita est à nobis orandus Deus, si fideliter, & sicut oportet oretur: ideoq; ex tali oratione recte colligunt Sancti necessitatem gratiæ ad singulos actus bonos meritorios, & ordinatos ad vitam æternam: inde autem non potest argumentum extendi ad actus mere naturales.

Dicet aliquis, etiam posse fideles petere à Deo bo- 7. Obiectio. nos actus mere naturales, & hoc satis esse, vt ex tali oratione colligamus, gratiam esse necessariam ad singulos huiusmodi actus, propter eandem rationem, quia nemo petit id, quod per se facere potest. Antecedẽs patet, quia possumus fideli, & Christiana oratione à Deo petere salutem, scientiam, pluuiã. & alia bona temporalia; ergo & virtutes morales acquisitas, & actus earum, in illis præcise sistendo. Respondeo con- Dissoluitur. cedendo hanc orationem esse possibilem, & in rigore non esse peccaminosam, quia tacite includit conditionem, vel moderationem, vt talia bona vel prosint, vel saltem non obsint vitæ æternæ, quæ conditio facilius includitur in petitione bonorum actuum moralium naturalium, nam illi de se non possunt obesse vitæ æternæ, esto ad illam positiue non cõducant. Esset tamẽ ille modus orationis imperfectus, quia non

parua

parua imperfectio est, sistere in bono non fructuoso ad vitam æternam. Imo existimo, talem orationis modum non esse in vsu fidelium credentium per sua opera esse consecuturos vitam ęternam. Nullus enim est, qui cupiat bene operari, qui nō simul eadem opera sibi ad salutem proficere maxime desideret: vnusquisque autem petit id, quod desiderat. Quamuis autem demus petitionem talium bonorum operum posse fieri, ex illa non licet inferre, esse necessariam gratiam ad talia opera sic facta, tum quia illa oratio non est necessaria, & est valde imperfecta, tum etiam quia per illam orationem non id petimus vt bonum gratiæ, sed vt bonum naturæ. Sicut quando petimus pluuiam, vel sanitatem, non petimus in rigore gratiam, sed naturalia beneficia. Quod si in eo genere petimus aliquid vltra concursum debitum ex generali prouidentia, non postulamus illud, vt simpliciter necessarium, vt effectus fieri possit, sed quatenus potest esse necessarium, vt effectus fiat, vt in dicto libr. de oratione latius explicui, & ad præsentem materiam possunt ibi dicta melius, & facilius applicari.

8. *Locupletatur proxima dissolutio.* Nam licet gratia, vel extraordinarius fauor non sit simpliciter necessarius ad singulos actus honestos, considerando rem ipsam secundum se, nihilominus nullus est actus, ad quem, vt in indiuiduo recte fiat, non possit esse necessaria gratia, vel specialis fauor, secundum diuinam pręscientiam. Quia licet possit homo cum solo ordinario concursu Dei, hic, & nunc efficere bonum actum in quacunque designata occasione, nihilominus contingere potest, vt Deus præsciat, hominem cum his solis subsidijs non esse bene operaturum, nisi amplius adiuuetur. Cum ergo homo nesciat, quando & quomodo occurrere possit illa necessitas, merito semper petit auxilium etiam tāquam necessarium, vt effectus certo fiat, quia contingere potest, vt sit necessarium ad facere, licet non sit ad posse. Eo vel maxime, quod licet homo possit vnum, vel alium actum facere, tamen si cum sola illa generalitate relinquatur, fere semper faciet male, & vix aliquando bene, & ideo etiam intra ordinem naturæ postulandum est auxilium Dei, vt necessarium simpliciter ad bonos mores absolute loquendo, & ad singulos actus contingenter, modo explicato.

9. *Argum. 4.* Quarta ratio adiungi solet, quia ex nostra sententia sequitur, non debere nos agere gratias Deo, quando bonum aliquod morale ex solo naturali motiuo honesto facimus: consequens est falsum; ergo. Sequela patet: nam pro his, quæ in potestate nostra sunt, & nostra virtute facimus, non est, quod alteri gratias agamus. Et ideo Patres ex obligatione gratias agendi Deo pro fide, vel bonis moribus, necessitatem gratiæ colligunt, vt patet ex Augustino epist. 107. & libr. de Prædest. Sanctor. cap. 19. & Prospero libr. 1. de Vocat. genti. cap. 23. alias 8. Minor autem & repugnat gratitudini Deo debitæ pro bonis omnibus, quorum ipse est author, & Paulo dicenti 1. ad Thess. 5. *Sine intermissione orate, in omnibus gratias agite*, & ad Ephes. 5. *Gratias agentes semper pro omnibus.* Et est contra Augustinum, qui lib. 2. Confess. cap. 7. non minus gratias Deo agit pro peccatis non commissis, quam pro remissione eorum, quæ commisit, *Gratiæ* (inquit) *tuæ deputo, quod peccata mea tanquam glaciem soluisti; gratiæ tuæ deputo & quæcunque non feci mala, quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amaui. Et omnia mihi dimissa esse fateor, quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci.* Si ergo pro peccato non commisso gratiarum actio debetur, multo magis pro quocunq; actu virtutis naturalis, quia hoc aliquod maius beneficium est, quia dum fit, non solum peccatum vitatur, sed etiam aliquid boni fit.

10 *Soluitur.* Hoc vero argumentum idem fere est cum præcedenti, & ita eandem habet solutionem. Nam gratiarum actio pars quædam est orationis generaliter sumptæ, si vero sit sermo de oratione prout specialiter significat petitionē, sic oratio respicit beneficium faciendum, gratiarum actio iam factum. Nam, vt recte dixit Augustinus supra dicta epist. 107. *Quies orandus, vt faciat, illi est gratiarum actio reddenda, cum fecerit*, & ita Paulus interdum pro infidelibus orat, vt conuertantur 2. ad Thes. 3. interdum gratias agit pro his, qui iam crediderunt, ad Ephes. 1. Sicut ergo diximus, quodcunq; opus bonum morale etiam naturale esse beneficium Dei, vt gubernatoris naturæ prouidentis occasiones bene operandi, & ad bonum opus cooperantis, saltem generali concursu, ita pro quocunq; simili opere gratiarum actio Deo debita est. Et ita simpliciter negatur sequela argumenti, quia non solum pro bonis gratiæ, sed etiam pro bonis naturæ gratiæ Deo debentur, quamuis pro prioribus bonis multo ampliores, & excellentiores debeantur, vt recte declarat August. lib. 5. de Ciuit. capit. 31. & lib. 1. Confess. cap. vlt. Neque huic gratiarum actioni obstat, quod opus fiat sine auxilio gratiæ, satis est enim, quod non sit sine auxilio, & prouidentia Dei.

Quando autem Sancti ex gratiarum actione colligunt auxilium gratiæ, loquuntur de operibus, quæ ad prouidentiam naturalis ordinis non pertinent, vt est fides, & quæ ad illam consequuntur; quod aperte constat ex Augustino, & Prospero in locis citatis. Vnde etiam loquuntur de gratiarum actione ex eadem fide profecta, quæ altioris ordinis est, vt dixi, quam quæ pro naturalibus bonis debetur, & lumine naturæ cognosci potest. Cum autem Paulus pro omnibus dicit esse gratias agendas, generaliter loquitur tam de bonis naturæ, quam de bonis gratiæ, vt per se manifestum est. Et similiter August. cum gratiæ deputat omne peccatum non commissum: vel generatim loquitur de gratia, prout comprehendit omne liberale beneficium Dei, non enim tunc contra Pelagianos disputabat, vt cum eo rigore de gratia Dei loqueretur; imo verisimile est, cùm illa scripsit, nondum Pelagianos fuisse exortos, quantum colligi potest ex lib. 2. Retract. cap. 6. Vel certe specialiter loquitur de illis peccatis, quæ post vocationem, & ex illa tanquam ex radice, & fonte non commisit, vt indicant illa verba. *Omnia mihi dimissa esse fateor, quæ te duce non commisi:* ponderanda est enim illa particula, *te duce*, quæ proprie significat peculiare gratiæ regimen, quod à vocatione incipit, vt est vulgare apud ipsum Augustinum. 11. *Promo[illegible] solutio,*

Præter hæc argumenta, fiunt alia ab incommodis; quia si morale opus bonum fieri potest sine gratia, etiamsi tentatio vrgeat, fieri etiam poterit sola libertate, quia tentatio non mutat speciem actus, nec motiuum operandi, sed solum addit aliquam difficultatem, quæ nō reddit actum simpliciter impossibilem. Item si vel vnus actus bonus fieri potest sine gratia, eadem ratione quilibet actus ordinis naturalis, quātumuis excellens, poterit fieri sine gratia, quia nunquam superat facultatem naturalem voluntatis, licet fortasse difficilius fiat. Denique infertur, qui sua potestate facit vnum opus bonum, eadem posse facere omnia, quæ longo tempore occurrunt sine defectu, quia sicut singula, ita etiam omnia subsunt eidem facultati, & sunt eiusdem ordinis, & non simul, sed sigillatim, & successu temporis occurrunt. Hæc vero argumenta postulant graues quæstiones, quæ in sequentibus capitibus tractandæ sunt. 12. *Tria alia argumēta proponūtur tribus sequentibus capitibus resoluenda.*

CAPVT XXIII.

Vtrum ad singulas tentationes legi naturali repugnantes superandas singulare gratiæ auxilium necessarium sit?

IN superioribus simpliciter loquuti sumus de bonis actibus moralibus, & indefinite diximus, posse inter- 1. *Capitis materia.*

interdum sine auxilio gratiæ fieri, quod maximè locum habere potest, vbi peculiaris difficultas in opere non inuenitur, & ideò nunc inquirendum superest, quid dicendum sit, quando illa occurrit. Non loquimur autẽ de difficultate, quæ est quasi per se in actu, qui naturæ ordinem transcendit, & supernaturalia præcepta concernit (nam hic solùm de his, quæ ad naturæ ordinem pertinent, disputamus) sed agimus de difficultate quasi per accidens ex tentatione occurrẽte proueniente. Est enim tentatio, quoties eo tempore, quo bonum faciendum est, occurrit motiuum aliquod humanum ab illo bono animum auertens, vel cum malum vitandum est, instat aliquod incẽtiuum, quod ad illud faciendum inducit, & quia hæc omnia contingenter, & accidentariè occurrunt, ideò difficultatem hanc accidentariam voco. Quæ considerari potest vel in quocunque actu bono determinatè in quouis gradu occurrat, vel prout in aliquibus specialiter inuenitur cum magno excessu, seu grauitate: vel deniq; prout in multis actibus per longum temporis cursum inueniri potest. Et in vniuersum omnis difficultas boni operis, quæ oritur ex cõcupiscẽtia, & corruptione naturæ lapsæ, potest dici per accidens, quia reuera est actui extrinseca, & aliquo modo ex tẽtatione ꝓuenit. Aliquãdo verò crescit ex actus excellẽtia, vt in amore super omnia Dei authoris naturæ, vel in exponenda vita pro republica, & de his omnibus dicemus; à generalioribus autem incipimus, vt expeditior & facilior sit doctrina.

2. Est igitur inprimis animaduertendum inter tentationes quasdam esse leues, alias autem graues, seu grauissimas, & vehementes. Non dicuntur autẽ graues ex materia, id est, quia inclinant ad peccatũ leue, vel graue, quia hęc distinctio (quamuis aliàs dari posset) in præsenti non deseruit; dicũtur ergo tales ex modo, iuxta illud Pauli 1. Corinth. 10. *Tentatio vos non apprehendat, nisi humana: fidelis autem Deus, qui nõ patietur vos tentari supra id, quod potestis*, vbi tentationem leuem (iuxta Chrysostom. Theodoret. & Theophyl.) vocat humanam, id est, homini fragili attemperatã, & indicat esse alias grauiores, & grauissimas, cum ait, Deum non permittere, vt sint supra vires. Igitur tentatio leuis dicitur, quæ vel ex parte intellectus paruã, vel inefficacem habet suasionem, vel ex parte appetitus debilem inclinationem, vel etiam est leuis, quę ad momentum, seu breuissimo tempore durat, quãuis alioqui intensa, seu vehemens videatur; grauis autẽ dicitur, quæ pertinaciter suadet multo tempore, cõstanter, ac molestè, poteritq; hoc titulo censeri, etiãsi pro singulis temporibus non sit admodũ vehemens, dũmodò aut suasio sit per se magna, aut cum passione aliqua, & inclinatione sit coniuncta. Hi aũt gradus tentationum non possunt certa regula, vel gradu definiri, sed prudenti arbitrio pensandi sunt, & maximè considerandi sunt per comparationem ad eum, qui tentatur. Nam aliqua tentatio erit grauis vni, quę alteri esset leuis propter varias eorũ cõplexiones, ingenia, mores, vel doctrinã, quæ omnia põderanda sunt.

Notatio 1. Tentatio leuis, ac grauis qua.

3. Præterea modi tentationum varij sunt; cõmuniter verò ad tria genera reducũtur, quæ à trib[9] animæ inimicis proueniunt, carne, mundo, & dæmone: ex quib[9] prima dici potest ab intrinseco, aliæ duo ab extrinseco; scil. secundã ab hominibus, tertia à dæmonibus: ab Angelis enim Sanctis, vel Deo nulla est tentatio inducens ad malum, teste Iacobo c. 1. sed sola illa tentatio, quæ probationis, vel tribulationis dicitur, à Deo est. Igitur tentatio quædam est veluti ab intrinseco, & quasi connaturaliter, vt est illa, quæ nascitur ex complexione, & appetitu hominis, medijs tantùm his sensibilibus obiectis, quę vitare non possumus; de qua Paulus, *Sentio aliam legem in membris meis repugnãtem legi mentis meæ*, &c. Alia est tentatio, quæ à mundo esse dicitur, id est, quæ nascitur ex consortio aliorum hominum per mala consilia, vel praua exempla. Tertia deniq; oritur ab extrinseco, vt à dæmone, quæ dici potest quodammodo vltra, vel præter naturã, quia hoc bellum cum dæmonibus non est merè naturale, sed ex altiori prouidentia, aut permissione diuina introductum. De quo Paulus loquitur dicens, *Non est colluctatio nobis aduersus carnem, & sanguinem*, &c. ad Ephes. 6.

Notatio 2. Tentandi & tentantium varietas.

Deinde oportet præmittere, varijs modis posse tẽtationem vinci. Primò non solùm non peccando, sed etiam proficiendo aliquo modo in ordine ad salutẽ, & vitam æternam, qui est proprius victoriæ modus, vt notarunt D. Thom. in 2. dist. 28. q. 1. ar. 2. ad 6. & ibi Bonauen. & Richard. qui volunt, hanc solam esse propriam victoriam tentationis, & illam solam hac voce debere significari, iuxta Augustin. lib. 21. de Ciuit. c. 16. dicentem, *Tunc victa vitia deputanda sunt, cum Dei amore vincuntur.* Secundo modo contingit superari tẽtationem, nihil omnino peccando, neq; in ordine ad salutem proficiendo, siue quia homo negatiuè se habet suspendendo actum (vt quidam fieri posse existimãt) siue, quod magis morale est, eliciendo actum ordinis naturalis propter aliquam honestatem moralem tẽtationi contrariam, quod D. Thomas supra dicit propriè esse resistere potiùs, quàm vincere, quo modo loquendi breuitatis causa vtemur, licet communiter vterque modus superandi tentationem victoria eius vocetur. Est verò tertius modus vitandi vnius peccati tentationem, incidendo in aliud peccatum, vt cum quis vincit tentationem auaritiæ ex affectu luxuriæ, aut quid simile. Et de hoc tertio modo nulla est controuersia, quia Deus non iuuat ad peccandum, & quia illa reuera non est victoria peccati, quia non vitatur, vt vitetur malitia, sed vt ad aliud prauũ obtinendum conducat. Vnde optimè dixit August. lib. 3. cont. duas epist. Pelag. cap. 4. *Cardinalis cupiditas qua peccatum augetur, cupiditate alia non sanatur.* De primo verò modo vincendi tentationem controuersia olim fuit cum Pelagianis, vt iam dicam, nunc verò nulla est inter Catholicos, igitur de secundo modo est noster in præsenti sermo. 4.

Notatio 3. Tentationes vincẽdi modi varij. Primus. Secundus.

Vnde supponendum est vlteriùs, quæstionem solum procedere, quãdo tentatio non perturbat rationem ita, vt impediat libertatem sufficientem ad peccatum mortale. Nam si tãta sit perturbatio rationis, vt libertas tollatur, contingere quidem poterit, vt homo non possit vitare illum actum materialem, ad quem tentatio inclinat, iuxta doctrinam D. Thom. 1. 2. q. 80. art. 3. Tunc autem tollitur potentia peccandi, & non habet locum quæstio. Interdum verò contingit auferri libertatem perfectam, seu necessariam ad peccandum mortaliter, relinqui tamen aliquam, quę satis sit ad peccatũ veniale, quod ex subreptione vocant, & tunc quodammodo aufertur potestas saltem moralis vincendi omninò tentationem illam, & ideò illos indeliberatos actus hic non consideramus, sed tm̃ illos, quos non obstante tẽtatione, potest animus cũ sufficienti deliberatione, vel cõmittere, vel vitare. 5.

Notatio 4. De tentatione perturbãte omnino iudicium nil agitur.

Deniq; cum de necessitate gratiæ inquirimus, non limitamus sermonem ad gratiam habitualem, & sanctificantem: quia inter catholicos extra controuersiã est, hanc gratiam nõ esse necessariam ad singulas tentationes vincendas. Nã sicut supra ostendimus, posse hominem sine hac gratia aliquod bonum opus facere: ita est certum posse aliquam tentationem vincere, nam est eadem ratio, vt etiam ex dicendis constabit, & ideò quæstio de proprio gratiæ auxilio proposita est. 6.

Notatio 5. de cuius gratiæ necessitate procedat quæstio.

Fuit autem in hac materia error Pelagij, qui absolutè asseruit, victoriam tentationum non adiutorio diuino, sed libero arbitrio esse tribuẽdam. Qui error simpliciter damnatus fuit in Concil. Palæstino, & in Mileuitano cap. 3. & Arausic. cap. 9. vt in prolegom. 5. satis ostensum est. Quo autem sensu damnatus fuerit, inter catholicos disputatur. Duo verò sunt extra controuersiam, vnum est, errasse Pelagium, quia putauit, victoriam quarumcunq; tentationũ per quodcunq; 7.

Errorem Pelagij in hac materia quò ad duo constat fuisse damnatum.

cunćq; vitæ tempus, & vt loquitur Hieron. dialog. 2. *Cum absoluta impeccantia*, esse in potestate solius liberi arbitrij. Secundum est, quia ponebat illam victoriam non solùm quantùm ad carentiam culpæ, sed etiam quantum ad fructum salutis ex eisdem viribus liberi arbitrij. Quoad hæc ergo duo certum est, damnatam esse illam hæresim, & de primo puncto dicemus capite sequenti. Pro secundo verò faciunt adducta in capit. 15. & in libro sequenti iacienda sunt fundamenta illi errori contraria, nunc opiniones inter Catholicos tractandæ sunt.

8. *Inter Catholicos 1. opin affir.* Prima opinio est, hominem sine adiutorio gratiæ nullam omninò etiam minimam tentationem posse ita vincere, quin aliquo modo peccet. Ita tenent Gregor. & omnes, qui negant, posse fieri bonum opus sine auxilio gratiæ, & est planè consequens, quia vincere hoc modo tentationes, bonum opus est, quia sine aliquo opere, seu positiuo actu moraliter non fit. Vnde si victoria sine vlla culpa obtinetur, oportet, vt per actum bonum fiat, vel fieri possit, quia vel non datur actus indifferens in indiuiduo, vel per illũ solum raro vincitur tentatio ad peccatũ inducens. Deinde sæpè tentatio est contra affirmatiuum præceptũ, quæ non potest vinci sine actu consentaneo præcepto; ergo si quis non potest facere actum illum simpliciter, & sine vlla tentatione spectatũ, multò minus poterit facere vrgente tentatione. Itaq; illi authores consequenter loquuntur. Refertur etiam pro hac parte Petrus Soto in Instit. Sacerdot. lect. 16. de Pœnit. sed ibi de hac re non disputat, vnum autem verbum, quod incidenter dicit, eundem sensum habet, quem sententiæ Patrum statim referendę, & in sequentibus tractãdo de amore Dei, id explicabimus. Adducitur etiam Abulens. in c. 19. Matt. q. 178. sed ille disputat hanc materiã latè à quæst. 174 per sequentes, & sine dubio eandem doctrinam docet, quam infra trademus: interdum verò communem cursum, & auxilium prouidentiæ generalis lato modo vocat gratiam, quia liberaliter datur, distinguendo tamen illam ab speciali gratia, quæ docetur necessaria ad salutem, vt supra etiam notauimus. Cardinalis etiam Bellarm. videtur huic sententiæ annuere lib. 5. de liber. arbit. c. 7. licet prius concesserit, posse fieri actum bonum moralẽ sine gratia, sed ipse alia via procedit, de qua in fine dicemus.

9. *Arguitur pro opinione hac 1. ex Scriptura.* Fundamenta huius sententiæ sunt eiusdem generis cum his, quæ adduximus in præcedenti cõtrouersia. Nam inprimis afferuntur loca Scripturæ, in quibus victoria tentationum Deo adscribitur Psal. 27. *In te eripiar à tentatione*, & Psal. 29. *Auertisti faciem tuam à me, & factus sum conturbatus*. Item illa, in quibus oratur Deus pro victoria tentationum, quæ oratio est frequentissima præsertim in Psalmis, & Christus Dominus illam posuit in sua formula orandi Matth. 6. *Et ne nos inducas in tentationem*. Quã exponens Cyprian. de orat. Dominica, dixit id fecisse Christum, ne possit homo in aliquo superbire. Vnde Luc. 22. & Matth. 26. monuit idem Dominus. *Vigilate, & orate, vt non intretis in tentationem*. Quæ verba expendens Hieronym. contra Pelag. dialog. 2. ait. *Si libertas arbitrij satis esset ad vincendam tentationem, non fuisse Christum dicturum, vigilate, & orate*: sed attendite, & resistite per liberum arbitrium. Præterea de tentationibus carnis dicit Paulus Roman. 7. *Sentio aliam legem in membris meis*. Et infra. *Quis me liberabit à corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum*. De tentationibus mundi solet intelligi illud 1. Corint. 10. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet cum tentatione prouentum, vt possitis sustinere*, vtique tyrannorum, & mundi persecutiones, & tentationes, & sic etiam dicitur 1. Ioan. 5. *Hæc est victoria, quæ vincit mundum fides nostra*. De tentationibus verò dæmonis dicitur 1. Pet. 4. *Cui resistite fortes in fide*, & ad Ephes. 6. *Induite vos armaturam Dei, vt possitis stare aduersus insidias diaboli*, &c. Et infra: *In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere.*

Secundò in eandem sententiam allegantur Pontifices, & Concilia: nam Innocent 1. in epist. 25. ad Concilium Carthaginens. & 26. ad Mileuitan. aliàs 91. & 93. inter epistolas Augustini, inter alia inquit. *Nisi magnis precibus gratia in nos implorata descendat, nequaquam terrenæ labis, & mundani corporis vincere conemur errores, cùm pares nos ad resistendum, non liberum arbitrium, sed Dei solum facere possit auxilium*. Et infra de Christo Domino ait: *Quamuis hominem redemisset à præteritis ille peccatis, tamen sciens iterum posse peccare, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum & post ista corrigere, multa seruauit, quotidiana præstans illi remedia: qui nisi freti, cõfisiq; nitamur, nullatenus vincere poterimus errores. Necesse est enim, vt quo auxiliante vincimus, eo iterum non adiuuãte vincamur*. Quæ verba allegat Cœlestinus in sua epistola cap. 6. ex eis colligens, neminem sine Dei adiutorio idoneum esse ad vincendas quotidianas carnis, & dæmonis tentationes, & capite nono, cum dixisset, *Superbum esse, vt quidquam sibi humana natura præsumat*, vt maximè hoc propter victoriam tentationum dictum intelligatur, subiungit loca Pauli allegata, Ephes. 6. & Rom. 7. Idem Concilium Carthaginens. in epistola ad Innocent. 90. apud Augustinum, de Pelagianis dicit, è medio tollere illam partem orationis Dominicæ, *Et ne nos inducas in tentationem*, si absque auxilio gratiæ tentationes vinci possunt. Idem sumi potest ex Concilio Mileuitan. capit. tertio, quatenùs damnat dicentes gratiam non dari in adiutorium ad cauenda peccata, nam peccata nõ cauentur, nisi tentationes vincendo. Sic etiam Concil. Arausican. cap. 4. dixit, *Diuini esse muneris, quoties pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus*, quod profectò facimus, quoties alicui tentationi resistimus, & cap. 14. *Nullus miser de quacunq; miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia præuenitur*. Concil. item Palæstin. damnauit propositionẽ Cœlestij, quòd victoria peccatorum, quando illa non committimus, non fit ex gratia, sed ex libero arbitrio. 10. *2. Argu. ex Pontif. & Conc.*

Tertiò his accedunt testimonia Patrum, & ex antiquioribus Cyprianum, & Hieronymum iam retulimus, quibus addo Basilium in Moral. Regul. 62. cap. 3. & 4. in singulis tentationibus ait gratiæ auxilium esse postulandum: & de eodem argumento habet integram Homiliam, post librum de Baptismo. Quòd sine diuina virtute, & gratia resistere Satanæ nõ possit quisquam. Item Chrysostom. licet aliàs multum tribuat libero arbitrio circa operationem moraliter honestam, de victoria tentationum dicit, totam esse tribuendam Deo, Homil. 62. ad Popul. & Homil. 24. in 1. ad Corinth. interrogans, ad quas tentationes sit necessaria gratia, respondet, *Ad omnes, vt ita dicam*. Et Theophylact. ibi. *Quauis tentatio vires nostras exuperat, nisi illæ auxilietur nobis*. Item Ambros. in Psal. 43. circa id, *Quoniam humiliasti nos in loco afflictionis. Quis* (inquit) *est tam fortis, vt nequaquam in tentatione moueatur, nisi Dominus adiutor ei assistat*. Quod maiori cum exaggeratione dixit Augustinus sermo. decimo tertio, de Verbis Apostoli capit. nono. *Hæc est* (inquit) *malitia nostra in hoc agone cum confligimus, Deum habemus spectatorem, in hoc agone cum laboramus, Deum poscimus adiutorẽ, si enim non ipse nos adiuuat, non dico vincere, sed nec pugnare poterimus*. Idem latè confirmat epistol. 89. quæst. secunda, princip. vrgens varia Scripturę loca, præcipuè illum 1. Corinth. 10. *Faciet cum tentatione prouentum, vt possitis sustinere. Vt quid* (inquit) *dixit, Deum facere, si hoc sine ipsius adiutorio in nostra est potestate?* Idem habet cũ alijs Patribus Concil. Mileuit. in epistol. 92. ad Innocent. & cum alijs quatuor Episcopis epistola 65. ad eundem, vbi *ad tentationes, concupiscentiasq; vincẽdas*, ait, *esse necessariam gratiam, qua per subministrationem Spiritus, & occultam misericordiam conferat ille, qui dat incrementum Deus*, & ibid. declarat, hanc gratiam esse necessariam ad singulas tentationes vincendas. Et quod grauius est, in epist. 106. dicit ad vitandum peccatum nihil volũtatis arbitrium valere sine gratia. Eandemq; doctrinam repetit. lib. 1. de Gratia Christi cap. 26. 27. & 47. 11. *Tertium Patrum.*

& 47. & libr. de Perfect. iustitiæ respons. 9. & lib. 50. Homilia. 23. & in Soliloq. capit. 15. & 16. vbi eleganter describit modum diuini auxilij in vincendis tentationibus, & cum illo Prosper contra Collator. præsertim cap. 35. & Paulus Orosius libr. de Liber. arbitr. cōtra Pelag. Greg. lib. 9. Moral. c. 29. aliàs 37. & in Psal. 3. Pœnit. Cyril. lib. 9. in Ioan. c. 45. in fine.

12. *Rationes pro eadem opinione summatim attinguntur.* Rationes verò pro hac sententia sumuntur, vel ex necessitate orationis, vel ex gratiarum actione, quæ Deo agenda est in victoria cuiuscunque tentationis, etiam minimæ, vel ex arrogantia, quia aliàs haberet homo, vnde gloriari posset. Item quia si homo per se posset aliquā tentationem vincere, posset etiam quālibet licèt grauē, imò & omnes quouis tempore, quia omnes sunt eiusdem ordinis, & omnes vincuntur per actus eiusdem rationis, & ex illis circunstantijs solùm additur difficultas, quæ non reddit effectum impossibilem, sed difficilem. In explicanda verò propria ratione, ex qua hæc necessitas oriatur, inuenitur diuersitas inter authores quoad tres modos de bonis actionibus supra explicatos, quos hic non est necesse repetere. Additur verò hic quartus mod⁹, qui hoc modo explicatur. *Additur ratio alia.* Nam si tentatio est grauis, eo ipso vinci non potest sine gratia Dei: si verò est leuis, hoc ipsū est gratia Dei; ergo semper victoria tentationis est gratia, vel consequenter (vt sic dicam) vel antecedenter facta comparatione ad tentationem. Et ideò dixit Ambrosius lib. 4. in Luc. circa id, *Et consummata omni tentatione*, Non debemus tentationes sæculi pro malis timere, sed magis rogare cōtemplatione conditionis humanæ, vt eas tentationes subeam⁹, quas ferre possimus. Et huc etiam spectat dictum Augustini capite superiori tractatum ex lib. 2. Confess. cap. 7. gratiæ Dei tribuendum esse omne peccatum, quod nō committimus, quia si eius occasio, vel tentatio occurrit, gratia Dei facit, vt vincatur, si verò non occurrit, gratia Dei facit, vt non veniat, & lib. decimo. cap. 31. *Ebriosus* (inquit) *nunquā fui, sed ebriosos à te sobrios factos ego noui; ergo à te factum est, vt hoc non essent, qui nunquam fuerunt, à quo factum est, vt hoc non semper essent, qui fuerunt.* *Idem D. Aug.* Idem lib. 5. Homil. in 23. c. 6. *Hic multa commisit, & multorum debitor factus est. Illegubernante Deo pauca commisit. Cui deputat ille, quòd dimisit, huic & iste deputat, quod nō commisit. Adulter non fuisti in illa tua vita præterita plena ignorantia, nondum illuminatus, nondum bonum, malumq; discernens, nondū credens in illum, qui te nescientem regebat. Hoc tibi dicit Deus tuus: regebā te mihi, seruabam te mihi. Vt adulterium non committeres suasor defuit: vt suasor deesset, ego feci. Locus, & tempus defuit: & vt hæc deessent, ego feci. Affuit suasor, non defuit locus, non defuit tempus, vt non consentires, ego terrui. Agnosce ergo gratiā eius, cui debes, & quod non admisisti. Mihi debet iste, quod factū est, & dimissum vidisti, mihi debes & tu quod non admisisti. Nullum est n. peccatum, quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, si desit rector, à quo factus est homo.*

13. *2. Opinio negatiua, & vera.* Nihilominùs dicendum est, non esse necessarium specialegratiæ auxilium, ad quancunq; tentationem in particulari vincendam, quia homo sua libertate vtens potest vincere singulas tentationes seu quancunq; illarum secundùm se spectatam. Hanc assertionem in specie docent Bonauent. in 2. distinct. 28. artic. secundo, quæst. secunda, Ægid. dub. 4. & 5. §. *Ad primū.* & ibi etiam Gabriel, & melius lect. 78. in canonem dub. 5. Henricus quodlib. 5. quæst. vigesima, & ex modernis Soto 1. lib. de Natur. & Grat. capit. vigesimo primo, & vigesimo secundo, & Vega opusc. de Iustificat. quæstion. 12. & 13. Medina in 1. 2. locis citatis, & quæst. decima, artic. primo, eamq; supponunt Ruardus, Stapletonius, & alij capite sequenti citandi.

14. *Locus ex Paulo citari solitus pro hac sentent. non viget.* Probari potest primò ex illo Pauli 1. ad Corin. 10. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari vltra id, quod potestis*, quia nimirum succurrit per gratiam, vbi natura nō sufficit; ergo supponit Paulus aliquid nos posse, nā dicit, *Vltra id, quod potestis.* Ergo saltem minores, & leues tentationes possumus aliquo modo superare saltem non consentiendo. Sed hic locus non concludit, quia Paulus non dicit, vltra id, q̄ potestis per liberum arbitriū. Vnde optimè intelligitur, vltra id, quod potestis eiusdē adiutorio. Sicut Concilium Trid. cū sess. 6. c. 11. dixit, *Deus impossibilia non iubet; sed iubendo monet, & facere, quod possis, & petere, quod non possis, & adiuuat, vt possis.* Non supponit in primo membro hominem per se, & sine gratia posse facere aliquid, quod iubet Deus: nam quod ait, *Facere, quod possis*, potest optimè intelligi per gratiam aliquam iam acceptam, quæ in principio solet dari parua, vt per illam possimus maiorem mereri, seu impetrare. Et hoc videtur sentire Conciliū, cum supponat, hominem iam esse in statu, in quo possit petere, & impetrare: q̄ sine aliqua gratia saltem fidei, & spei facere non potest. Et in hoc sensu loquutus est Augustinus, cuius est illa sententia lib. de Natur. & Grat. c. 43. Ita ergo rectè exponi potest Paulus loco allegato, sumiq; potest ex Prosper. contr. Collat. capit. 35. Quapropter ex Scriptura non potest efficaciter probari assertio, quia licèt Scriptura sæpè dicat, posse hominem vincere tentationem, nunquam declarat, posse aliquando id facere per solas vires liberi arbitrij. Licèt ex alio loco ad Rom. 1. possit id probabiliter colligi vt capit. seq. notabimus. *Verisimilior locus alius.*

15. *Patres, atq; Concilia huic sententiæ non aduersantur.* Similiter neque ex Concilijs, vel Patribus potest sufficienter probari. Potest tamen efficaciter probari, non esse cōtra eorum doctrinam, imò ab eis interdùm indicari. Primum probatur ex Bulla sæpè allegata Pij V. & Gregorij XIII. nam inter propositiones Michaelis Baij trigesima est. *Non solùm fures hi sunt, & latrones, qui Christum viam, & ostium veritatis, & vitæ negant, sed & quicunque aliunde, quam per Christum in viam iustitiæ, hoc est, ad aliquam iustitiam conscendi posse dicunt, aut tentationi vlli sine gratia ipsius adiutorio resistere hominem posse sic, vt in eam non incidat, aut ab ea superetur.* Hæc ergo propositio inter alias damnatur à dictis Pontificibus, in quo apertè declarant, & definiunt, sententiam illi assertioni contrariā, scilicet, posse liberū arbitrium resistere alicui tētationi sine speciali gratia, ad Pelagianismum nullatenus pertinere. Quāuis enim dici possit, Pontifices non damnasse assertionem propter doctrinam, sed propter modum proponendi illam, & exaggerationem, quidquid de hoc sit (quod non constat) hoc satis est, vt Pōtifices declarauerint, sententiam propositam nullatenus ad Pelagianum errorem declinare. *Euasio non admittitur.* Nam si hæc doctrina ad Pelagianismum aliquo modo pertineret, iniuriosa esset gratiæ Christi, ac proinde non immeritò dici posset fur, & latro, qui illam doceret; ergo Pontifices damnantes hanc censurā, euidenter affirmant, in hac doctrina nullam esse suspicionem Pelagiani erroris. Ergo consequenter etiam docent, Concilia, & Patres loquentes contra Pelagium non esse ita intelligendos, vt huic sententiæ contrarij sint. Idemq; consequenter est de Scripturis dicendum maiori ratione. Et hoc satis est ad magnam huius sententiæ probabilitatem, nam seclusa authoritate contraria, ratio sufficienter illam conuincit, vt statim videbimus.

16. *Imo illam indicant.* Accedit, vt dicebam, quòd ipsimet Patres alijs locis generales loquutiones moderantur, & hanc sentētiā indicant. Et in primis ponderari potest modus illeloquendi Chrysostomi supra citati ex Homil. 24. in 1. ad Corinth. videlicet. *Ad omnes tentationes, vt ita dicam*, nam illa correctio, *vt ita dicā*, posita videtur ad declarandum illud esse dictum cum quadam exaggeratione, quia pauca, & leuia potest homo in hoc genere, & quod amplius est, sine victoria in ordine ad salutē æternam, nisi adsit gratia. Ita inuenio locū hunc ab aliquibus ponderatū, & fortasse aliqua translatio antiqua (originalem enim linguam consulere nō potui) illo modo vertebat. Gentianus autem aliter illa verba interpretatur, scilicet, ad omnes tentationes, vt semel dicam, & ita potiùs illa verba continent absolutam affirmationem, & distributionem, eodemque modo videtur illa legisse, & imitatus esse Theo-

phylactus. Addit autem statim Chrysostom. alia verba, quibus magis suam mentem declarat, distinguit enim ex mente Pauli duplices tẽtationes leues, quas, vt ipse exponit, Paulus humanas vocat, & graues, quę nostram superant potestatem: ita de his posterioribus absolutè sentit, non posse vinci sine auxilio gratiæ, de humanis verò dicit, *Neq; humanas licet facilè ferre absq; diuino auxilio*. Significans, in his in rigore non deesse potestatem libero arbitrio ad illis aliquando resistendum. Præterea Hieronym. lib. 3. contra Pelagianos, qui dicebant, post peccatum mansisse in homine libertatem, vt ad bonum, & malum possit extẽdere manum, ipse respondet. *Hoc & nos dicimus, posse hominem nõ peccare, si velit, pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quamdiu intentus est animus*, &c. Et infra. *Humana conditio, si paululùm se remiserit, discit fragilitatem suam, & multa se non posse cognoscit.* Vbi sentit, nõ omninò nihil posse liberum arbitrium: nam licet multa non possit, tamen pro tempore, & loco aliquid leue, & fragilitati accommodatum illi concedit, sicut inferiùs iterum repetit. *Hoc est, quod tibi in principio dixeram, in nostra esse positum potestate, vel peccare, vel non peccare*, &c. Et infra. *Sed hoc pro modo, & tempore, & conditione fragilitatis humanæ, nec quia ad breue possum, cogis me, vt possim iugiter.* Ex August. etiam põderari potest, quod lib. de Perfect. iustitiæ cap. 2. ratiocinat. 3. ait, *In natura vitiata parum esse ad non peccandum voluntatis arbitrium.* Vbi *parum* dixit, quasi limitans, quod alibi dixisse videtur, liberum arbitrium hominis lapsi ad non peccandum nihil valere: nam hoc non de singulis momentis, occasionibus, & actibus intelligendum est, sed simpliciter ad non peccãdum, id est, ad seruãdam innocentiam. Alioqui verò ait parum valere, quia ad summum in vno, vel alio actu potest tentationem leuem ita vincere, vt non peccet.

17. *Concluditur confirmatio ex Pontifici-bus citatis.* Atque hinc potest assertio confirmari, quia Pius V. & Gregorius XIII. etiam reijciunt vegesimam octauam propositionem Baij, *Liberum arbitrium sine adiutorio gratiæ non, nisi ad peccandum valere.* Ad quam videtur proximè accedere, qui negat, posse liberum arbitrium aliquam leuem tentationem vincere, quia vix occurrit tempus, vel occasio operandi cum perfecta libertate, vbi necesse non sit aliquam vel leuem tentationem vincere, vt opus liberũ honestè, & sine vlla malitia fiat. Quia vel dæmõ perpetuò vigilat, vel materia virtutis, seu operationis repugnat concupiscentiæ, vel certè quia ferè semper occurrit finis aliquis humanus mouẽs ad operãdum propter ipsum poti⁹, quàm propter virtutẽ. Si ergo per originale peccatũ tam infirmum factum fuisset liberum arbitrium, vt nullam, vel minimam tentationem naturali virtute vincere posset, vtiq; ad non peccandum, nõ esset vitiata hominis natura, sed extincta, vt in simili argumentatur Prosper cont. Collat. c. 22. Vt ergo simul cũ Pelagianis Lutheranorum extremum vitemus, conuenienter dicitur, sicut non est extinctum liberum arbitrium, quoad bonum operandum, ita vt nullum bonum naturaliter facere possit, nec quoad malum vitandum, vt non nisi peccare possit, ita neq; est extinctum quoad resistendum tentationibus, ideoq; aliquas saltem leues vi suæ libertatis vincere potest.

18. *1. Ratio pro eadem opin. neg.* Vltimò possumus argumentari ratione à priori, quæ eadem ferè est, quę de bona operatione, & dupliciter etiam potest explicari. Primò generatim, & ostensiuè, quia victoria vnius tentationis leuis prout præcisè necessaria est ad non peccandum, seu nõ consentiendum, aut resistendum tẽtationi, solùm addit supra actum bonum nonnullam difficultatem moralem, propter illam autem non est simpliciter necessarium auxilium gratiæ; ergo simpliciter ille effectus cadit sub potestatem physicam, & moralem liberi arbitrij cum solo cõcursu generali. Consequentia nota Maior declaratur, quia occurrente morali occasione faciendi eleemosynam sine vlla tentatione ex parte dæmonis, vel alicuius hominis, neq; etiam ex interna concupiscentia, vt facilè continget in homine naturaliter propenso ad liberalitatem, & compassionem, tunc bonus actus dici potest non solum possibilis, sed etiam facilis secundum rectam rationem, & libertatẽ arbitrij. Addamus ergo tali homini proponi finẽ faciendi illud opus, vt videatur ab hominibus, quę est tẽtatio quædam non retrahens ab opere, sed inclinans, vt malè fiat, quæ inclinatio non solum non cogit, sed etiam potest esse valde remissa; ergo solum potest nõnullam, & paruam difficultatẽ benè operandi facere; ergo tentatio solum addit actui bono nõnullam difficultatem. Et quod in hoc exemplo declaratum est, intelligi potest in tentatione, quæ fit per contrariam suasionem, vel per aliquam repugnãtiam appetitus, quæ parua interdum esse potest, & nihilominus est aliqua tentatio paruam adiungens difficultatem.

Quòd verò hæc difficultas (quod in minori sumebamus) non necessariò postulet auxilium gratiæ, vt vincatur, pręcisè quoad resistendum tentationi, probatur, quia hæc resistentia sufficienter fit, vel eodẽ actu bono naturali, quem voluntas potest facere sua facultate naturali, vel nolendo extrinsecum finẽ prauum occurrentem, quod nõ minus est in libera facultate voluntatis. Et ex parte intellectus potest etiam esse naturalis consideratio confortans voluntatẽ aduersus oppositam suasionem, vel repugnãtiam. Neq; in tali resistẽtia interuenit aliquid supernaturale, vel in substantia, vel in modo, quia supponimus ex nullo motiuo supernaturali id fieri, quo posito nullus modus supernaturalis ibi cogitari potest, quia sola libertas actionis cum consideratione ad illam necessaria, non excedit naturalem modum operandi, vt per se notum est, & ex dictis de operatione boni actus, satis conuincitur. Deniq; parua illa difficultas parum etiã obesse põt, quia multo maiores difficultates solet homo vincere sua libertate, & quia honestas actus tẽtationi contrarij attentè cõsiderata potest plus mouere, quàm leuis tentatio; potest autem saltem pro breui tempore ita considerari honestas non obstante tẽtatione, cum leuis tentatio ferè nihil perturbet. 19. *Progreditur ratio.*

Secundò argumentari possumus discurrendo per omnes modos, quibus hęc gratia necessaria ad vincẽdam quamcunq; tentationem explicari potest. Nam inprimis tres modi supra tractati de actib⁹ bonis eisdem rationibus refelluntur. Nã quod attinet ad motionem determinantem, quam Greg. ponebat, profectò argumenta contra illam facta eodem modo in præsenti vrgent. Quia loquimur de resistentia tentationis libera, & cum dominio voluntatis, ostendimus autem, posita tali determinatione iam non liberè operari, vel resistere eum, qui illam recipit, & è cõuerso, qui non recipit illam non posse resistere, si ad resistẽdum illa necessaria est. Præterquam quod nulla ratio talis determinationis, quæ sit specialis pro tẽpore leuis tentationis, nec authoritas, in qua fundetur, reddi potest. Vnde etiam concluditur, ad hunc effectum non esse necessariam gratiam per modum principij physici adiuuantis voluntatem, per se efficiendo cum illa, quia ille effectus non est proprius alicuius virtutis per se infusæ; ergo neque est ab aliquo speciali auxilio, seu principio, quod alicuius virtutis, vel habitus infusi actiuitatem suppleat; ergo nulla ratio relinquitur, ob quam nouum principium physicum additum voluntati necessarium sit, etiamsi illud non ponatur tanquam determinans voluntatem ad exercitium actus. 20. *2. Ratio pugnãs per omnes modos fundãdi necessitatẽ, qua disputatur. Impugnatur 1. modus.*

Secundò dici potest necessaria gratia moraliter adiuuans voluntatẽ, quæ sit superioris ordinis, & consistat, vel in inspiratione supernaturali quoad substantiam, vel excedat vires intellectus, & voluntatis, vel causarum omnium, à quibus naturaliter excitari possunt. Et hic etiam modus reijcitur, quia licet hæc gratia possit esse vtilissima, & in vrgentibus occasionibus necessaria, vt statim dicã, tamẽ vbi leuis est tentatio, non est tanta necessitas, quia inest in libertate absoluta 21. *Impugnatur 2.*

soluta potestas, quę illo tempore sine magna difficultate possit ad actum reduci, cui potestati repugnat illa necessitas. Quia necessitas non opponitur difficultati præsertim parue, sed impossibilitati, vnde necessitas excludit potestatem ad oppositum, etiam cum nonnulla difficultate; ergo si absq; tali auxilio voluntas pro sua libertate est physicè, & moraliter potens ad operandum, non obstante illa difficultate, profectò tale auxilium non est necessarium, vel si illud est necessarium, voluntas non est potens, cuius contrarium probat ratio facta. Nam sine illa difficultate paruæ tentationis voluntas potest cum effectu facere talem actum, vt supra de bono actu simpliciter sumpto ostensum est, sed illa parua difficultas non facit impossibile id, quod antea erat possibile; ergo.

22. *Impugnatur Tertius.* Tertius modus est de gratia, quæ dicitur esse per modum congruæ cogitationis. Sed hic etiam refellitur, quia illa cogitatio, vt supra latè argumentatus sum, non semper excedit generalem ordinem prouidentiæ, nec est vera gratia, de qua Sancti, & Concilia loquuntur. Hic verò specialiter considerandum est, etiam authores contrariæ sententiæ negare non posse, cogitationem sufficientem ad vincendam talem tentationem posse sine gratia haberi, alioqui per solam potestatem naturalem, & seclusa gratia non haberet quis libertatem ad peccandum, quia non haberet sine gratia potestatem ad resistendum tali tentationi; ergo simpliciter verum est, sine gratia alicuius specialis cogitationis habere hominem potestatem ad vincendam tentationem. Sicut in supernaturalibus, qui gratiam habet sufficientem ad vincendam tentationem, simpliciter potest illam vincere, etiamsi non habeat efficacem; ergo idem est in præsenti cum proportione; ergo si illa sufficientia non est per gratiam, sed per naturam absolutè potest homo vincere talem tentationẽ. Quòd autem de facto non vincat illam tentationem, nisi habeat cogitationem congruam; cùm illa congruitas sit omnino consequens, & pendens ex solo vsu naturalis libertatis; & alioqui non sit necesse, vt illa cogitatio proueniat ex speciali Dei prouidentia, sed ex generali cursu naturalium causarum prouenire possit, non solùm non pertinet ad speciale auxilium gratiæ, verùm etiam nec ad speciale beneficium gratiæ, sed naturæ. Ergo neq; isto modo verè defenditur necessitas auxilij gratiæ ad vincendas singulas tentationes.

23. *Impugnatur quartus de tentatione leui.* Quartus modus, quo victoria tentationis semper dicitur tribuenda gratiæ, est, quia semper est beneficium gratiæ, quòd tentatio sit leuis, vel non grauior. Nam si Deus permitteret, dęmon vrgentiùs tentaret; ergo quòd Deus id non permittat, beneficium gratiæ est: ergo illi debet imputari victoria. Vt si duobus inter se pugnantibus, tertius impediat alterum illorũ, ne tot armis, vel tot viribus contra alterum vtatur, & ideò alius vincat, profectò iste, qui vincit, illi tertio, qui dicto modo eum iuuit, debet tribuere, & acceptam referre victoriam. Sed inprimis non video, cur hoc titulo dicatur gratia necessaria ad singulas tentationes vincendas, & non ad singula bona opera. Nam vel bonum opus fit vrgente tentatione, & sic includit victoriam tentationis, & consequenter non fiet sine gratia iuxta dictam sententiam: vel fit bonũ opus, quando nulla tentatio in contrarium pulsat, & hoc ipsum etiam erit ex gratia, ac subinde tale opus non fiet sine aliqua gratia. Quia si moderari tentationem, seu non permittere, vt sit grauior, est gratia Dei, profectò maior erit gratia facere, vel nõ permittere, vt in tali occasione vlla pulset tentatio, quia sicut dæmon est paratus ad tentandum grauiùs, ita est paratus ad semper tentandum, & præcipuè illis temporibus, in quibus homo potest occasionem benè operandi habere: ergo è contrario, si hoc non obstat, quo minùs bonum opus fieri possit sine gratia, nec etiam obstabit, quominùs possit alicui tentationi resisti sine gratia. Nam si quis dicat, carentiam tentationis solum per accidens se habere ad bonum opus tanquam remouens prohibens, per se autem fieri per vires liberi arbitrij, & ideò illi tribui sine viribus gratiæ, similiter in præsenti dicetur, carentiam grauioris tentationis solum esse remotionem impedimenti. Per se autem talis, ac tanta tentatio, quæ sola nunc instat, sola libertate superatur, sine alia gratia adiuuante: ergo simili ratione dicendum est talem, ac tantam tentationem posse vinci sine gratia, & ad hoc sufficere vires liberi arbitrij, vndecunq; illa tentatio habeat, vt tanta, & non maior sit. Deinde esto illud censendum sit peculiare beneficium Dei, tamen si gratia dicenda est, non est gratia interna diuinæ inspirationis, & adiutorij, sed est quædam gratia externæ protectionis: hîc autem agimus de priori gratia, de qua loquuntur Patres, quando disputant contra Pelagium, vt maximè videri potest in epist. 95. Augustini, & illam requirunt ad victoriam tentationum; & hoc sensu dicimus, illud non posse intelligi de omnibus, & singulis tentationibus, etiam leuibus, vnde si attentè considerentur, hæc sunt distincta dona, seu beneficia, adiuuare ad vincendum, & præuenire, ne sit pugna, vel ne tam grauis sit. Sicut donum innocẽtiæ, & donum remissionis peccati, vtrumq; est donum gratiæ, tamen distinctum, ita etiam non pulsari tentatione, vel illam vincere, postquam vexat, distincta sunt dona gratiæ: quòd autem sit leuis tentatio, & non grauis, quando est ex gratia, pertinet ad primum genus gratiæ non permittẽdi tentationem, non autem propriè ad victoriam tentationum: de qua nunc tractamus, & ad quam diuersa gratia requiritur, quando necessaria est.

Præterea assero, etiam illud genus protectionis, seu prouidentiæ Dei, quo fit, vt tentatio sit leuis, licet semper sit ex beneficio prouidentiæ diuinæ, non esse necessarium, vt semper in particulari sit ex speciali prouidentia gratiæ, sed interdum sufficere generalẽ prouidentiæ cursum. Quod ita declaro, nam vel loquimur de tentatione proueniente, tantum ab intrinseco cum obiectis sensibilibus ordinario cursu humanarum rerum occurrentibus, vel specialiter consideramus tentationes dæmonis, & vires eius ad tentandum, quibus humanæ non possunt comparari, Iob. 41. Priori modo põt facile euenire, sępeq; contingere, vt tentatio occurrens sit leuis. Nã interdum accidere potest, vt nulla sit, quia nõ occurrit, nisi obiectum honestum, & fieri potest, vt non repugnet sensui: ergo eadem ratione potest contingere, vt ex vi naturalium causarum leuis tentatio sit, & non maior. Denique non est, cur hoc repugnet, quia isti effectus in se contingentes sunt, & æquè prouenire possunt ex communi cursu causarum cum generali concursu Dei, vnde licet non eueniant sine præscientia, & approbatione, vel permissione Dei, nihilominus ex generali prouidentia sufficienter eueniunt. 24. *Leuis tentatio ex causis naturalibus etiam veni-re potest.*

Si autem loquamur de tentatione dæmonis, de qua maximè videntur loqui alij authores, inprimis illud tentationis genus, vt supra dicebam, quasi præternaturale est, vnde si homo in puris naturalibus consideretur, vel non videretur subijciendus illis tentationibus, quia tunc tam quoad malum, quàm quoad bonum, deberet constitui in pura natura, vel certè, si Deus etiam tunc permitteret pugnam alicuius hostis inuisibilis, deberet etiam prouidere adiutorium proportionatũ, vt custodiam angelorum, vel aliquid simile: atq; ita vtrumq; pertinet ad generalem prouidentiam illius status. Nunc vero, quia homo est eleuatus ad ordinem gratiæ, maior fortasse licentia data est dæmoni ad tentandum, vt virtus gratiæ magis innotescat: & fortasse in natura lapsa liberius permittitur dæmon, homines tentare in pænam originalis culpę, & ideo quoties Deus specialiter prohibet illum, ne vehementius tentet, beneficium gratiæ est per Christum collatæ. Nihilominus non videtur hoc speciale beneficium in omnibus tentationibus 25. *Tentatio nõ semper est à dæmone.*

bus neceſſarium. Quia non eſt, cur cogitemus, vel dicamus, dæmonem in ſingulis momentis, & occaſionibus inducturum eſſe hominem in grauiſsimã tentationẽ, niſi à Deo ſpeciali gratia impediatur. Nam in primis Deus non inducit dæmonem poſitiuè ad tentandũ, quia hoc non eſt conſentaneum bonitati diuinę, propter quod intentator malorum dicitur: vnde etiã non inducit, vt tẽtet hoc, vel illo modo, ſed tantũ permittit. Deinde veriſimile eſt, in hac permiſsione eſſe aliquã vniuerſalem limitationẽ ex generali prouidentia, ex qua non permittitur dæmon facere ſuo arbitrio quidquid poteſt, aliàs magna ex parte poſſet ordinem vniuerſi perturbare; ergo etiam ex hac generali prouidentia poteſt ſæpè euenire, vt nõ grauiter tentet abſq; ſpeciali beneficio gratiæ. Imò talis eſſe poteſt diſpoſitio hominis, & occaſio operandi occurrens, vt non valeat dæmon, etiamſi velit, grauiter tẽtare hominem in illa materia, ſuppoſita ſufficienti aduertentia rationis, quia nimirum tale obiectum cum his circumſtantiis non poteſt grauiter excitare hominem.

26. *Imò nec omnis à dæmone eſt grauis.*

Ac denique accidere poteſt, vt ipſemet dæmon ſua libertate, & praua intentione temperet aliquando, & abſtineat à graui tentatione, vt hominem eò grauiùs peccare faciat, quò liberiùs ceciderit, vel certè vt permittendo nunc aliquã victoriam, in elationẽ, vel aliam grauiorem culpam inducat, vel vt hominem ſecurum reddat, & ita vel faciliùs poſtea illum decipiat, vel in ſtatu alicuius peccati quietus permaneat. Qua ratione dixit Gregorius 24. Moral. cap. ſeptimo, aliàs 12. *Dæmon eos pulſare negligit, quos quieto iure poſsidere ſentit.* Quanuis ergo hæc moderatio tentationis ſæpiſsimè ſit ſpeciale beneficium gratiæ, ſemperq; eſſe poſsit, ideoq; ſemper poſtulandum ſit, nihilominùs in aliquibus actibus, & occaſionibus poteſt euenire ex generali prouidentia, qua Deus relinquit dæmonem pro ſuo arbitrio, & malitia operari, & præuidet illum non niſi tali modo tentaturum, & ideò non eſſe hominem in tali occaſione ſuperaturum. Relinquitur ergo, vt nullum gratiæ auxilium ſit ſemper, & in ſingulis tentationibus neceſſarium ad tẽtationi reſiſtendum, quia præter dictos modos nullus alius excogitatus eſt, nec facilè fingi poteſt.

27. *Ad rationes ſummatim tactas in nu. 12.*

1. Solutio.

Fundamentum contrariæ ſententiæ authoritatibus Scripturæ, Conciliorum, & Patrum præcipuè nititur, quæ eoſdem ſenſus habent, quos capit. 17. & 18. dedimus ſimilibus ſententijs, quibus ad benè operãdum gratia requiritur. Primò ergo dicendum eſt, frequentiſsimè loqui de victoria Chriſtiana (vt ſic dicam) ſeu ad vitam æternam comparandam fructuoſa. Quod quidem legenti ſingula teſtimonia facilè cõſtabit, tum quia diſputant contra Pelagium, qui hãc etiam victoriam tentationum ſoli libero arbitrio tribuebat; tum etiam quia eiſdem locis, & eodem modo de bona operatione, & de victoria tentationis loquuntur, tum deniq; quia ſæpè requirũt auxiliũ fidei; imò & charitatis. Vnde eſt illud Auguſtini libr. de Perfectio. iuſtitiæ cap. 20. *Poteſt homo, ſi Deus adiuuet, cui dicitur, adiutor meus eſto, ne dereliquas me. Non vtiq; ad corporalia bona capeſſenda, & mala cauenda, ſed ad gerẽdam, perficiendamq; iuſtitiam, propter quod dicitur, Et ne nos inducas in tentationem.* Nomine autem iuſtitiæ intelligit Auguſtinus illam, quæ eſt apud Deum, & in fide fundatur, vt ſequentia verba indicant, *Adiuuatur autem, ſi inuocat, ſi credit,* &c. Et in dicto capit. decimo octauo, hoc latiùs oſtendimus.

2. Solutio.

Secundò dicimus, plures ex illis loquutionibus Patrum eſſe indefinitas, ex quibus non licèt colligere vniuerſalem ſermonem ita rigoroſum, vt ad omnes, & ſingulas, & cuiuſcunq; gradus tentationes vincendas extendatur: ſatis enim eſt, ſi plures earum, & frequentius ſine gratia vinci non poſsint. Sic Cyrillus dicto libr. 9. in Ioan. cap. 45. cum dixiſſet, impoſsibile eſſe, niſi gratia ſpiritus munitos perturbationes animi ſuperare, ſtatim addidit, *Neque acres diaboli laqueos euitare,* vbi addendo illam particulam *acres*, ſatis indicauit, non loqui de omnibus animi perturbationibus, aut tentationibus etiam leuibus.

28 *Solutio proxima præmonetur.*

Quin potius addo vlteriùs, etiamſi interdùm videantur ſimpliciter loqui de vniuerſis tentationibus, rectè intelligi morali modo de tentationibus alicuius grauitatis, & momenti, quia quæ leues ſunt, quaſi nihil moraliter reputantur, vel quia etiam in his vincendis, ſi homo ſuæ libertati, & humanæ diligentiæ permittatur, frequentiùs eſt negligens, & labitur potiùs, quàm reſiſtat, ideoq; moralis ſermo moraliter intellectus verus eſſe poteſt, etiamſi interdùm non deſit poteſtas in voluntate ad aliquam tentationem vincendam. Vnde quod interdum etiam dicunt Patres præſertim Innocentius, & Cœleſtinus in dictis epiſtolis, indigere nos ſingulis temporibus, & momentis auxilio gratiæ, ne tentatione vincamur; eodem morali modo intelligi poteſt, quia frequentiſsimè in ea neceſsitate verſamur. Quanuis etiam dici poſsit, in ſingulis momentis nos indigere hoc auxilio, non quia in ſingulis ita tentemur, vt ſine auxilio non poſsimus ſtare, ſed quia ſemper ita tentari poſſumus, & ideò ſemper nobis neceſſarium eſt, paratum habere Dei auxilium. Sicq; dixit Gregor. in Pſalm. 3. Pœnitent. in fine, *Quia ſancta anima omni tempore intelligit ſibi imminere pericula, etiam momento temporis non poteſt eſſe ſecura, & ideo Deum precatur, vt nec ad horam ab illa diſcedat.*

29. *Solutio 3.*

Addi præterea poteſt ſæpè dicere Patres non poſſe nos victoriam tentationis obtinere noſtris viribus, quia non valemus ita conſtanter reſiſtere, quin ſi tentatio aliquantulum duret, cadamus, vel grauiter vel leuiter pro materiæ qualitate. Et ideò licet aliquãtulum reſiſtamus, non poteſt appellari victoria. Sicut qui cum hoſte congreditur, licet ſemel, aut iterum illum percutiat, ſi tandem ab illo occidatur, non victor, ſed victus abſolute cenſetur. Ita ergo dicitur homo non poſſe tentationes vincere ſine gratia, quia non poteſt ſine peccato in tentationibus perſiſtere. Et ita videntur loqui ſæpe Patres impugnantes Pelagium, qui aiebat, liberum arbitrium ita poſſe vincere tentationes, vt nunquam peccet. Vt videre licet in Hieronymo dialog. 3. contr. Pelagian. & Auguſtino libr. primo, de Gratia Chriſti cap. 26. & ſequentibus. Et hoc videtur expreſsiùs extendere ad leuiores tentationes Proſper contra Collator. cap. 35. vbi ait, etiam ad leuiores tentationes vincendas eſſe gratiam neceſſariam: niſi forte leuiores vocet, non quæ abſolute leues ſunt, ſed quæ comparatione facta ad tentationem Iobi, de qua ibi tractabat, tales ſunt, quanuis per ſe, & abſolute ſpectatæ graues eſſe poſſint. Tandem verò dicimus, etiam cuiuſcunque tentationis victoriam, licet interdùm ſine propria gratia obtineatur, referendam eſſe in Deum, ſaltem vt authorem, & gubernatorem, & prouiſorem naturæ, tum quia ſi victoria illa ſit per actum bonũ, ille principaliter eſt ab authore naturæ, vt ſupra diximus, tũ etiam, quia ex Dei prouidentia prouenit, vt tentatio in tali occaſione occurrat, in qua ſimul poſsit homo & ſufficienter aduertere, & illi reſiſtere priùs, quàm augeatur. Et iuxta hunc etiam ſenſum videntur aliquando, licet rariùs, loqui Patres, præſertim Hieronymus, & Paulus Oroſius contra Pelagianos.

Moderatim Deo quando victoria tribuenda.

30. *Ad rationes alias in eodem n. 14.*

Et hinc facile reſpondetur ad rationes ſumptas ex oratione, gratiarum actione, & ex arrogantia, ſeu vana gloriatione cauenda. Nam hæc omnia eandem rationem habent in victoria vnius tentationis, quæ in effectione vnius boni operis, & ideo applicanda ſunt, quæ diximus capite præcedenti, nec ea repetere neceſſe eſt. Ad aliam verò rationem ſumptam ab incommodis de victoria grauium tentationum, vel omnium, negatur vtraque ſequela, quia illa difficultas, licet non reddat effectum phyſice impoſsibilem, reddit moraliter, vt in ſequentibus capitulis fuſe explicabimus. Ad vltimam verò rationem, quòd ſem-

Ad vltimam

per

Ibid. additiam. per est gratia non grauiùs tentari, iam dictū est, hanc non esse propriam gratiam auxiliantem, de qua loquimur, & ideo non obstante illo fauore verum esse, talem tentationem sic occurrentem vinci per libertatem resistendo sine auxilio gratiæ. Et præterea dictum est, illum fauorem non semper esse beneficium gratiæ, sed interdum ex generali prouidentia cū præscientia Dei prouenire. Quod optimè quadrat loco Ambrosij. Et similiter, cum Augustinus quidquid non peccamus Deo tribuit, in hac amplitudine loquitur de beneficio Dei, siue sit beneficium propriæ gratiæ, siue generalis prouidentiæ. Cuius signum est, quia non solùm fidelibus, sed etiam infidelibus dicit actu conferri hoc beneficium, vt patet ex dicta hom. 23. Et ita intelligenda sunt, quæ ex illa recitauimus, neque enim aliter sensum commodum habere posse videntur.

Aug. explicatur.

CAPVT XXIV.

Vtrùm ad vincendas singulas graues tentationes cōtra legem naturalem in statu naturæ lapsæ necessarium sit speciale gratiæ auxilium?

1. *Semipelagianorum hæresis.* HIc tractanda est opinio extremè contraria alteri, quam capite præcedenti impugnauimus: illa enim aiebat, nullam omninò tentationem, etiam in materia morali, & naturali, posse vinci sine gratia; hæc verò asserit, nullam esse adeò grauem in tali materia, quæ per se, & sigillatim spectata non possit vinci per liberum arbitrium absque auxilio gratiæ in statu lapsæ naturæ, de hac enim præcipuè agimus; nam de integra dicemus in capite sequenti. De statu autem in puris naturalibus ferè eadem est ratio, vt sæpè dictum est. Hanc ergo sententiam tenuerunt Semipelagiani, vt constat ex Cassiano collat.13 cap.14. vbi de tentationibus Iob specialiter loquitur. Et eandem sequuntur aliqui Catholici, diuerso tamen modo, nam Semipelagiani victoriam etiam perfectam talis tentationis, & fructuosam ad vitam æternam dicebant, obtineri posse per solum arbitrium sine auxilio gratiæ, in quo meritò damnantur cum Pelagianis: at verò Catholici solùm dicunt, posse liberum arbitrium resistere huic tentationi, ita vt non peccet, etiamsi in hoc nihil mereatur, absq; auxilio gratiæ. Et ita tenet hanc sententiam Ruard. art.7.cont.Luther. §.*Tractantur*, vers.*Hæc confirmantur*, & Staplet.lib.2.de Iustific.c.4. & 13. Tribuitur etiam Molinæ in concordia quæst.14 artic.13.disputat.19. Sed ille fortasse, non discrepat à communi sententia, vt infra videbimus. Solet etiam allegari D.Thomas 1.2.quæst. 109. artic. quarto, & octauo, quia in priori dicit, posse hominem implere mandata legis naturalis quoad substātiam actus sine gratia, & quia in posteriori dicit, posse hominem sine gratia vitare singula peccata contra legem naturæ. Sed immeritò allegatur D. Thomas, quia in priori loco dicit indefinitè posse hominem præcepta naturalia aliquando seruare, in posteriori verò licet dicat, singula præcepta posse impleri sine gratia, non tamen dicit, in omni occasione, & omni tempore, nec considerat ibi vim tentationis, sed solam qualitatem præcepti, & substantiam actus, & eodem modo loquuntur Thomistæ his locis. Magis videtur fauere D.Thomas 1.2.quæst.77.artic.7.& q.80. artic.3. quatenus docet, nullam tentationem concupiscentiæ, aut dæmonis tollere libertatem sufficientem ad nō cōsentiendum. Sed aliud est loqui de libertate, aliud de absoluta potestate ad resistendum tentationi, vt infra videbimus. Indicat eandem sententiam Richardus in 2.distinct.28 articul. 2. quæstione 2.& 3. re tamen vera in quæstione 2. solum tractat de euitando peccato per se, & præcisè, non spectata vi tentationis, de qua tractat in quæstione 3. & solùm indefinitè concludit, posse hominem sine gratia vincere aliquam tentationem, vt patet ex corpore quæstionis, & ex fine solutionis.

Dissident Catholici.

Idem.

Magis fauet huic opinioni Ægidius in 2. distin. 28. quæst.1.artic.4.post dub.1.literale ad 1. vbi sic inquit: *Quantumcumque delectatio sensibilium nobis connaturalis inclinet ad illicita, non obstante huiusmodi inclinatione, si ex toto conatu volumus illa agere, possumus rectè illa facere, sed non omnia, nec diu possumus consistere in tali conatu sine gratia nos adiuuante.* Gulielmus etiam de Rubione in eadem distinct.§. *Quantum ad tertium* non solum ait, posse hominem resistere cuicumque tentationi contra præceptum negatiuum sine gratia assistente, sed etiam sine prima causa generaliter influente, quia ad resistendum tali tentationi satis est non agere, quia non agendo seruatur præceptum negatiuum, ad non agendum autem neque concursus generalis necessarius est. Si quis autem velit positiuè resistere, volendo non agere contra tale præceptum, dicit tunc quidem necessarium esse generalem concursum, non tamen gratiæ assistentiam. Vnde idem consequenter sentit de quacunq; tentatione contra præceptum naturale affirmatiuum, ob eandem rationem. Multi etiam Theologi in illa distinctio.28.dixerunt, posse hominem per solas vires liberi arbitrij seruare omnia præcepta naturalia, & vitare omnia peccata illis contraria diu, ac perseueranter, seu collectiuè, vt aiunt, qui profectò meritò possunt pro hac sententia citari, tum quia id fieri non potest sine victoria plurium tētationum grauium, quæ in diuturno tempore deesse non possunt, tum etiam quia difficiliùs est longe tempore inter ordinarias tentationes sine peccato viuere, quàm vni graui tentationi minori tempore resistere. Quātum verò isti authores decipiantur postea videbimus. Alij etiam Theologi, qui simpliciter dicunt, posse hominem per liberum arbitrium seruare singula præcepta naturalia, & vitare omnia peccata illis contraria diuisim sumpta, licet non coniunctim, solent pro hac sententia allegari, sed de illis infra dicam. Solet deniq; pro hac sententia citari Anselm.lib. de Liber.arbit.capit.5.& 6. cuius mentem postea expendemus.

Ratio huius sententiæ est, quia posita quacunque tentatione graui cum aduertentia rationis, homo cōsentiendo peccat mortaliter, si materia etiam grauis sit; ergo potest & physicè, & moraliter ex vi liberi arbitrij illi tentationi non consentire saltem non peccando, quod nunc solum intendimus. Probatur consequentia, quia illa potestas in libertate necessaria ad peccandum grauiter, includitur. Vnde August. lib.3. de Liber.arbit. & de Spirit.& Litera c.3. *Illud* (inquit) *est in nostra potestate, quod si volumus, facimus.* 3. *Fundatur sententia.*

Ad rationem hanc responderi solet, posse nos quidem potius, quoties tentamur, non peccare, quia gratia Dei præstò adest, & id possumus simpliciter, q; per amicos, vt aiūt, possumus. Hæc verò responsio impugnatur, quia gratia non habet necessariam connexionem cum natura hominis secundum se spectata, posset enim condi in pura natura; tunc ergo non haberet paratam gratiam, quia illi non debetur; & supponimus nihil ei dari, nisi quod est debitum, & nihilominus in illo statu haberet libertatem ad peccandum etiam grauiter, non obstante quacunque tentatione; ergo etiam tunc haberet libertatem ad non peccandum; ergò etiam haberet potestatem resistendi; at tunc non haberet illam ex gratia, quia tunc non esset illi præparata; ergo ex vi solius libertatis. Atq; hæc ratio eandem vim nunc habet in homine lapso, si supponamus eum habere inuincibilem ignorātiam gratiæ, & per illam nondum esse præuentum, nam ille homo si tentetur, potest simpliciter non peccare, & tamen neque actu habet auxilium gratiæ, nec potest aliquid facere, quo illud obtineat, quia non potest se præparare ad primam gratiam auxiliantem, vt nunc suppono; ergo illa potestas est ex sola libertate.

5\. *Confir. 1. proxima impugnatio.*

Et potest hoc confirmari ex Paulo ad Roman.1.dicente, gentiles fuisse inexcusabiles,&c. & reddit rationem solùm, *quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt*; ergo perfectum iudicium rationis naturalis cum libertate voluntatis reddit hominem inexcusabilem, quoties in materia naturali non obstante quacunque tentatione labitur. Vt ibi exponit Chrysost.hom.3.& docet Iren.lib.4.contr.Hæres. c.9.& sentit August.Concion.25.in Psal.118. Ergo illud etiam sufficit ad potestatem resistendi, nā si hanc homo non haberet, profectò esset inexcusabilis. *Confirm. 2.* Cōfirmatur secundò, quia tentatio non infert voluntati necessitatem quoad exercitium; ergo simpliciter potest suspendere actum; hoc autem sufficiet ad vitandam tentationem, saltem quando est contra præceptum negatiuum. Et quamuis necessarium esset elicere aliquem actum voluntatis, sufficiet naturalis, & iuxta probabilem opinionem sufficiet indifferēs, vel ad summum honestus naturaliter, seu moraliter; sed hic actus potest haberi sine gratia, vt diximus: ergo.

6\. *Confirm. 3.*

Præterea potest confirmari ex Augustino de Spir. & Liter.cap.14.& 17.dicente, legem, siue naturalem, siue scriptam positam sine spiritu gratiæ, esse legem peccati, & mortis, quia obligat, non dat vires, neque etiam aufert potestatem peccandi: imò efficitur occasio multiplicandi peccata, quia arbitrium posita lege, per se sufficit ad peccandum, etiāsi gratia careat, vt alijs locis Augustinus tradit, præsertim de gratia, & libero arbitrio capit.2. & cont.duas epist. Pelagianor.cap.5.epist.95.& 13. de Ciuit. cap.5. Quæ omnia procedunt etiam eo tempore, quo legis obseruatio est grauis, & difficilis propter tentationes, vel alia impedimenda occurrentia: tum quia tentatio non aufert legis obligationem, tum etiam quia lex non est occasio peccandi, vel virtus peccati, vt loquitur Paulus, quando facile seruari potest, tunc enim voluntas sine speciali gratia ad illam obseruandam sufficiet: ergò maximè tempore tentationis fit lex mortis, si spiritus gratiæ desit. Ergo tunc etiam est in homine absoluta potestas ad seruandam legem, & non peccandum, & consequenter etiam ad vincendam tentationem, quia nisi hanc potestatem habeat, nec potestatem peccandi habere posset. Accedit, quod homo lapsus iam iustificatus, etiamsi non habeat specialem gratiæ motionem potest per solum liberum arbitrium vincere similem tentationem, quia in illo iam est sanata natura per habitualem gratiam: ergo idem poterit absque illa gratia. Probatur consequentia, quia sola habitualis gratia, si actu non operetur, & moueat, non affert, nec minuit difficultatem, quæ in vincenda tentatione interuenire potest.

7\. *Confirmatur 4.*

Quartò confirmatur hæc sententia vulgari argumento, quia homo sæpè propter honorem, vel aliam concupiscentiam humanam libera voluntate, & sine gratia eligit difficiliora, quam sit interdum grauis tentatio, & ita illam difficultatem vincit: cur ergo non ita poterit vincere grauem tentationem contra præceptum naturale. Simile argumentum est, quod hæreticus mortem sustinet, vel pro suo errore, vel etiam pro aliqua veritate Catholica, quam retinet. Vnde sicut primum facit sine gratia, ita & secundum: cur ergo non poterit idem facere Catholicus pro eadem Catholica veritate: quod si id faciat, vincet profectò tentationem grauem sine gratia. Vltimo afferri potest argumentum Rubionis supra, quia ad vincendam tentationem grauem, sæpè non est necessarium aliquid agere, sed solum non agere, vt quando tentatio est contra præceptum negatiuum: ergo tunc neque generalis concursus necessarius est: ergo multo minus erit necessarium speciale auxilium.

8\. *Vera sententia & communis.*

Nihilominus dicendum est, ad vincendas graues tentationes, & vnamquamque earum, necessarium esse speciale gratiæ auxilium, liberum namque arbitrium illo destitutum sine dubio succumbet. Ex antiquis Theologis pauci sunt, qui assertionem hanc distinctè explicauerint, aut asseruerint, illam tamen satis indicat Bonauent. in 2 distinct.28.art.2. quæst.2. & ibi Aureol.quæst.vnic.artic.2. Vega clarius & fusiùs quæst.12.de Iustificat.& sequentibus, Soto lib.1. de Grat.capit.21.ad 2. Medina 1.2.quæst.10.artic.3.& quæst.109.artic.2.ad 4. Bellarmin.lib.5.de Iustificat. cap.5.& 7.Valentia.2.part.disputat.8. & iam est inter Theologos hæc sententia communiter recepta. Vt aūt distinctè, & sine æquiuocatione probetur, aduertere oportet, varijs modis posse nos loqui de vna, seu de singulis tentationibus. Primò de singulis in specie, vt de tentatione concupiscentiæ, auaritiæ, &c. Et in hoc sensu est conclusio longè certior, vt sentiunt authores allegati. Quia de tentatione contra castitatem id affirmant, & colligunt ex Sapient.8. *Nemo potest esse continens, nisi Deus dederit*, iuxta expositionem Augustini, qui vult, ibi esse sermonem de castitate, & de dono gratiæ, lib.de Continent.cap.1.& epist.89.95.& 130. Et magis fauet illud ad Roman.7. *Quis me liberabit à corpore mortis huius?* Præterea de rectitudine, vel peccato linguæ idem colligitur ex Iacobo capit.3. dicente, *Linguam nemo hominum domare potest*, vt expendit Paulus Oros. lib. de Liber. arbitr. & tradit Augustinus lib. de Natur.& Grat.cap.15.& 16. Potest etiam dici vna tentatio quasi collectiuè, quæ in vno certamine posita est. Quomodo Prosper contra Callator. capit. 32. & sequentibus loquitur de tentatione Iob tanquam de vna, & grauissimè, & meritò reprehendit Cassianum, quod victoriam illius tentationis nudo libero arbitrio tribueret. Sic de vna tentatione loquendo, certissima est assertio, quia illa reuera non est vna tantum, sed collectio plurium, de qua re in ca. sequenti dicturi sumus.

De tentatione in specie certissima assertio remittitur in cap. sequens.

Propriè igitur vna tentatio dicitur, quæ determinatè, & in indiuiduo vna, seu cōtinua est, & in hoc sensu intelligitur assertio, quia non solùm ad integram victoriam eius cum spirituali fructu, & merito, sed etiam ad resistentiam, & carentiam lapsus, auxilium gratiæ Dei necessarium est. Quæ assertio non potest quidem ex Scriptura, vel Patribus efficaciter probari, quia omnia, quæ in illius confirmationem adduci possunt, in his, quæ in præcedenti capite pro sententia priori allata sunt, continentur, & responsiones quas de leuibus tentationibus dedimus, ad graues etiam applicari possunt. Nam Patres ferè semper generatim loquuntur. Vnde sicut ad leues tentationes requirunt gratiam, vt cum fructu vincantur, ita etiam dici potest de grauibus: vel sicut in illis loquuntur de victoria integra, quæ hominem seruet non tātùm ab hoc, vel illo peccato, sed simpliciter à peccato, ita de grauibus dici potest, vt latiùs, & discurrendo per aliqua testimonia prosequitur Molina in dicta disput. 19. membr. 5. 9.

De vna & indiuidua tentatione propriè hic sermo est. Sententia hæc non satis exprimitur in Scriptura, vel Patribus.

Nihilominus duo possunt in prædictis testimonijs ponderari, quæ non parum fauent huic sententiæ. Vnum est testimonium illud Apostoli 1. ad Corint. 10. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari vltra id, quod potestis*, nam inde intulit Chrysostomus homil.24. *esse aliquas tentationes, quæ ferri non possunt*, vtique sine auxilio, & ope Dei: ergo hoc maximè dictum est propter graues tentationes. Hæc posterior consequentia nota est. Prior verò, quam intulit Chrysostomus probatur, quia si Deus pateretur, seu permitteret, grauius tentaretur homo, quàm posset sustinere; ergo remota speciali prouidentia Dei, tentatio potest esse tam grauis, vt non possit homo sua facultate sola illi resistere. Quòd si quis obijciat, cum Paulus dicit *vltra id, quod potestis*, non intelligere de potestate per solum liberum arbitrium, sed per gratiam adiutum, iuxta doctrinam Prosperi contra Collator. capit. 35. hinc fortius sumitur argumentum. Quia si aliqua tentatio potest esse tam grauis, vt liberum arbitrium etiam adiutum aliquo minori auxilio gratiæ, non possit illam sustinere, nisi amplius iuuetur, à fortiori poterit aliqua tentatio, etiam minus grauis superare vires 10.

Suadetur in primis ex 1. Cor. 10.

res liberi arbitrij gratia destituti. Aliter verò dici potest, Paulum non loqui determinatè de vna, & eadem tentatione, sed simpliciter dicere, *Non patietur vos tentari*, vtique tot tentationibus, & tam continuis, vt sit vltra id, quod potestis. Sed licet hæc expositio probabilis sit, nihilominus magis respexisse videtur Paulus ad acerbitatem tentationis, præmiserat enim, *tentatio vos non apprehendat* (vel apprehendit) *nisi humana*, id est parua; ergo huic opponit tentationem, quæ est supra id, quod homo potest. Et de hac præcipuè intelligi potest oratio Dominica, *Ne nos inducas in tentationem*, per illam enim non tam petimus, vt non tentemur, quàm vt non destituamur gratia necessaria, vt à tentatione non superemur, & sic etiam dixit Christus, *Vigilate, & orate, vt non intretis in tentationem*. Ex quibus locis, & ex alijs suprà citatis valdè probabiliter colligitur esse aliquem modum tentationis etiam vnicæ, & singularis, quam sine auxilio gratiæ euadere non possumus iuxta illud Psal. 17. *In te eripiar à tentatione.*

11. *Secundo ex Conciliorū, & Patrum locutionibus.* Secundò potest in loquutionibus Conciliorum, & Sanctorum ponderari, quòd interdum sunt vniuersales negatiuè de omnibus, & singulis tentationibus, vt est illud Theophyl. 1 ad Cor. 14. *Quauis tentatio vires nostras exuperat, nisi ille auxilietur nobis*, vbi Oecumen. *Quauis tentatio vos euerteret, nisi Christus auxiliaretur.* Vt omittam similes locutiones Augustini, Prosperi; imò & Pontificum, & Conciliorum supra relatas, quas necesse est, saltem de grauioribus tentationibus intelligi. Nam si quælibet tentatio grauis posset sine gratia sola libertate vinci, profectò neque in rigore, neque moraliter tales locutiones absolutam veritatem continerent. Accedit, quod Chrysostom. dicta Homil. 24. de humanis tentationibus dixit, non facilè posse vinci sine gratia, per humanas intelligens leuiores; ergo de grauioribus intellexit simpliciter vinci non posse absque gratia. Et Cyrillus dicto libro nono, in Ioan. capite 45. de *acrioribus* tentationibus loquutus est, cum dixit, non posse euitare sine gratia. Denique Patres scribentes contra Pelagium ita exaggerant fragilitatem hominis lapsi ad cauenda peccata, vt interdum dicant, nihil in hoc posse, alibi verò parùm posse: resistere autem graui tentationi, ita vt homo non peccet, nec nihil profectò, nec parùm est. Ergo ex mente Sanctorum Patrum non est tanta fortitudo, seu potestas in libero arbitrio hominis lapsi.

12. *Ratio quorundam pro eadem sententia ab incōmodo.* Rationem verò ab inconuenienti aliqui sumunt ex eo, quòd si in vincendis tentationibus nullę determinatè occurrerent, quæ propter grauitatem suam per liberum arbitrium vinci non possent, nulla esset etiam multitudo tentationum, etiam confusè, seu collectiuè sumpta, quam non posset homo sua libertate effugere absque peccato, & ita posset homo longo tempore seruare totam legem naturæ, & cauere omnia peccata illi cōtraria sola libertate sine auxilio gratiæ, quod iuxta sanam doctrinam admitti nullo modo potest, vt infrà videbimus. Sequela probatur, quia in tota collectione non includuntur, nisi singulę tentationes, & non occurrunt simul, sed successiuè, & victoria primæ tentationis non aufert libertatem circa secundam; imò nec minuit, sed potiùs auget potestatem, quia primus actus bonus inclinat ad secundum, & ideò vlteriùs procedi potest à secunda tentatione ad tertiam, & sic vsque ad vltimam. Idem argumentum fieri potest de temporis duratione, & facile applicari potest.

13. *Est tamen inualida.* Hæc vera ratio, licet in forma argumentandi habeat apparentem difficultatem, tamen reuera est inualida, vt in Dialogis contra Pelagianos sæpe inculcat Hieronymus, & exemplis potest breuiter declarari; quia leues tentationes sigillatim vincere possumus, & tamen totum cumulum earum per longum tempus non possumus ita superare, vt non interdum leuiter cadamus. Vnde certum est, non posse nos sine auxilio gratiæ vitare diù omnia peccata venialia collectiuè, etiam deliberata: imo nec cum generali gratia, nisi specialior detur: & nihilominus singula per se sumpta vitare possumus, vel per libertatem in materia naturali, vel per commune adiutorium gratiæ in quacunque materia. Illa ergo consequentia in materia morali defectuosa est, quia difficultas collectionis habet diuersam rationem, vt infrà explicabo, & intelligi potest ex verbis Christi Domini Matt. 18. *Necesse est, vt veniant scandala*, quod verum est, licet nullum scandalum in particulari de necessitate veniat, sed liberè: est ergo in illo obiecto confuso quidam necessitatis modus, etiamsi in nullo singulari actu inueniatur. Et similiter dixit Luc. c. 17. *Impossibile est, vt non veniant scandala*, quod de nullo singulari dici poterat. Ita ergo in singulari responderi potest.

Sed instant secundò, quia impossibilitas illius generis tantum est quædam difficultas moralis, quæ si non reperiatur cum eadem impossibilitate in aliquibus actibus singularibus, nunquam dabitur in tota collectione, seu multitudine tentationum: ergo vt sit impossibile resistere omnibus tētationibus sine gratia, oportet, vt sit eodem modo impossibile resistere alicui, vel aliquibus tentationibus certis, ac definitis: ergo maxime hoc dicendum est de grauibus tentationibus. Assumptum declaratur, & probatur, quia gratia non datur ad illud obiectum confusum, neque ad collectionem, nisi in quantum datur ad hunc, vel illum actum in particulari: ergo nunquam datur vt necessaria ad tale obiectum confusum, nisi fateamur dari actus in particulari, quos liberum arbitrium per se, & sine gratia præstare non potest: ergo illi maxime sunt, quando tentationes graues occurrunt etiam singillatim sumptæ. 14. *Instant ijdē pro ratione prædicta.*

Verumtamen prior illatio patitur eundem defectum, quem prior obiectio, & eisdem exemplis euerti potest. Nam etiam est impossibile vincere tentationes omnes leues collectiue, seu vitare simpliciter peccatum, seu innocentiam vitæ constanter seruare sine gratia, etiamsi in discursu illius temporis nō occurrat grauis tentatio determinata, propter quā gratiæ auxilium necessarium sit. Ergo non rectè probatur ex illo principio necessitas gratiæ ad singulas tentationes graues. Et ratio à priori est, quia seclusa difficultate grauis tētationis particularis in ipsa perseuerantia bene viuendi, & constanter vincendi omnes tentationes ordinarias, & frequenter occurrentes, quas leues appellamus, est quædam moralis impossibilitas, propter quam superandam est necessarium speciale gratiæ auxilium, vt cap. sequenti videbimus, ideoque necessitas ad singulas graues tentationes per se non colligitur ex necessitate ad omnes simul, licet fortasse per quandam proportionem explicari debeat, vt dicemus. 15. *Hæc etiam instantia inualida est.*

Vt ergo rationem propriam assertionis explicemus, priùs declarare necesse est, quæ sit hæc gratia, quam dicimus esse necessariam. Deinde verò, quæ sit, & vnde oriatur necessitas illius, & inde facile constabit, quomodo hæc necessitas non obstat naturali libertati. Primum ergo supponimus, hanc gratiam non debere cogitari, qualem illam ponebat Gregorius ad bonos actus, seu ad omnes tentationes vincendas, quia rationes supra factæ necessitatem talis motionis vniuersaliter improbant. Deinde statuimus, hanc gratiam non esse necessariam per modum principij physici, & per se concurrentis ad eliciendum actum, quo vincenda est tentatio, hoc enim etiam probant rationes factæ in superiori capit. quia actus ille ordinis est naturalis, & non includit in obiecto aliquid, quod per se, & physice excedat naturalem facultatem voluntatis. Vnde etiam fit, ad hunc effectum non esse necessariam gratiam habitualē, seu sanctificantem. Probatur, quia nec ex natura rei, ac per se necessaria est, quia habitus gratiæ operatiui solùm sunt necessarij ad actus supernaturales quoad substantiam. 16. *1. punctum ad fundandam probationē qua gratia sit necessaria. Non requiritur p. ade terminans. Nec physicè influens. Nec itē habitualis gratia ex natura rei, vel Dei ordinatione.*

stantiam eliciendos, vt posteà videbimus. Nec etiam est necessaria gratia sanctificans ex aliqua ordinatione diuina, qua statuerit non dare simile auxilium ad vincendam grauem tentationem homini in peccato existenti. De tali enim lege diuina non constat, neque aliquo indicio, aut authoritate ostendi potest, nec est verisimilis; quia multa alia beneficia gratiæ confert Deus peccatoribus: & frequenter supponunt Theologi disputantes de martyrio, posse hominem existẽtem in peccato resistere tyranno cogenti illum negare fidem, quæ grauis tentatio est. Item quia aliàs, quoties homo vinceret tentationem grauem, posset scire se esse in gratia tam certò, quàm certus fuerit de resistentia tentationis sine peccato. Denique incredibile est, peccatorem non posse vincere tentationem grauem, nisi priùs iustificetur: cum possit interdum facere aliquem actum difficilem virtutis, vt dare vitam pro patria ex honestate, & pietate naturali.

17. *Non tamen sufficit extrinseca Dei prouidentia.* Nihilominus tamen addo vlterius, hanc gratiam non sufficienter explicari per prouidentiam extrinsecam antecedentem, qua Deus non permittit tentationem esse maiorem. Quia iam supponitur tentatio esse grauis; ergo licet Deus præscierit, hominem fuisse vincendum à grauiori, & ideò illam non permiserit, nihilominus si præsentem tentationem vincit sine alio adiutorio gratiæ, iam illa victoria tribuitur soli libero arbitrio, & ita planè sequitur liberum arbitrium solis suis viribus naturalibus vincere tentationem grauem. Quod maximè cernitur in grauitate tentationis quasi intensiua: nam grauitas quasi extensiua, quæ ex duratione accrescit, optimè potest à Deo præueniri, non permittendo hominem diutius tentari, tunc vero si per durationem non peruenit ad statum grauis tentationis, in hac sola negatione gratia illa consistit: non erit tamen proprium auxilium ad vincendam grauem tentationem. Quia vt supra dicebam, victoria propria est in resistentia, quæ fit supposita tanta, & tali tentatione. Vnde cum Cassian. collation. 13. capite 14. de Iob. dixerit, vicisse tentationem sua libertate, & nihilominus addiderit, gratiam non in totum illi defuisse, explicaueritque illam gratiam per hoc solum, quod Deus non permisit, eum tentatione plus vrgeri, quàm ab eo præuiderit propria virtute potuisse superari: in hoc grauiter reprehenditur à Prospero contra Collator. capite 35. quòd victoriam tribuisset soli libertati, & ideò ait, verius dicturum fuisse, Deum non permisisse, tentationem crescere vltra virtutem, quam ipse ad vincendam illam dederat.

18. *Nec sola cõgrua cogitatio excitata naturaliter.* Hinc præterea addo, non satis explicari hanc gratiam per solam cogitationem cõgruam, si talis sit cogitatio, quæ per externam obiectorum propositionem mere naturalem, id est, cum solo concursu, & generali prouidentia Dei comparari possit, siue talis cogitatio omnino libertatis vsũ anteuertat, & ex sola extrinseca prouidentia adueniat, siue aliqua ex parte libera sit, quia nimirùm ad illam consummandam, & perficiendam potuit voluntas applicare intellectum, & cum effectu applicuit. *Id probatur ex supradictis.* Probatur primò ex suprà dictis, quia illa cogitatio reuera non est gratia, & ita si illa sufficit ad vincendam tentationẽ grauem, sine gratia vincitur, atque ita veritas de necessitate gratiæ ad hunc effectum, quando illo solo nomine defenditur, potiùs eluditur, quàm defendatur. Deinde suppositis, quæ diximus, est euidens argumentum, quia eadem cogitatio necessaria est ad vincendas minimas tentationes; ergo nulla est differentia, & consequenter ex parte Dei nõ esset necessarium maius adiutorium ad vincendas graues, quàm ad vincendas leues tentationes, quod est contra sententiam omnium, qui specialiter requirunt gratiam ad vincendas graues tentationes. Vnde ẽt multi Theologi talem constituunt differentiam moralem, & notandam, quod in leui tentatione non tenetur homo ex præcepto ad orandum, & petendum auxilium, in graui autem tentatione tenetur; ergo aliquid amplius ex parte Dei requiritur.

19. *Item probatur exem[plo].* Denique hoc etiam conuincit exemplum positum de Iob, nam Cassianus fatebatur, illum habuisse cogitationem congruam ex diuina prouidentia, quam ipse gratiam appellabat, quod patet, quia dicebat, nõ fuisse permissum tentari vltra quam vincere poterat, scilicet, efficaciter, & cum effectu, sicut fecit, & sicut Deus præsciebat futurum. Et nihilominus ex sententia Prosperi, non gratiæ, sed viribus liberi arbitrij tribuebat victoriam, & ideò Prosper illam quidem prouidentiam requirit ad gratiam efficacem, ita tamen vt supponat vires datas à Deo, & non solam libertatem. Loquutus autem sum de cogitatione merè naturali, quæ per causas naturales excitari, vel per propriam hominis industriam comparari possit, tum quia de hac tantùm procedunt rationes factæ, & omnia superiùs dicta; tum etiam quia si Deus peculiari modo excitet mentem plus quàm naturaliter possit, vt hoc modo det vires sufficientes ad vincendam tẽtationem, iam illa cogitatio non est merè naturalis, sed præter, vel supra naturam, & sic esse poterit vera gratia. Et nihilominus de tali cogitatione non rectè dicitur dare vires ad vincendam tentationem, quia est congrua: nam potest dare has vires, & non esse cõgrua, sed tantùm sufficiens, multi enim non resistũt graui tentationi, qui possent resistere, etiam per vires gratiæ sufficientis. Et quamuis verum sit, nunquam de facto vinci tentationem, nisi quando illa cogitatio congrua est, hoc tamen non est intelligendum de cõgruitate, quæ consistit in sola conformitate ad vsum liberum futurum, sed de congruitate, quæ prouenit ex illa peculiari motione, vel excitatione, quam Deus addit vltra causas naturales, à quo habet illa cogitatio, vt sit speciale gratiæ auxilium, licèt etiam fuerit speciale beneficium dare illud in eo gradu, & modo, quo præscitur habiturum effectum, & conformitatem cum futuro vsu libertatis.

20. *Authoris iudicium quæ gratia sit necessaria.* Dico ergo, hanc gratiam consistere in aliqua interna motione Dei aliquo modo supernaturali, qua iuuat imbecillitatem nostram, vt tali tentationi valeamus resistere. Nam quæ hactenus diximus, hoc saltem necessarium esse ostendunt, vt sit verũ auxilium gratiæ. Quòd autem hoc sufficiat probatur à sufficienti partium enumeratione, nam suppositis, quæ diximus, nihil aliud superest, quod esse possit. Deinde ita loquuntur Episcopi Africani in epistola 95. Augustini ad Innocent. & Innocentius in Rescript. & Cœlestin. in epist. 1. ad Episcop. Galliæ ad finem, & in vniuersum hoc vocant Concilia adiutorium Dei, quod per internas illuminationes, & inspirationes datur, vt declarat August. lib. 2. de Peccatorũ merit. & remiss. capit. 17. & alijs locis supra allegatis. *Quid motio?* Est ergo hæc motio, vt hic breuiter dicam, vel illuminatio intellectus, qua melius, & fortius repræsentatur obiectum, quàm per communem cursum causarum possit, vel motus aliquis voluntatis, quo Deus facit suauem illam resistentiam, vel terret ab illo malo, vt Augustin. dixit in hom. 24. ex 50. Dixi autem motionem dari debere aliquo modo supernaturalem, quia ad effectum, de quo tractamus, non semper est necesse, vt sit supernaturalis in entitate sua, quia effectus non est adeò excellens. *Quomodo motio consideratur?* Sufficit ergo, vt modo supernaturali conferatur, consistit autem ille modus in hoc, quòd talis, ac tanta consideratio, vel affectio, aut inordinatio in tali occasione, & puncto fieri non posset per communem cursum naturalium causarum, vel per humanam industriam eius, qui tentationem patitur, comparari. Et ideò illa motio habet veram rationem gratiæ, præsertim si detur in ordine ad finem supernaturalem, sicut nunc datur.

21. *2. punctum vnde dicta necessitas.* Sed statim occurrit secundum punctum propositum. Nam licet per se satis notum sit, hoc genus motionis diuinæ esse possibile, & vtilissimum, quòd autem sit necessarium, & videtur cum naturali libertate pu-

te pugnare, & alioqui nulla sufficiens ratio tantæ necessitatis apparet. Duo igitur extrema in hac necessitate explicanda inuenio. Primum est eorum, qui dicunt hanc necessitatem prouenire ex absoluta impotentia liberi arbitrij ad resistendum tali tentationi in quocunque puncto, & momento vrgeat. Ita fuit opinatus Michael Baius, qui consequenter asserebat, deficiente spiritu gratiæ necessitari voluntatem ad cōsentiendum tali tentationi. Soletque pro hac sententia referri Gregorius in 1. distinctione 1. quæstione 2. articulo 2. ad tertiam quandam probationem. Sed ille loquitur de motibus doloris, aut tristitiæ, qui per modum passionum excitantur in voluntate ex notitia obiecti nociui præsentis, non verò loquitur de libero consensu volendi, vel nolendi. Rerfertur etiam Medin. 1. 2. quæst. 10. artic. 3. in fine. Sed ille non dicit, aliquando passionem vehementem inferre necessitatem voluntati, vt consentiat, vel dissentiat absolutè, sed ait esse posse tam vehementem passionem, vt sit necessarium auxilium speciale ad vincendam illam, quod longè diuersum est. Ideoque absolutè dicit, assertionem ibi à D Thoma positam esse de fide, scilicet, nullam passionem quantumuis vehementem necessitare voluntatem, si iudicium rationis non absorbeat. Vnde nullum inuenio authorem catholicū, qui apertè dixerit, grauem tentationem necessitare voluntatem ad actum peccari. Neque vllo modo id sustineri potest, tum quia nullum obiectum creatum necessitare potest voluntatem, si ratio vigilare possit, quia semper inuenire potest rationem nolendi illud; tum etiam quia licet tentatio sit grauis, si homo consentiat, peccat; ergo signum est, non necessitari.

Placitum Baij in hoc puncto.

Exploditur.

22. *Euasio Baij.*

Respondet Baius negando consequentiam, quia homo culpa sua incidit in illam necessitatem, & ita intelligit, necessitatem peccandi esse per originale contractam, vt interdum loquitur Augustin. lib. de Perfect. iustitiæ ratiocinat. 9. cap. 4 & lib. 7. de Natur. & grat. cap. 22. & 28. & simili modo loquitur Prosper lib. 3. de Vita contemplat. cap. 2. & contra Collator. cap. 19. in diuerso tamen sensu. Illa itaque sententia grauem continet errorem, videlicet posse esse peccatum, quod necessariò fit, hoc enim consequenter ille auctor concedebat; damnatur autem à Pontificibus Gregorio XIII. & Pio V. in Bulla contra illum. Item sequitur ex illa sententia, motus primos concupiscentiæ esse peccata, etiam non consentiente voluntate; quod ille concedebat, quia licet necessarij sint, ex peccato Adæ trahunt originem. Illud autem in Concilio Tridentino sessione 6. & à dictis Pontificibus damnatum est, & à Theologis antea reiectum cum Augustino dicente lib. de duabus animab. capit. 12. *Peccati reum teneri aliquem, quia non fecit, quod facere non potuit, summæ iniquitatis, & insaniæ est.* Et lib. Retract. cap. 9. *Malum, quod caueri non potest, peccatum non est.* Neque satis est, quòd illa impotentia fuerit per originale contracta. Quia si illa talis est, vt in præsenti tempore, & occasione tollat libertatem actus, qui nunc sine libertate fit, non potest esse nouum peccatum, id est (vt tollatur quæstio de nomine) non potest imputari ad nouam culpam propter præcedentem actum, vt ex materia de Peccatis nunc suppono, & ex sententia Augustini 22. contra Faust. cap. 44. dicente. *Qui in ebrietate committit incestum, culpandum esse, non quantùm incestus, sed quantùm ebrietas meretur,* consideratis vtique omnibus circumstantijs, quibus commissa est. At verò in præsenti quando homo lapsus consentit alicui tentationi, nouum peccatum committit: & nouam pœnam meretur: imputatur ergo ex præsenti libertate, non ex præterita, quæ in Adamo fuit, alioqui non esset peccatum, sed pœna peccati.

Censura allata euasionis, & impugnatio.

23. *Arbitrium etiam sine gratia libere peccat.*

Oportet ergo hanc impotentiam voluntatis ad resistendum tentationi graui talem esse, vt libertatē ad peccandum non excludat etiamsi liberum arbitrium omni auxilio gratiæ destituatur, quod est in tota hac disputatione præ oculis habendum, ne in æquiuoco laboretur, & difficultates eludantur potius, quàm soluantur. Et ideò non rectè defenditur libertas in hac materia naturali, etiam vrgente tentatione, per hoc, quòd voluntas potest consentire tentationi sua libertate, & resistere per auxilium gratiæ, quia per hoc non saluatur libertas naturalis, posita tentatione. Nam si necessaria est gratia, vt potentia in illa occasione maneat libera ad dissentiendum: ergo remota gratia, & posita tentatione, non erit voluntas libera ad dissentiendum: ergo necessitabitur quoad exercitium. Item tunc remoto auxilio gratiæ non peccaret voluntas consentiendo tentationi, quia necessitaretur omnino ad consensum, & ita auxilium gratiæ non esset necessarium ad non peccandum: imò talis auxilij denegatio certior esset peccati excusatio. Hæc autem omnia sunt contra intentionem Pauli, & Sanctorum Patrum dicentium, legem sine gratia augere potius peccatum, quàm tollere, vel impedire, vt in argumentis primæ sententiæ dicebamus. Vnde nullo modo negari debet, quin homo cōsentiendo tali tentationi peccet iuxta materiæ qualitatem, quamuis cum solo concursu generali relinquatur, quia simpliciter liberè cedit tentationi, cum tentatio non necessitet voluntatem, quamdiù iudicium rationis non absorbet, vt est communis Theologorum consensus cum D. Thom. 1. 2. q. 10. art. 2 & 3. & est sententia Anselmi loco supra citato, & illam etiam probant Augustini testimonia adducta in prioris sententiæ confirmationem. Eodemque modo ait lib. de Spirit. & Liter. cap. 31. non obstante extrinseca vi, aut suasione, esse in potestate voluntatis facere, & non facere. Idem q. 24. in Numer. Ita ergo defendenda est necessitas gratiæ ad vincendam grauem tentationem, vt ante gratiam supponatur vera libertas ad peccandum, ideoque dum liberum arbitrium tentatione vincitur, peccare, licet absit gratiæ auxilium. Et hic reuera est sensus Patrum, alioqui non satis contradicerent Pelagio, nec postularent auxilium ad non peccādum, sed vt non necessitetur voluntas. Quod etiam satis probant omnia, quæ adduximus.

Hinc ergo dixerunt alij, hanc necessitatem gratiæ ad vincendam tentationem grauem non esse impotentiam antecedentem in voluntate, sed consequentem, & coexistentem in Dei præscientia, id est, indigere voluntatē tali auxilio, non quia absolutè non posset tentationem vincere, sed quia adeò debilis est ad præstandum id, quod potest, vt Deus præsciat, nō esse id facturam, nisi iuuetur, quæ est necessitas, vel impossibilitas consequens. Vel vt alij loquuntur, non est necessitas, quæ opponatur intrinsecæ insufficientiæ ad resistendum, sed efficaciæ actualis resistentiæ, quia licet liberum arbitrium sufficiat, de facto non est id effecturum, nisi Deus auxilio gratiæ illi subueniat, & quia hoc præsciuit Deus, ideò in eius præscientia auxilium illud necessarium est. Atque hoc modo dicunt, liberum arbitrium non posse sine tali auxilio tentationem vincere. 24.

Placitum aliorum in eodē puncto.

Hæc verò sententia dum studet in concordiam redigere libertatē arbitrij cum hac necessitate, reuera destruit assertionem positam, quam ipsamet certam esse asserit. Probatur assumptum, quia ex illo responso sequitur, liberum arbitrium per se, & sine gratia sufficere simpliciter ad vincendam tentationem grauem: ergo simpliciter potest, siue sit effecturum, siue non, quia potestas solùm dicit principium sufficiens. Sicut homo habens auxiliū gratiæ sufficiēs, simpliciter pōt, licet nō habeat efficax. Sic n. illa necessitas iuxta hanc sententiam nō excludit sufficientiā; ergo est principium sufficiēs in solo libero arbitrio ad vincēdam grauem tentationem, antequā intelligatur habere auxilium gratiæ: ergo est simpliciter potens. Consequens aūt est contra assertionem, in qua nō de actu tantùm, sed de potestate tractamus. Est etiam contra Concilia, & Patres contendentes contra Pelagium, 25

Reijcitur 1.

gium, liberum arbitrium ad resistendum tentationibus, ita vt non peccet, nihil, vel parum posse.

26. *Reijcitur 2.* Præterea est in illo modo explicandi hanc impotẽtiam alia difficultas, quia si liberũ arbitrium simpliciter est potens, & antecedenter nullo modo est impotens ad vincendam tentationem sine auxilio gratiæ absq; fundamẽto dicitur nunquam id facturum, & Deum ita præscire, & consequenter gratis, & sine fundamento ponitur illa impossibilitas consequens. Probatur assumptum, quia si principium est simpliciter sufficiens ad talem effectum absq; gratia; ergo simpliciter possibile est, & contingens, ex tali causa prodire talem effectum; ergo etiam potuit contingere, vt Deus præsciuerit voluntatem in tali occasione suæ libertati relictam non fuisse cõsensuram pro sua libertate, quæ ad hoc erat sufficiens; ergo necessitas illa non est vniuersalis, neq; vlla ratione, vel fundamento ostendi potest, infallibile esse, vt nunquam cõtingat oppositum; ergo, nec est necessarium, vt Deus præsciat, nunquam illam sufficientiam transituram esse in efficaciã ex sola libertate volũtatis, si reuera illi nudè sumptæ nõ deest potestas sufficiens ad illũ vsũ.

27. *Euasio de cogitatione cõgrua reijcitur.* Hic verò occurrunt authores ponentes hanc gratiam in sola cogitatione congrua, & habente cõgruitatem ex sola præscientia, propter futurum effectum, quam supra etiam congruitatem tantùm consequẽtem appellauimus. Occurrunt (inquam) & fatentur, posse quidem cõtingere, vt liberum arbitrium restiturũ sit in aliqua occasione per vires solius liberi arbitrij honesta aliqua cogitatione naturali excitati, & tunc id præscire Deum. Et nihilominus resistentiam illam non fieri sine gratia, quia iam illa cogitatio est congrua, & gratis datur. Veruntamen iã reuoluimur in id, quod sæpè dictum est, hoc modo defendi gratiã nomine, non re, neq; secundum mentem Patrum, sed magis Cassiani, & sequacium, quia illa cogitatio sola, si est merè naturalis, & ex generali cursu causarũ, non est gratia, sed doctrina congrua, & consequenter si cũ illa sola potest cũ effectu vinci tentatio, licet hoc Deus præsciat, profectò scit vincendam esse viribus naturæ, non gratiæ. Sicut Prosper dixit contra Cassianũ. Si verò cogitatio illa aliquid ampliùs habet ex speciali adiutorio Dei, ruit responsio, nam huius gratiæ necessitas inquiritur. Et præterea habet hic locum argumentum supra factum, quod hæc præscientia etiã in minimis tentationibus, & in quocunq; bono actu habet locum, & ita nulla differentia inter graues, & leues tentationes cõstituitur, nisi fortè, quòd frequẽtiùs id contingit in leuibus, quàm in grauibus, quod pertinet ad maiorem, vel minorem difficultatem, nõ ad maiorem impotentiam. Item est simile argumentum, quod non solum in statu naturæ lapsæ, sed etiam in natura integra, imò & in natura Angelica habet locum illa præscientia, & consequenter illa necessitas, seu impotẽtia; nihil ergo erit peculiare quoad hoc in homine lapso, quod dici non põt iuxta doctrinam Augustini lib. de Corrept. & grat. c. 11. & 12. & iuxta ea, quæ dicemus cap. sequenti.

28. *Decisio authoris in dicto puncto 2.* Dico ergo necessitatem diuini auxilij ad vincẽdas tẽtationes graues in natura lapsa prouenire ex aliqua impotentia liberi arbitrij in tali statu constituti. Quę quidem non est impotentia physica ad volendum, vel nolendum, contra tentationem, seu ad continendum actum volendi, quem tẽtatio extorquere conatur. Aliàs tentatio tolleret libertatem, & induceret necessitatem quoad exercitium, durante iudicio rationis, quod est impossibile, & contra dogma receptũ in Theologia. Est ergo illa impotentia moralis, id est, debilitas quædam mentis, & voluntatis ad cõstanter operandum, proueniens radicaliter ex peccato originali, & proximè ex tribus defectibus infirmitate, & ignorãtia, & captiuitate relictis ex peccato. Nam appetitus vehementer inclinatur ad sensibilia, quę ex se fortius & facilius mouent, tanquã magis propinqua & proportionata sensui. Intellectus verò suis viribus relictus vix consequitur, & remissè, ac tardè considerat superiores rationes, quibus voluntas mouẽda est ad tentationem sine peccato superandam. Quibus duobus impedimentis adiungitur instigatio dæmonis, cui fortasse ratione lapsus humanę naturę, maior quædam licentia in homines data est. Ex his ergo omnibus præsertim simul sumptis, quando grauiter vrgent, oritur in homine quædam impotentia resistendi constanter tentationi, nisi à superiori iuuetur. Ita rem hanc explicat Bellarm. lib. 5. de Grat. & liber. arbitr. cap. 5. ad 3. in prima solut. quæ sine dubio melior est. Sic sentit Vega dicta q. 12. & in re idem dicit Molina.

Estque consentaneum antiquis Patribus, qui & libertatem ad non peccandum vrgente tentatione in voluntate etiam carente spiritu gratiæ admittunt, & impotentiam resistendi simul illi tribuunt, vt constat ex locis Chrysost. & Prosperi supra adductis. Et in hac debilitate ex peccato originali contracta fundantur, quoties dicunt si Deus in tentatione hominem deserat, necessariò ruere, vt ex Innocentio supra retuli, & idem habet Gregorius in Psalm. 3. Pœnitent. in fine. Item non solum in homine destituto gratia, sed etiã in minus adiuto, quàm grauitas tentationis requirat, eandem impotentiam agnoscunt, vt ex Prospero cap. 35. contra Collator. supra notauimus, & sumitur ex illo dogmate, quòd etiam homo iustificatus non potest cum communi auxilio constanter resistere tẽtationibus præsertim grauibus. Quod tradit Cœlestinus dicta Epist. cap. 6. vbi licet indefinitè loquatur de tentationibus, tamen indicat in singulis saltẽ grauibus esse auxilium necessarium, & ideò quotidianũ requiri, esseq; postulandum, sicut in oratione Dominica petitur. 29. *Stant Patres pro [...]sione.*

Cõtra hanc verò explicationem obstat, quia quod non est physicè impossibile, sed tantum moraliter, nõ est simpliciter impossibile, sed potius difficile, vnde contingere potest, contrarium interdum euenire. Ita enim Aristotel. 1. de Cœlo cap. 11. distinxit impossibile dupliciter dici, aut quia fieri non potest, aut quia non facile, nec citò, nec benè fieri potest. Illud autem dicitur impossibile priori modo alicui causæ, quod in eius potentia physica non continetur. Quando ergo talis ptentia non deest, licet dicatur moraliter impossibile, reuera solum est difficile, & ideò oppositum interdum euenire non simpliciter repugnat: ergo si impotentia voluntatis ad vincendam tentationem grauem solum est moralis, solum est difficultas quædam. Quod quidem coactus vi argumenti videtur fateri Anselmus lib. de Liber. arbitr. cap. 6. & libro de Concordia. p. vlt. versus finem. At verò hoc nullatenus videtur concedendum, quia inde sequitur, aliquando posse totam aliquam tentationem grauem vinci, ita vt homo non peccet, sed integrè seruet præceptum sine auxilio gratiæ: sequitur etiam, gratiam non esse necessariam simpliciter, vt possit vinci tentatio, sed vt facilius possit: vtrumque autem videtur accedere ad Pelagianum errorem, esseq; parum consentaneum Concilijs, & Patribus damnantibus Pelagium. Quamuis enim non expressè loquantur de singulis, & determinatis tentationibus etiam grauibus, nihilominus si omnia, quæ dicunt attentè considerẽtur, illas etiam includi censent sub impotentia liberi arbitrij lapsi ad vincendas tentationes. 30. *Obiectio contra decisionem.* *Solutio Anselmi non satisfacit.*

Dico ergo etiam in latitudine impotentiæ moralis aliquid esse posse de obiecto simpliciter impossibili, id est, quod nunquã cõtingat, à tali causa sibi permissa euenire. Vnde non semper impossibile physicè, & moraliter in hoc distinguuntur, quòd illud nunquã euenit, hoc aũt interdum accidere contingit, sed formalis differentia in præsenti materia est, quia ad primum impossibile non est in agente potentia physica: ad posteri⁹ aũt impossibile nõ deest physica potẽtia, & nihilominus effectus, seu obiectum tot potest esse difficultatibus affectum, vt nunquam fiat à tali potentia 31. *Vera solutio.*

tentia vniformiter, & sine defectu, nisi vel potentia iuuetur, vel difficultates tollantur. Et quando tale est hoc impossibile, vt nunquam à tali causa sic affecta eueniat, dicitur simpliciter impossibile respectu illius, quia absoluta possibilitas non dicitur respectu causæ physicæ nude sumptæ, sed vt spectatæ cum circunstantijs, sine quibus nunquam ita operabitur.

32. *Exemplis declaratur.* Possumus exemplis rem hanc declarare. Primum sit supra positum, quia iuxta Christi sententiam impossibile est, quin scandala aliquando eueniant. Cum autem scandalum non detur, nisi per actionem liberam, & peccaminosam, vt verba à Christo subiuncta declarant, *Væ autem homini illi, per quem scandalum venit*; fit, vt non desit potentia physica ad vitandum quodlibet scandalum; ergo necessitas illa, per quam veniunt scandala, & impotentia illi opposita est tantum moralis, & nihilominus talis est, vt nunquam deficiat. Hierony. etiam in epist. ad Ctesiphontem, illud censet esse simpliciter impossibile, cuius oppositum nunquam euenit, etiamsi per actus physice possibiles, & liberos euitari posset, vt est hominem nunquam peccare. Quod repetit Hieron. lib. 3. contra Pelagian. parum à principio, exemplisq; confirmat, dicens, *Hoc & nos dicimus posse hominem non peccare, si velit.* Ecce physicam potestatem, de morali vero impotentia subiungit. *Pro tempore, pro loco pro imbecillitate, &c.* Vsque ad illud. *Sic humana conditio, si paululum remiserit, discit fragilitatem suam, & multa se non posse cognoscit.* Ecce impossibilitatem moralem, de qua iterum in fine cum dixisset, *in nostra esse potestate peccare, vel non peccare, ad bonum, vel malum extendere manum*; subdit. *Nec quia ad breue possum,* vtique etiam moraliter, *coges me, vt possim iugiter,* vtiq; moraliter. *Possum ieiunare, vigilare, &c Nunquid in perpetuum?* Sic ergo multa absolute, seu indefinite sumpta sunt simpliciter impossibilia, non quia desint causæ physicæ, à quibus prouenire possunt, sed quia nunquam à talibus causis integre, vt sic dicam, & totaliter eueniunt propter inconstantias earum, vel impedimenta, quæ in vna, vel alia occasione non desunt. Sicut etiam non deest in manu potentia physica, vt describendo circulum, perfectum illum faciat, nunquam tamen ita illum perficit, nec est possibile simpliciter loquendo, quin in vna, vel alia parte deficiat: item non est impossibile physice loquendo, sæpius iactatis talis, seu tesseris, eosdem semper numeros reddere, seu eandem figuram, est tamen moraliter impossibile simpliciter, id est, quod nunquam ita contingat, quia conditio rei contingentis, & fortuitæ id non patitur.

33. *Applicatio exemplorũ.* Ad hunc ergo modum dicimus, esse moraliter impossibile vincere tentationem grauem sola libertate in hoc statu naturæ lapsæ, quia licet libertas non desit, etiam si gratia deserat hominem, nihilominus ita impotens est ad sic resistendum graui tentationi, vt non contingat constanter & sine peccato id facere. Quod imprimis colligimus ex testimonijs adductis, nam hæc doctrina maiori ex parte authoritate nititur. *Suadet experientia.* Deinde accedit experientia, & cõmunis omnium fidelium sensus. Quis enim est, qui in se ipso non experiatur, quam facile tentationibus succumbat, præsertim grauibus, si suis viribus relinquatur? Aut quis est, qui adeo de se præsumat, vt in tentatione graui, si illam vincere cupit, non statim ad Deum recurrat, & auxilium tanquam sibi necessarium ad resistendum postulet? *Ratio explanatur.* Denique potest ratione declarari, quia licet voluntas libera sit, pendet tamen multum in vsu libertatis ex consideratione, & attentione intellectus, & ex inferioris appetitus affectione; quæ multum mouet, & post se trahit voluntatem, & hinc fit, vt vrgente tentatione, & homine sibi relicto, vel intellectum non satis applicet, vt attendat, & consideret, sicut moraliter necessarium est ad resistendum, vel certe vt licet aliquando attendat, non multum in eo iudicio instet, sed tepide se gerat, propter impetum passionis, & aliquando potest tanta esse passio, vt etiam contra actuale dictamen rationis voluntas eligat. Grauis autem tentatio omnibus his modis solet vrgere, & ideo si instet, infallibiliter hominem gratia non adiutum deijciet.

Explicabiturque hoc facilius, & melius, si attendamus, omnem tentationẽ grauem includere aliquam temporis moram, & perseuerantiam; nam si vno tantum momento temporis tentatio duret, non æstimabitur simpliciter grauis, quantumuis intensa videatur, dummodo potestatem, & physicam, & moralem considerandi, & deliberandi relinquat. Nam si hanc potestatem auferat, vel perturbando vsum rationis, vel omnino præueniendo eius aduertentiam; vel saltem impediendo perfectam deliberationem, & moralem potestatem illam habendi: in his casibus non poterit quidem voluntas tentationi resistere, contra illam actu absoluto nitendo, verum in hoc, vel nihil peccabit, vel saltem non grauiter, quia sine potestate morali deliberandi, motus voluntatis non potest esse peccatũ mortale, sed vel erit motus primò primus, si nulla adsit aduertẽtia, nec potestas deliberandi, & ita nullum erit peccatum, vel ad summum erit motus secundò primus, & culpa venialis, si aliqua aduertentia rationis intercedat sine potestate morali sufficienter aduertendi, & deliberandi. In præsenti autem agimus de tentatione, quæ relinquit sufficientem aduertentiam rationis ad plene deliberandum, si homo velit mentem applicare, & de huiusmodi tentatione dicimus, tollere potestatem moralem illi resistendi sola libertate, sine auxilio gratiæ, quamuis non tollat libertatem ad non consentiendum pro quolibet determinato instanti illius temporis, in quo tentatio durat, quandoquidem in quocunque momento homo consentiat, grauiter peccat, vt ostensum est. Et ideo talis tentatio non tollit potestatem physicam, vel moralem pro singulis instantibus, quia in nullo illorum necessitatur voluntas quoad exercitium, vt est etiam probatum. Nec impotentia moralis potest spectari respectu alicuius instantis determinati, tum quia nulla est proprietas in voluntate, vnde illa impotentia proueniat pro singulis instantibus per se consideratis, tum etiam, quia aliàs in tali casu auxilio gratiæ destituta non peccaret mortaliter cedendo tentationi, quia ad peccandum mortaliter necessaria est potentia moralis vitandi peccatum, saltem pro eo tempore, vel momento, in quo peccatur, quia debet actus esse humanus. 34. *Progreditur explanatio, quod momentanea tentatio non sit grauis.*

At vero respectu totius tentationis, licet potentia physica non desit, nihilominus de potentia morali est longe diuersa ratio, quia liberum arbitrium natura sua est valde mutabile, & ideo tentatio, & passio contraria faciunt, ne perseueranter possit attendere quantum oportet ad resistendum. Atque hæc necessitas sufficit, vt simpliciter non possit homo totam illam tentationem vincere. Atque hunc modum explicandi hanc impotentiam colligo ex Basil. Homil. *Quod sine diuina gratia resistere Satanæ nemo possit*, quæ habetur post librum de Baptismo, vbi in principio sic ait. *Frustra inflati putant libero se arbitrio peccati occasiones inanire posse, quod per solum crucis mysterium cassatur. Liberum enim illud, quod in potestate hominis est, arbitrium, in eo situm est, vt velis, vel nolis resistere diabolo, non enim vt omnino hoc possis potentiam habes, qua affectionibus carnis domineris. Nisi enim Dominus custodierit ciuitatem, &c.* quod late prosequitur semper ostendens impossibilitatem hanc consistere in constantia, & perseuerantia resistendi. Hoc videntur sensisse omnes Theologi, qui asserunt, posse hominem seruare vi libertatis quodcunque præceptum legis naturæ, & vitare peccatum illi contrarium ad breue tempus, licet non omnia, neque longo tempore, & loquuti sunt indistinctè, siue tempore tentationis, siue extra tentationem vrgentem, quia ratio libertatis, in qua nitebantur, æque procedit in omnibus peccatis in particulari sumptis in vtroque tempore. Sed est valde considerandum, 35. *Longius tamen potentiam moralem resistendi superat.*

vnum tempus esse breue, quando non est tentatio vehemens, quod erit longum ad perseuerandum, interueniente forti tentatione, & ideo licet modico tempore, vel pro certis instantibus possit arbitrium resistere, nihilominus si tentatio ita duret, vt simpliciter æstimari possit grauis, non poterit liberum arbitrium sine gratiæ auxilio illi simpliciter, & sine lapsu resistere, quod in sequentibus capitibus tractando de multitudine præceptorum, & de dilectione Dei amplius explicandum est.

36. *Ad opposita sententia authores nu. 1. 2. 3.* *Error oppositæ sententia.* Tandem ex his non erit difficile ad ea, quæ in fauorem contrariæ sententiæ adduximus, respondere. Nam ex authoribus, qui pro illa allegantur, illi valde errarunt, qui absolute asseruerunt, posse hominem lapsum viuere longo tempore sine peccato mortali contra legem naturalem solis viribus liberi arbitrij, contra quos c. 20. disputauimus. Illi vero, qui dixerunt, posse hominem vincere tentationem grauem sine gratia, loquuti sunt de tentatione graui intensiue (vt sic dicam) nulla alia duratione in ea spectata, quam nos simpliciter grauem non reputamus, vel loquuti sunt comparatione tantum facta ad singula momenta determinate sumpta, non vero de victoria totius tentationis simpliciter, & absolute, vt clarius, quam alij, Molina declarauit. Anselmus autem, si attente legantur, quæ in vtroque loco dicit, loquitur de libero arbitrio, non nudo, sed vt adiuto per gratiam ad operandum bonum, & ideo nihil ad præsentem causam facit.

37. *Solutio rationis oppositæ in n. 4. & confirmationum in n. 5.* Ad rationem autem principalem respondetur, eam solum probare, etiam secluso auxilio gratiæ, manere liberum arbitrium ad non peccandum tempore tentationis, non tamen probat, habere etiam potestatem ad constanter, & strenue dimicandum toto tentationis tempore, Et hoc etiam solum probant tres confirmationes ibi adductæ, & quæ in illis citantur. *Ad quartã 3 confirmationis in n 6.* Solum quod in fine tertiæ confirmationis dicitur de homine existente in gratia habituali declaratione indiget, nam in illo etiam est libertas contra tentationem, non tamen moralis potestas pro graui tentatione, nisi actualiter iuuetur, vt infra tractabitur. Quomodo autem hæc impotentia moralis non repugnet libertati, iam declaratum est, quia non consideratur respectu determinati effectus, vel momenti, pro quo necessitetur voluntas, sed absolute respectu totius tentationis confuse sumptæ, cum tamen libertas non confuse, sed in puncto definito exerceatur. Vnde hæc impotentia non est per determinationem potentiæ ad vnum, quæ opponitur libertati, sed per inconstantiam, & infirmitatem operantis, quæ non libertati, sed constantiæ, & fortitudini opponitur.

38. *Soluitur 4* Ad vltimam confirmationem respondetur negando consequentiam, est enim valde diuersa ratio inter motiua sensibilia, & humana, quæ interdum homo sibi proponit ad toleranda alia mala, vel superandas difficultates propter talia bona vel obtinenda, vel conseruanda, & ea motiua, quæ idem homo suo discursu, & sine iuuamine gratiæ ad vincendam tentationem inducentem ad peccatum, potest efficaciter considerare, & sibi proponere. Quam differentiam notauit August. lib. de Patientia cap. 17. cum enim in 16. eandem obiectionem fecisset, respondit. *Quia hæc dicunt, non intelligunt, & quemque iniquorum tanto esse ad quæcunque mala perferenda duriorem, quanto in eo maior est cupiditas mundi, & quenque iustorum tanto esse ad quæcunque mala perferenda fortiorem, quanto in eo maior est charitas Dei. Sed cupiditas mundi initium habet ex arbitrio voluntatis, progressum ex iucunditate voluptatis, firmamentum ex vinculo consuetudinis: charitas autem Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, &c.* Et hinc infert, patientiam mundi esse ex nobis, patientiam vero iustorum esse ex Deo. Et inde sumptus videtur canon. 17. Concilij Arausicani, 2. *Fortitudinem gentium mundana cupiditas, fortitudinem Christianorum charitas Dei facit, &c.* Sic ergo nos dicimus, victoriam tentationis, vel alicuius mali propter aliud temporale bonũ posse esse ex nobis, quia cupiditas illius boni ex nobis incipit, & humana consuetudine radicatur, victoriam autem tentationis solum propter non peccandum, non posse esse ex nobis, quia affectus ille non peccandi non potest esse in nobis perfectus, & efficax, nisi ex Spiritu Sancto.

Dicet forte aliquis, licet affectus efficax non peccandi simpliciter, non possit esse nisi ex charitate, nihilominus, affectum non peccandi in hac occasione, & hoc genere peccati esse posse absque charitate, & absque alio motiuo supernaturali ex solo affectu alicuius naturalis virtutis, vt castitatis, vel iustitiæ, qui potest à nobis esse, sicut dictum est de bono actu naturali; ergo quoad hoc procedit obiectio, & discrimen non assignatur. 39. *Instantia contra proxima & solutionem.* Respondeo, etiam in hoc versari cum proportione discrimen positum, quia affectio voluntatis ad temporalia, & sensibilia bona propter humanum commodum incipit à cupiditate sensibili, & fit suauis ex dilectione etiam sensibili, & ideo facile firmatur consuetudine, nam, vt dixit idem Augustinus eodem libro cap. 24. *Quando voluntas sua cupiditate rapitur, quanto iucundius æstimat quod habere, vel conseruare appetit, tanto tolerabilius perfert, quod minus sibi est ad perferendum, quam aliud ad patiendum. Quidquid enim* (inquit) *illud est, ex creatura est, cuius nota voluptas est, quodammodo enim familiari contactu, atque connexu ad experiendam eius suauitatem adiacet amanti creaturæ amata creatura.* Et prosequitur in cap. 25. dicens, *Voluntas autem creatoris, de qua scriptum est. Et torrente voluptatis tuæ potabis eos, alterius generis est, &c.* Idem ergo nos dicimus de voluntate vitandi peccatum in graui tentatione ex affectu honestatis, nam talis affectio non incipit ex sensu, nec voluntas honestatis sensu percipitur, imo ordinarie sensui repugnat, & ideo rara est talis affectio ex vi solius naturæ, & nõ firmatur consuetudine, nec fit suauis sine interuentu auxilij gratiæ, ac proinde per se non sufficit ad vincendam grauem tentationem sine eiusdem gratiæ auxilio. Et hanc rationem indicauit sæpe August. vt videre licet libr. 2. de Peccator. merit. cap. 17. & lib. 2. contra duas epist. Pelagian. capitulo nono, & de Spirit. & liter. capit. tertio.

Denique ad exemplum de hæretico, qui mortem sustinet pro aliqua veritate fidei, quam suo modo credit, respondeo, etiam si fortasse id faciat ex libertate sua absque auxilio gratiæ, nullum inde argumentum sumi ad eum, qui cum sit catholicus, martyrium sustinet pro eadem veritate. 40. *Soluitur deinde eadem 4. confirmatio quantum ad exemplũ de hæretico.* Alioqui illo argumento probaretur, non solum posse liberum arbitrium sine gratia vincere tentationem grauem contra præceptum naturale, sed etiam contra præceptum supernaturale, quod Pelagianum est. Est autem clarum discrimen, nam hæreticus ita moritur pro veritate fidei, quam credit, sicut pro suo errore, & ita non suffert mortem pro veritate catholica, vt catholica est, sed vt ab ipsa creditur propter aliqua humana motiua, vel propter pertinaciam in proprio iudicio, quod præfert alijs humanis incommodis, etiam morti propter firmatam cõsuetudinem, etiam prauam ex parte modi, licet ex parte materiæ contingat, non esse malam. Catholicus autem quando pro vna veritate moritur, virtute totam fidem catholicam profitetur, quia non potest id facere sine firmo affectu supernaturali ad catholicam veritatem. Et ideo hic fere versatur idem discrimen, quod proxime ex Augustino notatum est. Vnde addimus, si contingat, hæreticum ex aliquo pio affectu ad Deum, vel ad aliquam rem diuinam mori pro aliqua veritate fidei, quam credit, etiam illud non facere sine auxilio speciali gratiæ, quia & illud habere potest, licet sit hæreticus, & ille affectus concipi non potest ex sola ratione, & libertate humana. Et sic dixit August. libr. de Patient. capit. 27. Si hæreticus credat, qui negauerit Christum, æterno supplicio esse puniendum, & pro ista fide

fide supplicium perferat, bene agere, ac *proinde*, ait, *negandum non est hoc esse donum Dei*. Quale autem sit hoc donum non declarat, sed solum ait, *Intelligendum est, alia esse Dei dona filiorum illius Hierusalem quæ sursum liberaest, mater nostra*, in quo significat, non esse auxilium supernaturalis ordinis, licet sit supra communem cursum naturæ, & ex speciali prouidentia datum.

41. *Soluitur denique quantum ad argumentum Rubionis.* Ad vltimam confirmationem inprimis nego, posse aliquam tentationem grauem, etiam contra præceptum negatiuum vinci sine actu positiuo voluntatis volentis non facere id, ad quod tentatio inducit, tum quia probabile est, non posse dari puram omissionem perfecte voluntariam sine actu positiuo, quod saltem moraliter verum est, tum maxime, quia tempore grauis tentationis, si voluntas nolit superari, necesse est, vt aliquid faciat, vel directe se se opponendo tentationi per affectum contrarium, vel recurrendo ad Deum per orationem, vel applicando intellectum ad sanctas cogitationes, quæ contineant affectum, ne tentationi consentiat. Alioqui si voluntas tunc veluti dormitaret, & nihil ageret, eo ipso videretur se morali periculo exponere, & consequenter peccaret. Præterquam quod videtur plane impossibile habere, tunc firmum affectum resistendi, & non consentiendi, & nullo modo illum explicare, aut exercere. Igitur talis resistentia non fit sine auxilio generali, & ita cessat obiectio. Secundo responderi potest, dando, vel permittendo antecedens, nimirum, quod voluntas possit resistere solum non agendo, quo posito, necessario sequitur, vt possit resistere sine concursu generali requisito ad volendum, vel positiue nolendum, quia ad non agendum, vt sic, non est necessarius concursus generalis: nam potius ad non agendum necessaria est carentia actualis concursus, cum ille nihil aliud sit, quam eadem actio, vt à Deo procedens. Hoc ergo permisso, adhuc neganda est consequentia, quia auxilium speciale necessarium ad vincendam tentationem, est antecedens, seu præueniens voluntatem, vt non consentiat. Vnde si voluntas non consentiat, positiue volendo non operari, tunc speciale auxilium ad non consentiendum prius datur, quam concursus generalis ad illam voluntatem, ideoque licet fingamus, voluntatem contineri per puram suspensionem actus, adhuc necesse est, vt præcedat auxilium speciale, quod absolute datur ad confortandum hominem, ne consentiat, quocunque modo id facere, seu non facere possit, aut debeat. Illud autem auxilium potest esse sine concursu, aut per aliam negationem, scilicet, non permittendo vt tentatio crescat, vel etiam per positiuam actionem ex parte intellectus, immittendo efficacem aliquam considerationem, quæ contineat voluntatem, vel in voluntate ipsa immittendo timorem, vel quid simile, quod non sit proprius actus humanus, sed quasi passio quædam immissa à Deo apta ad continendam voluntatem, quocunque modo consensum suum contineat.

CAPVT XXV.

Vtrum homo in statu naturæ integræ totam naturæ legem in quacunque occasione, & omni tempore sine auxilio gratiæ seruare, omniaque grauia peccata vitare potuisset?

1. *Quæstionis sensus.* SVpponimus quæstionem esse de lege mere naturali, & de modo implendi illam consentaneo rationi tantum naturali, vt excludamus omnem modum supernaturalem, qualis est, implere ex charitate, vel meritorie, vel alio simili: in modo autem illo, quem naturalem vocamus, includimus, non solum agere bona, sed etiam bene moraliter ex circumstantijs ex eadem lege naturæ ad honestatem actus necessarijs. Vnde non tractamus de victoria tentationum perfecta, & fructuosa ad vitam æternam, sed solum de sufficienti ad non peccandum, quam alij resistentiam appellant. Sic igitur tria in titulo quæstionis includimus, scilicet, facere, quæ lex naturalis iubet, & non peccare contra illam longo tempore, & omnes tentationes illo tempore occurrentes vincere. Quia vero hæc videntur inuoluere perseuerantiam, est consequenter aduertendum, nunc non esse sermonem de perseuerantia in gratia, neque de dono ad hoc requisito, sed solum de perseuerantia in honestate naturali. Et quia hæc quæstio in omnibus statibus naturæ humanæ locum habet, & in singulis habet proprias difficultates, sigillatim de illis tractatur;

Igitur de homine in natura integra dixerunt aliqui, non potuisse longo tempore vitare omnia peccata contra legem naturæ sine superaddito auxilio gratiæ. Solet pro hac sententia referri Gregorius in 2. dist. 29. quæst. 1. art. primo, tamen si attente legatur in fine conclusionis secundæ, respondendo ad obiectionem incidentem, & conclus. 3. aperte docet contrarium. Dicit enim in illo statu non fuisse illam motionem necessariam, quam in homine lapso posuerat in distinct. 28. Addit vero indiguisse gratia habituali hominem in illo statu, etiam ad seruandam legem naturæ. Quod potest habere sensum bonum, vt infra dicam. Refertur etiam Abulensis in c. 19. Matth. q. 178. tamen, vt supra dixi, ille ambigue vtitur nomine gratiæ actualis, & potius videtur in sententiam extreme cōtrariam inclinare, vt de homine lapso dicam. Proprie ergo sententiam hanc videtur docere Capreolus in secund. distinct. 29. q. 1. art. 1. conclus. 3. & 4. respondendo ad argumenta contraria, & Hispalensis ibid. art. 3. notab. 6. Qui hanc gratiam in illo statu explicare videntur per specialem inspirationem, & illuminationem, non per physicam motionem supra impugnatam. Hos authores imitari profitentur aliqui Moderni, sed re vera solum in voce cum illis conueniunt, quia tantum requirunt congruam cogitationem, alioqui mere naturalem. 2. *Negatiua opinio.*

Fundamentum huius sententiæ præcipue sumitur ex Concilio Arausic. cap. 19. dicente, etiam in statu innocentiæ indiguisse hominem gratia ad perseuerandum. Idem supponit Gelasius Papa in Scripto contra Pelagian. hæresim, quod habetur tomo primo, Epistol. Pontific. inter Epist. 5. & 6. Gelasij, vbi sic inquit, *In ipsis primis hominibus, dum sua nimium felicitate confidunt, & tantam Dei gratiam in vacuum recipientes, nō orando, quod vtique nusquam fecisse referuntur, nec de perceptis gratias referendo, nec vt eadem intemerata durarent, simpliciter implorando, incolumes constare nequierunt.* Idem tradit Augustinus epist. 106. & libro de Correpti. & grat. cap. 11. & sequent. & lib. de Natur. & grat. c. 48. quod etiam sentit Prosper contr. Collator. cap. 18. dicens, tale recepisse Adam liberum arbitrium, *vt si auxiliantem sibi Dominum non desereret, posset in bonis, quæ naturaliter acceperat, perseuerare, quia vellet*, vbi auxiliantem Dominum requirit. Imo in hoc etiam loquendi modo Faustus imitatus est Augustinum lib. 1. de Grat. & liber. arbitr. cap. 1. 3. *Eius 1. fundamentum.*

Secundo quia aliàs potuisset Adam vincere tentationem serpentis suo libero arbitrio absque auxilio gratiæ; consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia pręceptum illud naturale erat, id est de actu, vel potius omissione, & abstinentia mere naturali. Minor colligitur ex Gelasio Papa in loco allegato quatenus dicit, fuisse Adamo necessariam orationem ad vincendam illam tentationem, & ideo cecidisse, quia de se confisus ad Deum non recurrit. Eandem gratiam postulat August. in Enchirid. cap. 106. & epist. 106. & 14. de Ciuit. c. 27. Et simili modo loquitur de casu Angelorum, lib. 12. cap. 9. 4. *Secundum.*

5. *Tertium.* Tertio, quia quantumcunque esset natura integra, semper ex parte intellectus esset exposita varijs cogitationibus, quę interdum poterant efficacius ad malum, quam ad bonum inclinare, & consequenter poterat habere adiunctam sufficientem incõsiderationem ad peccandum. Eæ autem cogitationes non sunt in potestate hominis etiam in natura integra, quia anteuertunt libertatem, vnde nisi esset aliquis, qui illas dirigeret, interdum in vna, vel alia occasione ad peccatum traherent; ergo necessaria erat gratia Dei humanas cogitationes dirigentis, & gubernantis.

6. *Assertio cõmunis affir.* Nihilominus assero, in integra natura potuisse hominem facile, diuque seruare totam legem naturæ absque vllo lapsu, illi soli contrario. Hæc est communis sententia Theologorum in 2. dist. 14. vbi Magist. c. 4. & D. Thom. q. 1. ar. 4. ad 1. Bonauentura, art. 1. q. 2. Richard. art. 1. q. 1. & alij tum ibi, tum etiam dist. 28. præsertim Durandus q. 3. & Gab. Item Alens. 2. p. quæst. 90. in 2. Sumitur etiam aperte ex D. Thoma dicta. q. 109. art. 4. & 8. Caieta. & Conrad. & alijs eijsdem locis, Soto 1. de Natur. & grat. cap. 6. Vega lib. 12. in Trident. c. 21. & Bell. lib. 1. de Grat. primi hominis.

7. *Eius 1. probatio.* Probatur primo, quia difficultas, vel impossibilitas seruandi legem naturæ absque gratia, quæ nunc est, ex peccato originali orta est; ergo in statu naturæ integræ non fuisset, nam si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio negationis. Agimus enim de causa adæquata. Sic enim recte inferimus secundum fidem, in statu innocentiæ fuisse potestatẽ nunquam moriendi, quia mors per peccatum introducta est, ad Roman. quinto. Antecedens autem habetur ex Concilio Arausic. cap. vltimo, vbi dicitur, per peccatum fuisse ita attenuatum, & inclinatum liberum arbitrium, vt neque diligere Deum, sicut oportet, neque propter Deum operari possit. Maxime vero id docet Augustinus lib. de Perfect. iust. c. 4. respons. 9. & lib. de Corrept. & grat. cap. 10. vbi ait, facile fuisse homini in illo statu perseuerare sine peccato, & cap. 11. dicit, non indiguisse illo adiutorio, quo indiget, qui nunc clamat, *Quis me liberabit à corpore mortis huius*, & cap. 13. dicit amissam quodammodo fuisse libertatem nõ peccandi, quæ tunc erat, *Et ideo*, ait, *maioribus donis remansit adiuuanda infirmitas.* Et libr. de Bono perseuer. cap. 7. clare constituit differentiam, quia tunc posset non peccare per liberum arbitrium, quod nunc non potest & lib. de Natura. & grat. cap. 50. & 55. & lib. 14. de Ciuitate cap. 11. & lib. 1. Hypognostic. in eodem sensu dicit, amissam esse per peccatum Adæ possibilitatem non peccandi. Similem doctrinam habent Prosper ad 5. obiect. Vincent. & in lib. Sentent. regul. 152. Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. cap. 12. & 13. & Bernard. libr. de Grat. & liber. arbitr. Quæ quidem omnia licet varijs modis ab alijs authoribus explicentur, re vera non possunt habere alium legitimum, & accommodatum sensum. Quia libertas ad non peccandum in quocunque actu per se spectato, vel in quocunque determinato momento non est amissa per peccatum, nec necessitas opposita est contracta per illud; ergo oportet intelligi de necessitate respectu totius legis, & de impotentia ad vitandum omnia peccata contra illam, vel vincendas similes tentationes absque gratia; ergo erat illa potestas ante peccatum in libero arbitrio saltem respectu legis naturalis.

8. *2. Probatio.* Ratione probatur tam assertio, quam hæc doctrina Patrum, quia in natura integra nõ deficiebat principium per se necessarium, ac sufficiens ad seruandam totam legem naturæ, & deinde non erant impedimenta, quæ notabiliter difficilem redderent illam obseruantiam absque peccato pro diuturno tempore; ergo erat simpliciter possibilis per vires liberi arbitrij. Consequentia profecto per se nota videtur, quia quod per se, & ex proprijs principijs est possibile, & ex impedimentis, aut hostibus extrinsecis non fit nimis difficile, aut graue, facile potest, non solum fieri, sed etiam durare, & longo tempore frequentari; talis autem erat in illo statu obseruantia mandatorum naturalium, & victoria tentationum, seu peccatorum contra illa, vt in antecedente sumptum est: Ergo de illatione dubitari non potest. Maior item euidens est, quia tota lex naturæ obseruatur per actus naturalis ordinis, quorum principiũ per se sufficiens ex parte intellectus, est naturale lumen rationis, quod in illo statu erat perfectum, & ex parte voluntatis est naturalis facultas, & libertas eius; ergo ex hac parte non erat defectus. Minor autem probatur, quia inprimis, neque ex parte fomitis, neque ex corruptione corporis esset tunc infirmitas illa, quæ nunc ingerit maximam difficultatem honeste operandi. Deinde ex parte intellectus non esset propria ignorantia, nam hæc etiam est pœna peccati. Et quamuis esse posset aliqua inconsideratio actualis, liberum tamen, & facile esset homini non consentire, vel operari sine plena aduertentia, quia non moueretur cum animi perturbatione, neque haberet motus inuoluntarios trahentes ad obiectum malum non satis consideratum; ergo nihil erat intrinsecum, quod magnam ingereret difficultatẽ. Extrinseca vero suggestio dæmonis, si persisteret in sola materia naturali, non posset magnam difficultatem inferre, cum non posset perturbare appetitum, vel phantasiam absque voluntatis consensu, neque etiam considerationem intellectus impedire, si homo vellet attendere, prout facile posset. Multoque minus posset dœmon hominem positiue decipere ante culpam, vt in Proleg. 4. dictum est. Ac denique tantum posset tunc dœmon hominem per suggestionem tentare, non vero passionem aliquam excitare, aut aliam internam difficultatem ingerere.

9. *Aduersariorum euasio.* Dicet vero aliquis, quod licet ex obiectis sensibilibus non possent tunc esse tentationes, vel difficultates graues bene operandi, nihilominus ex obiectis spiritualibus esse posset grauissima tentatio superbiæ, quæ sola superaret omnes, quę nũc sunt. Ita enim dixit Ioannes Vincent. in relectione de Gratia Christi. q. 6. & ex hoc principio deduxit, durante statu innocentiæ, plures fuisse homines damnandos, quam saluandos; ergo eadem ratione inferri potest, nõ potuisse homines in eo statu omnes similes tentationes vincere per liberum arbitriũ sine auxilio gratiæ. *Reijcitur quadrupliciter.* Sed inprimis nõ recte id colligitur ex perfectione hominis in illo statu. Aliàs posset etiam inferri, plures fuisse Angelos reprobos, quam saluos, quia maior superbiæ occasio erat in Angelis, quam in hominibus integris. Deinde sententia illa est aperte contra D. Thomam. 1. p. q. 95. art. 4. ad argumenta, vbi absolute dicit, fuisse in illo statu multo facilius vincere quamcunque tentationem, quam in hoc. Præterea non semper maior excellentia infert maiorem superbiæ tentationem, si lumen sit maius, & affectus sit pacatus, vt fuisset in integritate naturæ. Optimumque exemplum habemus in B. Virgine. Denique persistendo in obiectis mere naturalibus, non apparet, vnde insurgeret tunc maior superbiæ tentatio, quàm nunc patimur; imo neque ęqualis, quia licet bona naturalia tunc essent maiora, etiam author illorum melius cognosceretur, & facilius sine vlla perturbatione consideraretur. Hæc ergo tentatio nõ multum impediret tunc possibilitatem non peccandi contra legem naturalem.

10. *Alia aliorum euasio.* Aliter alij respondent, ad priorem rationem, recte quidem probare non fuisse futuram in natura integra necessitatem antecedentem peccandi interdum ex defectu principij sufficientis, etiam pensatis omnibus impedimentis; nihilominus tamẽ fuisse futuram necessitatem aliquam consequentem in aliqua occasione, in qua vidit Deus, hominem non fuisse vsurum sua possibilitate. Veruntamen hæc responsio satis impugnata est ex dictis in capitibus præcedentibus. *Impugnatur.* Nam illa necessitas tantum consequens non excludit absolutam potestatem, de qua disputamus.

Et

Et prætereа gratis aſſeritur debuiſſe huiuſmodi neceſsitatem interuenire in omnibus hominibus illius ſtatus, vt reſpondendo ad tertium argumentum iterum dicam. Denique quamuis Adam fuerit tentatus in ea occaſione, in qua Deus præſciuit illum conſenſurum, non ideo dici poteſt illum non valuiſſe reſiſtere, ſiue per libertatem ſolam, ſiue per gratiam ſufficienter adiuuantē. Ergo ſimiliter licet in homine creato in integra natura ſola ſine alia gratia, vel cognitione ſupernaturali, Deus præſciret peccaturum fuiſſe in tali occaſione per liberum arbitrium, non inde infertur, non potuiſſe reſiſtere; imo potius ſequitur, potuiſſe ſaltem phyſice: & quia de multis etiam potuit Deus præſcire non fuiſſe peccaturos in ſimili occaſione, recte etiam colligitur, omnes potuiſſe etiam moraliter ſine vlla propria gratia adiuuante omnia peccata legi naturali contraria vitare.

11. *Ad 1. fundament. in n. 3.* Argumenta vero in contrarium facilem habent ſolutionem. Nam teſtimonia, quæ in primo afferuntur, tractant de adiutorio neceſſario ad perſeuerandum in gratia, quod nos fatemur, etiam in illo ſtatu verum gratiæ adiutorium eſſe debuiſſe, quale autem futurum eſſet, ſeu ſufficeret, ſuo loco dicemus. Hic vero agimus de ſola obſeruantia præceptorum naturalium, de qua eſt longe diſsimilis ratio. Nam perſeuerantia in gratia non fit ſine aliquo effectu ſupernaturali, ad quem eſt neceſſaria gratia, ſola autem obſeruatio legis naturalis, & carentia culpæ contrariæ non includit effectum ſupernaturalem, & ideo propriam gratiam non requirit. Si autem ſermo eſſet de influxu Dei mouentis, ſeu concurrentis, & de beneficijs Dei ex generali ordine prouenientibus: ſic verum eſt, etiam in ſtatu integræ naturæ perſeuerantiam in quocunq; bono, & victoriam cuiuſcunq; mali Deo vt principali authori eſſe tribuendam, vt ſæpe dictū eſt.

12. *Ad 2. in n. 4.* Ad ſecundum de tentatione Adami, eiuſque victoria, in primis dico, præceptum impoſitum Adæ, licet materialiter (vt ſic dicam) & ex parte rei præceptæ fuerit de actione quadam, ſeu omiſsione naturali, ſeu corporali, nihilominus formaliter fuiſſe ſupernaturale, quatenus pendebat ex fide, & obedientia debita Deo vt gubernanti naturam ſupernaturali modo, & ex hac parte non poterat ſeruari ſine gratia. Deinde tentatio illa non fuit primo, & per ſe de ſolo eſu cibi prohibiti, ſed de appetitu ſimilitudinis diuinæ in ſcientia boni, & mali; imo etiam inuoluebat, tentationem circa fidem debitā verbis Dei, & eius comminationi, ideoque mirum non eſt quod ad vincendam illam tentationem fuerit neceſſaria gratia. Neque illud pertinet ad rem, de qua tractamus, quia tentatio illa ad ſuperiorē ordinem gratiæ, quem dœmon per illam euertere conatus eſt, pertinuit. Accedit, quod Patres ibi citati de perſeuerantia in gratia loquuntur, ſeu ad retinendam iuſtitiam, vt Auguſtinus loquitur: & ſimiliter loquuntur de perfecta victoria, & ad vitam æternam fructuoſa. Vt patet ex verbis Auguſtini d. c. 27. lib. 14. de Ciuit. *Adam ſic erat inſtitutus, vt ſi de adiutorio Dei fideret, bonus homo malum angelum vinceret.* Et infra, *Meritum bonum habens in adiuta voluntate recta, malum vero in deſerente Deum voluntate peruerſa, quia, & ipſum confidere de adiutorio Dei, non poſſet ſine adiutorio Dei.*

13. *Ad 3. in n. 5.* Ad tertium concedimus potuiſſe hominem in natura integra habere cogitationem inclinantem ad peccatum contra legem naturalem, prouenientem, vel ex ſuggeſtione dœmonis, vel alterius hominis, vel ex aliquo obiecto externo excitante illam. Veruntamen talis cogitatio, quantumuis eſſet de ſe intenſa, & fortis, poſſet facile per bonum vſum libertatis repelli, vel ad conſiderationem meliorem intellectum applicando, vel per voluntatem obiectum prauum ſic præſentatum reſpuendo, quia ante aliquem prauum voluntatis conſenſum non poterat paſsio, vel concupiſcentia inordinata inſurgere, quę illū voluntatis liberæ vſum difficilem, ne dum impoſsibilem redderet. Nec refert, quod talis cogitatio anteuertere poſſet vſum libertatis etiam in illo ſtatu, quia anteuerteret ſine paſsione appetitus, & ideo ſemper maneret integra facultas voluntatis ad ſuſtinendum actum, & applicandum intellectum ad ſaniorem cogitationem, & ita ſemper maneret integra poteſtas vitandi ſimilia peccata.

Veruntamen hoc non obſtante concedimus, potuiſſe hominem in illo ſtatu, & occaſione conſentire malæ cogitationi pro ſua libertate. Hinc vero non ſequitur fuiſſe gratiam neceſſariam in eo ſtatu ad tale peccatum vitandum, non ſolum ſemel, ſed etiam ſemper in vna, & eadem perſona, quia ille affectus erat contingens, & fortaſſe in paucioribus, quantum erat ex parte cauſarum, ideoq; facile potuiſſet in vna, & eadem perſona, vel etiam in multis nunquam euenire: quia ſemper non ſolum phyſica, ſed etiam moralis integra perſeuerabat. Probabile autem eſt, in magna hominum multitudine nunquam fuiſſe defuturum aliquem, qui à tali bono deficeret, & ita reſpectu totius multitudinis hominum probabile etiam eſt, fuiſſe neceſſarium ſpeciale gratiæ, & prouidentię adiutorium, vt ex magna hominum multitudine nullus naturalem legem vnquam violaret. Et hoc ad ſummum illa ratio ſuadet, eſtq; valde conſentaneum mutabilitati humanę, libertati ſuæ commiſſæ etiam cum illa integritate, quæ non excludebat contingentiam, ad quam veluti neceſsitate quadam illa varietas in affectibus ſequi ſolet. 14. *Procedit proxima reſponſio.*

CAPVT XXVI.

Vtrum homo lapſus poſſit omnia præcepta naturalia diu ſeruare, vitando omnia peccata, & tentationes omnes illis contrarias ſine ſpeciali auxilio gratiæ?

SERMO eſt de peccatis mortalibus vitandis, nám de venialibus res eſt certiſsima etiam cum ordinario auxilio gratiæ non poſſe omnia ſimul vitari, vt in libris ſequentibus dicemus. Præterea tractatur quæſtio præcipue de adiutorio actuali Dei, quoniam illud eſt, quod proxime dat vires ad operandum, an vero habitualis etiam gratia neceſſaria ſit, in fine capitis dicemus. Aliqui ergo ex Scholaſticis antiquis dixerunt, poſſe liberum arbitrium vitare ſine gratia omnia peccata contra legem naturæ, etiam collectiue ſumpta. Ita loquuntur Durand. in 2. d. 28. q. 3. & 4. & Gabr. q. 1. & Scotus q. vnica, quos aliqui interpretantur de gratia habituali, ita vt non excludant neceſsitatem auxilij actualis. Veruntamen fruſtra ita excuſantur, quia licet indiſtincte de gratia loquantur, & principalius de habituali quæſtionem proponere videantur, nihilominus in diſcurſu neceſsitatem omnis gratiæ excludunt, & ſoli naturali libertati poſt deliberationem intellectus hunc effectum tribuunt. Vt patet ex diſcurſu Scot. contra ſententiam. D. Tho. & ex Gabriele, qui non ſolum dicit, gratiam non eſſe neceſſariam, ſed etiam ſufficere naturales vires: & idem ſentit Durandus. Rationes etiam, quibus hi authores vtuntur, eo tendūt, vt non ſit maior gratia ad collectionē neceſſaria, quam ad ſingulos actus, vt maxime in Scoto videre licet: conſtat autem, eos non poſtulare gratiam actualem ad ſingulos actus. Eandem ſententiam tenet Almaynus tract. 1. Moral. c. 16. Nam licet indiſtincte tractet de actibus bonis, in vltimis verbis loquitur de omnibus, & Scotum ſequitur, Abulenſ. etiam in q. 178. in cap. 19. Matth. dum non maiorem gratiam requirit ad collectionē, quam ad ſingulos actus, in hanc ſententiam inclinat, quamuis, vt dixi, ambigue de gratia loquatur, Sicut etiam D. Thom. in 2. diſt. 28. q. 1. art. 2. & 3. vbi hanc ſententiam probaſſe videtur. 1. *Exponitur quæſtio.* *Qui affirmātem partem tradant.*

Solent ad hanc ſententiam ſuadendam quædam Scripturæ teſtimonia induci, quæ parum momenti habent 2. *Quibus Scriptura locis ſuadeant.*

habent. Vnum est illud ad Rom. 2. *Naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt.* Sed iam supra dixi, Paulum non dicere, facere omnia, sed indefinite, seu confuse, satisque vera erit propositio, si aliqua faciant. Aliud testimonium est illud. 1. ad Corint. 10. *Fidelis Deus, &c.* Sed hoc potius probat, dari nobis adiutorium gratiæ, vt possimus. Aliud est illud Deut. 30. *Mandatum, quod præcipio tibi, non supra te est.* Sed quia ibi est sermo de præcepto
Ratio. dilectionis, dicam de illo commodius in c. 29. Præter hæc testimonia afferuntur rationes sumptæ ex possibilitate mandatorum naturalium, & ex libertate arbitrij, & præcipue vrgetur illa ratio cap. 18. insinuata, quia ex discursu per singulos actus, & occasiones, in quibus vitari potest peccatum, concluditur tota collectio, quæ omnia in superiorib. tacta, & soluta sunt, & in capite sequenti dicendo de homine in puris naturalibus aliquid addemus.

3. *Quo pacto sibi contrariæ obiectioni occurrant.* Quod si contra sententiam hanc obijciantur Conciliorum decreta damnantium Pelagium, eò quod diceret, posse hominem sola libertate absque auxilio gratiæ totā legem seruare, & sine peccato diu viuere. Responderi potest primo loqui Patres de tota lege, quæ ad vitam æternam cōsequendam necessario seruanda est. Hæc autem lex non solū moralia præcepta legis naturæ, sed ēt fidei, spei, charitatis, & pænitentię includit, & totam illam sic intellectam dicebat Pelagius, posse absque gratia seruari, & omnia peccata, ac tentationes omnes contra illam vitari, seu superari posse. Hoc ergo est, quod damnāt Concilia, & Patres. Non vero, quod sola lex naturalis, quantum ad moralia secundum se spectata, possit absque gratia seruari. Secundo, & cōsequenter responderi potest, Pelagium asseruisse, nō solum posse liberum arbitrium sua virtute vincere omnes tentationes quoad vitandū longo tempore peccatum, sed etiam quoad consequendum fructum vitæ æternæ, & hoc etiam modo posse totam legem naturæ seruare non solum quoad substantiam, sed etiam quoad modum, id est, meritorie, & ex charitate, & hoc etiam est, quod Patres, & Concilia damnant. Dicti autem Scholastici expresse distinguunt obseruationem quoad substantiam tantum, vel etiam quoad modum, & priorem tantum tribuunt libero arbitrio, & ita reijciunt errorem Pelagij: eorum ergo sententia prædictis definitionibus non damnatur, nec comprehenditur.

4. *Vera sententia negans.* Nihilominus vera sententia est hominem lapsum, gratiæ viribus distitutum non posse longo tempore resistere omnibus tentationibus, nec vitare omnia peccata mortalia contra legem naturalem, atque adeo necessariam esse illi gratiam ad obseruanda omnia præcepta legis naturæ, etiam quoad substantiam eorum. Ita docet D. Tho. 1. 2. q. 109. art 4. & 8. & q. 14. de Verit. art. 12. Caietan. Conrad. & alij scribentes in 1. 2. vbi supr. Magist. in 2. d. 26. 27. & 28. vbi frequentius Theologi, Bonau. Ægidi. Richard. Greg. & Capreol. Henricus, quodlib. 5. q. 20. & quodlib. 6. q. 11. Soto 1. de Natur. & grat. cap. 22. Veg. q. 13. de Iustificat. & lib. 12. in Trid. c. 21. & 22. & omnes moderni, qui contra Lutheranos scribunt.

5. *Probatur 1. Pauli testimoniis.* Probatur primo ex Paulo, nam vbi docet necessitatem gratiæ ad vincenda peccata, & seruandam legem, sæpe mentionem facit legis naturalis, & difficultatem, & impossibilitatem seruandi illam magna ex parte constituit in lege fomitis, & concupiscentiæ, quæ certe præceptis moralibus, & naturalibus resistit. Hoc videre licet in epist. ad Rom. præsertim à c. 3. vnde c. 7. ait, *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Per legem mentis plane intelligens legem naturalem. Vnde quod addit. *Et captiuum me ducentem in legem peccati*, etiam intelligitur de peccato legi naturali contrario, nam lex peccati, quæ est fomes, ad hoc proxime inclinat. Ac tandem exclamat. *Quis me liberabit? &c.* Et respondet. *Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.* Præterea cap. 8. subiungit, *Quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem.* Nam hæc infirmitas carnis obseruantiam legis naturalis proxime impedit, & ob hanc causam solet Paulus dicere, legem fuisse occasionem peccati. Imo. 1. ad Corinth. 15. ait. *Virtus vero peccati lex,* & subiungit, *Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum,* attribuens gratiæ victoriā concupiscentiæ. Et in eodem sensu dixit. 2. ad Cor. 3. *Litera occidit, spiritus autē viuificat,* per literam legem intelligēs, per spiritum gratiam, vt late exponit Aug. toto lib. de Spirit. & liter.

Vnde c. 14. & sequentibus optime declarat, prædictas sententias Pauli intelligi non solum de lege veteri, sed etiā de lege naturali, docens, ad quamlibet earum implendam esse impotens liberum arbitrium post lapsum, auxilio gratiæ destitutum. Primo, quia sæpe reducit Paulus impotentiam illam ad legē, *Non concupisces,* prout generaliter includit omnem concupiscentiam irrationalem, & hoc modo attribuit gratiæ Christi victoriam concupiscentiæ. Secundo quia quod Paulus dixit ad Gal. 2. *Si ex lege iustitia, ergo gratis Christus mortuus est,* non minus concludit, si addas, *Si ex lege naturali iustitia*; ergo gratis Christus mortuus est, quam si de lege veteri illud intelligas. Tertio, quia Paulus in epist. ad Rom. non solum Iudæis, sed etiam gentibus ostendere voluit, gratiam Christi esse necessariam, & ideo vtrosque conuincit, quod suam legem obseruare non valuerint, sed peccatis, & concupiscentijs corruptissimi fuerint; ergo necesse est, vt sub lege non solum scriptam, sed etiam naturalem comprehenderit, quoties dicit legem non iustificare, vel hominem per se non sufficere ad implendam legem. Eandemque doctrinam habet August. epist. 86. q. 2. & lib. de Natur. & grat. c. 2. & sequentib. & libr. de Grat. Christi c. 8. & de Grat. & lib. arb. cap. 4. & sæpe alias, & expresse Hieronymus epist. ad Ctesiphontem parum à medio. 6. *Alia eiusdē testimonia ab August. exposita.*

Hinc etiam efficaciter probatur nostra sententia testimonijs Conciliorum, & Patrum, quæ supra c. 22. generaliter adducta sunt ad probandum, victoriam tentationum esse ex gratia. In illis enim (vt ibi etiam diximus) saltem docent Concilia non posse liberum arbitrium hominis lapsi inter tot peccandi occasiones, quot in hac vita occurrunt, se immunem à peccato seruare, etiam in his, quæ ad legem naturæ spectant. Tum quia ad hæc maxime inclinat concupiscentia, & infirmitas ex peccato relicta, ex qua huius auxilij necessitatem colligunt, vt capite præcedenti allegaui. Tum etiam quia loquuntur eodē sensu, quo Paulus, vt ex verbis eorum intelligi potest. Nam Cōcilium Palæstinum, in vndecimo articulo cogit Pelagium fateri, victoriam tentationum ex adiutorio Dei prouenire, vt supra relatum est ex August. epist. 106. loquitur autem illud Concilium de victoria quoad vitandum peccatum, vt constat ex alijs gestis ab Augustino relatis in proprio lib. art. 21. à nobis relato supra lib 6. cap. 20 & ex Conc. Mileuit. cap. 3. vbi docet, gratiam esse necessariam ad non peccandum. Verum est, hæc Concilia non dicere expresse esse necessariam ad non peccandum contra legem naturalem, nihilominus tamen multum fauent huic sententiæ. Tum quia non loquuntur de solis fidelibus, sed etiam de infidelibus, qui ordinarie non peccant, nisi contra legem naturalem, & in illis maxime locum habent prędictæ definitiones. Tum etiam quia fundantur sæpe illa Cōcilia non in hoc, quod peccata aliqua sunt contra legem supernaturalem, sed in lapsu naturę humanę, & in infirmitate, quam inde contraxit ad non peccandum, & ad resistendum dæmoni, etiam in his rebus, & materijs, quæ sunt contra legem naturalem, & concupiscentiæ sensibili conformes. Et hoc modo confirmat eandem veritatem Concilium Trident. sess. 6. cap. 11. & 13. & Hieronym. Dialog. 3. contra Pelagian. Aug. epist. 143. & lib. de Grat. & lib. arbitr. c 11. & sequen. vsque ad 16. & optime Prosper lib. 2. de Vocat. gent. cap. 28. alias 9. in fine, & Fulg. lib. de Incarnat. & grat. cap. 16. 7. *Probatur 2. Conciliorum Patrumque testimoniis.* *Concilia de Ethnicis etiam verba faciunt.*

Atque

8. Atque ex his satis impugnata, & explosa est prior euasio in fauorem prioris sententiæ. Nam ostensum est, licet interdum Patres loquantur de lege tota, vt includit præceptum fidei, & charitatis, nihilominus etiam loqui sæpe de illa parte illius legis, quæ pertinet ad solam legem naturalem; imo interdum non de illa integra, sed etiam de particulari præcepto eius, vt de castitate, fortitudine, & similibus. Et simili modo redarguitur ex dictis posterior euasio, quia Paulus, Pontifices, Concilia, & Patres citati non solum loquuntur de obseruatione legis per bonos actus, in quibus locum habere posset interpretatio de bonis actibus pietatis, vel habentibus modum consentaneum fini supernaturali, sed loquuntur etiam de necessitate gratiæ ad non peccandum contra legem naturalem, vt ostendimus, & specialiter sumitur ex epistola Concilij Carthaginen. ad Innocent. & ex rescripto Innocentij, & Concilio Mileuit. cap. 3. & ex locis Hieronymi, & Augustini, & aliorum Patrum, requirunt enim gratiam ad seruandam legem naturæ, ita vt sufficiat ad non peccandum contra eandem legem naturalem: ad hoc autem sufficiunt actus naturales, quibus fiat substantia præcepti, vel omittatur, quod lex vetat.

9. Confirmari præterea potest hæc veritas ex communi consensu fidelium, quem in suis orationibus declarant, à Deo petendo, ne peccatis, vel tentationibus etiam contra legem naturalem consentiant, vt patet ex oratione Dominica, quam Cyprianus, & alij ita exponunt: ergo omnes sentiunt, se indigere auxilio gratiæ ad non peccandum contra legem naturalem, & vincendas tentationes illi contrarias. Quo argumento vtuntur Augustinus, Prosper, Fulgent. Hieronymus, & Africani Patres, & Pontifices in locis, & epistolis sæpe citatis. Habetque argumentum hoc peculiarem vim in præsenti puncto, tum quia ex oratione recte colligitur necessitas: ergo oportet, vt hæc gratia sit necessaria saltem ad integram obseruãtiam præceptorum, vel vt dici solet, ad totam collectionem actuum, quando ad singulos necessaria non est. Vnde supra dicebamus, ideo in singulis esse orandum, quia saltem in singulis est periculum, & incertum est, vbi erit necessitas; ergo signum est, saltem ad totam collectionem omnino esse gratiam necessariam. Tum etiam quia non solum gratia, sed etiam oratio necessaria est, & in præcepto, vt possimus sine peccato perseuerare; ergo signum est, per illam postulari gratiam necessariam ad talem effectum, sicut supra de grauibus tentationibus argumentabamur. Quod si quis obijciat, hanc rationem non habere locum in infidelibus, cum orare non valeant, quandiu infideles sunt. Dicendum est, imo hac ratione probari, eos in illo statu non posse implere totam legem naturalem, quia nec orare possunt, sicut oportet, ad obtinendum auxilium, quo legem impleant. Neque hoc est inconueniens, quia ex parte Dei paratum habent auxilium, & illis non deest libertas in singulis actibus, qua possint legem implere.

10. Tandem ratio propria huius necessitatis est, quæ de tentationibus grauibus data est. Nam ex illa resolutione sequitur hæc, quam nunc tradimus, quia tentationes graues contra præcepta legis naturæ non possunt homini mortali in hac vita deesse longo tempore, nisi peculiari Dei auxilio protegatur: sed non potest homo sine gratia, vel vnam grauem tentationem ita vincere, vt peccatum sola libertate euitet: ergo multo minus poterit totam legem naturalem diu sine peccato seruare. Veruntamen licet hæc ratio plane conuincat, supposita conditione generali præsentis vitæ, quæ est, inter graues tentationes versari, nihilominus non est adęquata. Nam licet in longo tempore non occurreret vlla tentatio tam grauis, quæ per liberum arbitrium vinci non posset; nihilominus inter ordinarias tentationes occurrentes militans homo per solum liberum arbitrium, & rationem naturalem sine auxilio gratiæ nõ posset diu omnes illas vincere, quin sæpe peccaret, & ita nec posset totam legem naturalem illo tempore seruare, nec omnia peccata contra illam vitare, vt notaui cap. 18. Et ratio est, quia licet tunc non esset in singulis peccatis vitandis absoluta impossibilitas moralis, esset nihilominus non parua difficultas, in his maximè, in quibus tentatio saltem mediocris vrget: & inde insurgeret impossibilitas simpliciter, licet moralis, in perseuerantia, & vniformitate operãdi longo tempore cum eadem integritate cauendi malitiam, & operandi honestatem. Vnde ratio facta de vnaquaque graui tentatione cum proportione, & maiori vi potest hîc applicari. Quia multitudo, & varietas occasionum, & tentationum mediocrium, quæ longo tempore occurrunt, magis auget difficultatem constanter operandi honeste, & sine lapsu toto illo tempore, quam vnius, & eiusdem tentationis acerbitas continua per aliquod mediocre tempus eandem difficultatem ingerat, quia illa diuturna perseuerantia, & circumspectio in tanta rerum difficilium varietate magis repugnat immutabilitati, & infirmitati liberi arbitrij effrenatæ concupiscentiæ coniuncti. Ergo si victoria vnius tentationis grauis superat moraliter vires liberi arbitrij, magis illas superat diuturna illa innocentia inter tot tentationes, etiam mediocres, de qua ratione dicemus iterum capite sequenti.

Dices. Ergo saltem ille homo, qui nec mediocres tentationes contra legem naturalem multo tempore pateretur, posset sola potestate liberi arbitrij peccata omnia contra legem naturæ vitare, eamque integre seruare. Respondeo, data hypothesi, & loquendo de solis peccatis mortalibus, posse sine incommodo consequẽs admitti, quia causa adæquata illius impotentiæ est, quod præcepta legis naturæ non implẽtur, nec peccata contra illam vitantur sine bello, & pugna contra tentationes præsertim internæ concupiscentiæ, vel superbiæ, quas dæmon sua industria auget: ergo cessante hac causa, nihil mirum est, quod cesset actus. Illa tamen hypothesis supponit singularem gratiæ protectionem, sine qua impossibile est homini mortali, & ratione vtenti sine tentationibus viuere, & ita illa obseruatio legis naturæ, & peccatorum fuga non esset sine gratię Dei protectione, quam donum perseuerantiæ etiam includit. Dixi autem, *loquendo de peccatis mortalibus*, quia licet nulla esset tentatio grauiter, vel mediocriter inducẽs ad peccatum mortale, etiam inter leues tentationes contra præcepta, non posset homo suis viribus diu abstinere à venialibus negligentijs, & defectibus, qui sunt veluti connaturales homini mortali. Et respectu talium peccatorum nunquam deesse possunt graues, imo & grauissimę tentationes, vt in libro sequenti latius dicturi sumus. Et ita nihil superest respondendum ad fundamenta contrariæ sententiæ, præter ea, quæ capite sequenti addemus. 11.

Solet autem interrogari, quam sit certa hæc assertio. In quo omnes Theologi, præsertim moderni, docent, esse certam, & indubitatam, quia contrarium multum accedit ad errorem Pelagij. Difficultas autem est, an simpliciter sit de fide, aliqui enim affirmãt propter testimonia Pauli, & Conciliorum, quæ adduximus. Ita sentit Medina ad art. 4. & 8. Diui Thomæ supra citatos, quem nonnulli moderni imitantur. At vero Soto dicto cap. 21. non putat esse de fide, quia testimonia adducta habent aliquam interpretationem non omnino improbabilem, & sequitur Torrens. libro 2. Confessionis Augustinian. capite 3. Et indicat etiam Valent. 2. tom. disput. 8. quæstione 1. puncto 5. §. 2. quia solum vt opinionem Theologicam illam tradit. Et mihi etiam videtur, non esse simpliciter de fide, quia non inuenio expressam, & specificam Ecclesię definitionẽ huius dogmatis, sub his terminis propositi, scilicet de obseruatione omniũ præceptorum legis naturę solum quoad vitanda peccata 12.

Praecipitur interdum oratio, vt [non] peccemus. *Obiectioni satisfit.* *Probatur 4. ratio.* *Excluditur obiectio.* *Quam certa sit sententia comprobata.*

illis contraria. Definitiones autem generales supra adductæ habent euasiones supra etiam positas, quæ licet sufficienter refellantur, non tamen ita euidenter, vt certum de fide sit, hoc particulare dogma sub illa generali definitione contineri. Ideoque satis est, dicere, doctrinam hanc esse conclusionem Theologicam adeo certam, vt contraria non solum iam temeraria sit, sed etiam errori proxima. Supererat hoc loco cum Lutheranis disputandum, an homo lapsus possit cum Dei gratia seruare præcepta moralia, nullum graue peccatum contra illa committendo. Sed in hoc nulla est controuersia inter catholicos, nam fides docet, non solum possibile, sed etiam facile esse vitare omnia hæc peccata per auxilium diuinæ gratiæ, & iuxta mensuram eius seruare præcepta: contra hæreticos vero contrarium sentientes videri possunt Bellarmin. lib. 4. de Iustificat. à ca. 10. vsque ad finem, & Valent. 2. tom. disp. 8. q. 1. punct. 5. § 3. & Stapleton. de Iustificat. libr. 6. de Perfect. iustitiæ, & in sequentibus aliqua de hoc puncto dicemus, de dono perseuerantiæ disputando in lib. 10.

Negantes posse cum Dei gratia vitari peccata vbi refutandi.

CAPVT XXVII.

Vtrum ad seruandam legem naturalem, & vitanda omnia peccata illi contraria longo tempore sit necessaria habitualis gratia, vel fides, aut sufficiat auxilium actuale, & quale illud esse oporteat.

1\. *Præmittitur inprimis, ac probatur requiri actuale auxilium.*

IN hoc puncto supponimus necessariam esse gratiam actualis auxilij, vel motionis diuinæ per internam aliquam inspirationem, & illuminationem, ita vt sine hoc auxilio, nec gratia ipsa habitualis sufficiat. Probatur primo, quia de hac gratia maxime loquuntur Concilia, & Sancti in præsenti materia, vt supra ostensum est, & in testimonijs allegatis videre licet. Secundo, quia et in homine iustificato vltra habitualem gratiam requiritur speciale auxilium diuinæ motionis & protectionis, vt homo custodiat integre totam legem naturę non solum quoad modum supernaturalem, seu meriti, sed etiam quoad vitandum omnem lapsum, vt aperte tradit Cœlestinus in epist. ad Gallos cap. 6. dicens, *Hominem etiam baptismatis gratia renouatum idoneum non esse ad superandas diaboli insidias, & superandas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum Dei adiutorium perseuerantiam bonæ conuersationis acceperit.* Idem sumitur ex Concilio Tridentino dicto cap. 11. & 13. & infra tractando de dono perseuerantiæ dicetur; ergo à fortiori requiritur actuale auxilium ad prædictum effectum in quolibet homine non iustificato. Tertio quia quæ homines inducunt ad peccandum contra legem naturæ, actu mouent, & impellunt, vel suadent, quia sine his non est propria tentatio, quæ actu fiat, quia non nisi per huiusmodi actus animæ infertur. Ergo è contrario soli habitus non satis iuuant ad vincendam tentationem sine actuali motione, & influxu diuinæ gratiæ.

2\. *1. illatio ex dictis. Habitualem gratiam non sat esse. Remouetur instantia.*

Et hinc obiter infertur, gratiam necessariam ad hunc effectum, non posse esse solam habitualem, quia hæc non dat vires, nec per se inclinat ad actus naturales. Dices. Sanat animam; ergo hoc satis est, vt det vires bene operandi. Respondeo, formaliter sanat animam in ordine ad Deum tollendo culpam, non tamen sanat læsionem inductam per fomitem, & effrænatam concupiscentiam, & ita non tollit per se proxime infirmitatem bene, & constanter operandi, sed indiget auxilio actuali. Secundo infertur, hanc gratiam necessariam ad hunc effectum non posse consistere in sola cogitatione honesta per ordinarias causas, & obiecta naturalia excitata, quæ tantum consequenter fit congrua per habitudinem ad futurum consensum, quem liberum arbitrium suis viribus

2. illatio non sat esse cogitationem congruam naturaliter excitatam.

præstabit. Quia, vt ostendi, illa non est gratia internæ inspirationis, & illuminationis; imo nec est propria gratia, aut beneficium, quod rationem legis, & doctrinæ naturaliter debitæ, & comparatæ excedat. Item quia omnes rationes factæ in superioribus capitibus hîc procedunt, quia illo modo nec infirmitas naturæ agnoscitur, nec Pelagio contradicitur, quia non ponitur necessitas peccandi, quæ ex peccato originali manet, & fit antecedens in ipsa causa defectibili, & infirma, sed ad summum ponitur necessitas consequens in præscientia Dei, quæ etiam in natura integra esse potuisset.

3\. *Dub. ... antequam ... gratia habitualis ... 1. sententia affirm.*

His ergo positis, primum dubium est, vtrum gratia habitualis sit etiam necessaria ad prædictum effectum. In quo prima sententia est affirmans. Videturque esse D. Thomæ 1. 2. q. 109. art. 4. & 8. requirit enim gratiam habitualem sanantem naturam, vt homo possit omnia præcepta implere, & omnia peccata vitare. Tenet Vega q. 13. de Iustificat. vbi etiam addit, non sufficere auxilium supernaturalis ordinis, si gratia sanctificans, & charitas desit. Et hanc sententiam nunc frequentius sequuntur Theologi. Videturque sumi ex Augustino de Spirit. & liter. cap. 14. & sequentibus, vbi ex professo probat, fidem, quæ per dilectionem operatur, esse necessariam ad seruanda omnia præcepta decalogi, & sine hac gratia etiam legem decalogi esse literam occidentem; at fides, quæ per charitatem operatur, est fides viua per charitatem, quæ non est sine gratia sanctificante; ergo hanc gratiam vult esse necessariam ad seruandum decalogum. Et idem sentit libr. 1. de Grat. Christ. cap. 8. vbi ait ad legem implendam necessariam esse gratiam, & iustitiam, quæ, Deo donante, diligendo teneatur. Et de Corrept. & grat. cap. 2. similiter requirit charitatem. Et in epist. 95. cum alijs Episcopis scribit, ad non peccandum non satis esse liberum arbitrium, nisi iuuetur per gratiam, quam dixerat, non esse legem, sed *gratiam, qua iustificamur ab iniquitate, & qua saluamur ab infirmitate.* Multaque alia de illa gratia dicit, quæ non, nisi in gratiam sanctificantem conueniunt.

Eis ... datur ...

4\. *Item Concilia.*

Præterea hunc modum loquendi Augustini imitantur Concilia, nam Patres Carthaginens. epist. 90. *Per gratiam, qua Christiani sumus*, dicunt, *liberum arbitrium à concupiscentiarum dominatione liberari.* Cõcilium etiam Mileuit. cap. 3. dicit, gratiam Dei in qua iustificamur, dari non solum in remissionem peccatorum, sed etiam in adiutoriũ, vt non cõmittantur, & in canone 4. explicat modum, quo adiuuat, præstando nimirum, *vt quod faciendum nouerimus, etiam facere diligamus*, & addit inferius, *Vt ædificante charitate scientia non possit inflare.* Vbi satis declarat, gratiam illam esse iustificantem, quia charitatem includit. Et cap. 5. definit, gratiam iustificationis esse ad hunc effectum simpliciter necessariam. Concilium etiam Arausic. cap. 13. dicit, arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non posse reparari.

5\. *1 ratio pro eadem sententia.*

Ex quibus verbis, cæterisque testimonijs hæc sumitur ratio, quia infirmus, nisi prius sanitatem recuperet, non potest firmiter, & constanter ambulare; ergo nec liberum arbitrium per peccatum infirmatum potest constanter bene operari, seruando totam legem, & vincendo concupiscentias, & tentationes omnes, omniaque peccata contraria vitando, nisi prius sanetur, non sanatur autem, nisi per gratiam sanctificantem, vt dixit Concilium Arausic. ergo neque potest illa omnia perficere sine tali gratia. Secunda ratio sit, qua vtitur D. Thomas, nam homo carens gratia sanctificante est in peccato mortali; ergo non habet cor suum firmatum in Deo tanquam in vltimo fine; ergo non potest constanter bene vti creaturis, nec conuenienter ordinare omnes actiones suas, ita vt in illis non sæpe cadat, & ad creaturã potius, quam ad Deum, tanquam ad vltimum finem conuertatur. Quia finem vltimum regulari debent actus humani, vt boni

vt boni sint, qui autem ab illo fine est auersus, nõ potest bene, & constanter illa regula vti; & ideo necesse est, vt sæpe deficiat, faciendo actus illi fini contrarios. Et hoc confirmat illud Gregorij Homil. 11. in Euangel. *Peccatum, quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit.* Et author Imperfecti in Matth. Homil. 37. *Si semel* (ait) *peccantes obligauerimus nos operibus diaboli, iam nostra virtute euadere non possumus, Sed sicut nauis, fracto gubernaculo illuc ducitur, vbi tempestas voluerit, sic & homo diuinæ gratiæ auxilio perdito per peccatum, agit, quod non vult* (id est velle debet) *sed quod diabolus vult.*

6. *3 ratio.* Tertia ratio esse potest, quia qui implet totam legem naturalem, iustus est apud Deum; ergo gratiam sanctificantem habet: ergo è contrario qui hanc gratiam non habet, non seruat legem totam naturalem, ac subinde hæc gratia est necessaria ad non peccandum diu contra illam legem. Antecedens sumitur ex illo Pauli ad Romanos secundo, *Factores legis iustificabuntur*, quod exponens Augustinus de Spirit. & liter. cap. 26. dicit, *non esse ita intelligendum, tanquam per opera, non per gratiam iustificentur, sed ita intelligendum esse, factores legis iustificabuntur, vt sciamus, aliter eos non esse factores legis, nisi iustificentur, vt non iustificatio factoribus accedat, sed vt factores legis iustificatio præcedat.* Loquitur autem aperte de lege naturali: & potest declarari, quia si in Decalogo considerentur præcepta primæ tabulæ, includunt dilectionem Dei super omnia, quæ non est sine gratia sanctificante: si vero spectentur præcepta secundæ tabulæ, includunt amorem proximi, iuxta illud Roman. 13. *Non adulterabis, non homicidium facies, &c. In hoc instauratur, diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Hæc autem dilectio sine vera charitate perfectè haberi non potest, quia vt ibidem dicitur, *Qui diligit proximum, legem impleuit, & dilectio proximi malum non operatur.*

7. *Secunda sententia negans.* Nihilominus multi Scholastici docuerũt ad solius legis naturalis obseruationẽ quoad omnia eius præcepta quoad substantiam, & ad vitandum longo tẽpore peccatum contra illam vincendo omnes tentationes occurrentes, nõ esse necessariam gratiam sanctificantem, sed sufficere diuinum auxilium. Ita sentit Richard. 2. d. 28. art. 1. quæst. 3. vbi hanc gratiam vocat gratiam datam, distinguitque illam tam à generali concursu, quam à gratia gratum faciente. Non tamen satis explicat, an loquatur diuisiue tantum de præceptis legis naturæ, vel etiam collectiuè, vtrumq; vero insinuat. Et idem sentit Bonauent. ibi art. 1. q. 3. & art. 2. q. 2. Marsil. in 2. q. 18. art. 2. per varias conclusiones, in quibus confuse de præceptis naturalibus, & supernaturalibus loquitur. Item Abulens. in capit. 19. Matth. q. 178. & 179. qui in hoc excedit, quod per gratiam gratis datam nihil aliud, quam motionem Dei per generalem concursum, & ordinariam prouidentiam videtur intelligere. Illum tamen moderni aliqui Theologi imitantur.

8. *Eius fundamentum.* Fundamentum generale huius sententiæ esse potest, quia gratia habitualis per se non dat vires necessarias ad efficiendos actus, quibus lex naturalis seruatur, & consequenter nec ad vitanda peccata vincendo tentationes; ergo nec est ad hunc effectum simpliciter necessaria. Antecedens declaratur, quia gratia habitualis, vel est in essentia animæ, & illa nõ est operatiua, saltem vt proximũ principium, & virtus operandi, & ita per se non dat vires; vel sunt alij habitus infusi fidei, charitatis, & isti licet dent vim ad efficiendos actus supernaturales, tamen ad eliciendos actus naturales non sunt necessarij; lex autem naturalis tota actibus naturalibus sufficiẽter impletur; ergo neq; illi habitus gratiæ sunt necessarij ad prædictos effectus. Ergo nullo modo est necessaria gratia habitualis ad prædictos effectus. Probatur consequentia, quia non dantur alij habitus gratię, per se loquẽdo. Quanuis enim habitus acquisiti possint per accidens infundi, & sic vocari gratia habitualis, tamen neque illi sunt necessarij, neque ita ordinarie infunduntur, neque pertinent ad habitualem gratiam, de qua est sermo, quæ omnia per se notissima sunt. Neque etiam habitus solent requiri, nisi propter suos actus, neque hîc possunt alio titulo postulari, cum de necessitate gratiæ ad bene operandum tractemus. Et confirmatur, quia de facto Deus confert hoc adiutorium per actuales motiones, quæ non iuuantur per se ab habitibus, & dari possunt à Deo, etiam illis, qui non habent habitus gratiæ, quid enim repugnat? ergo per illas motiones gratuitas potest homo peccator carens gratia, seruare diu omnia præcepta legis naturæ sine nouo peccato, & sine acceptione gratiæ habitualis, quia potest nullos supernaturales actus efficere, sine quibus gratia habitualis, vel remissio peccati non comparatur, vt postea videbimus. *Confirmatur.*

Accedit quod testimonia in contrarium adducta non omnino cogunt. Primo quia aliud est loqui de gratia, sine qua homo non saluatur, aliud de gratia, sine qua non impletur lex naturalis: nam licet prior includat posteriorem, quia nemo saluatur, nisi per gratiam, iuuetur ad vitanda peccata, tamen è conuerso non est necesse, vt qui iuuatur ad legem solam naturalem seruandam, saluetur. Patres autem cum explicant, se loqui de gratia iustificante, loquuntur de priori gratia, sine qua homo non saluatur, non tamen dicunt, illam esse necessariam ad implendam solam legem naturæ, non sufficit enim ad salutem, legem naturalem seruare, nisi seruetur etiam lex fidei, & charitatis. Vnde cum Augustinus loquitur de præceptis Decalogi, ibi includit amorem charitatis Dei super omnia. Vnde secundo dici possunt multa intelligi de obseruatione præceptorum perfecta, & ex dilectione Dei, sic enim loquitur Augustinus in prioribus locis, & Concilia Carthagin. & Mileuit. Arausicanum vero solum dicit, non reparari liberum arbitrium lapsum absque gratia baptismi, quod verum esset, etiamsi absque illa gratia ei daretur, vt totam legem naturalem seruaret, quia hoc, vt dixi, ad absolutam reparationem liberi arbitrij non satis est. Denique etiam si loquantur de obseruatione legis naturalis quoad substantiam, & vitando culpam; sub gratia iustificationis includunt non solum habitus, sed etiam motiones gratiæ, & omnes inspirationes, & illuminationes, quæ ad iustitiam coram Deo obtinendam, seruandam, vel promouendam nobis conferuntur. Hæ autem motiones non solum dantur hominibus iustis, sed iniustis, & peccatoribus, & ideo per illas solas potest homo iuuari ad non peccandum longo tempore, etiamsi habitus gratiæ non habeat, & nihilominus dicitur iuuari per gratiam iustificationis, quia ad illam pertinent dicta auxilia, etiam si per se sola hominem non sanctificent. Et tunc etiam dicitur hic effectus fieri per gratiam sanantem, non quoad ablationem culpæ iam commissæ, sed quoad reficiendas aliquo modo vires liberi arbitrij, quæ licet non sit sanitas perfecta, est inchoata, & via ad consummatam, ideoque sub gratia sanante comprehenditur. 9. *Accedit quod in contrariũ allegata n. 3. & 4. facile explicantur.*

Et confirmantur hæc omnia, primo quia non aliter loquuntur Concilia de victoria omnium tentationum, seu peccatorum committendorũ, quàm de graui tentatione superanda, sed dici non põt ad grauem tentationem superandam esse necessariam habitualem gratiam, & Concilia sufficienter explicantur de motione actuali gratiæ, vt supra c. 18. ostensum est; ergo idem est dicendũ de peccatis longo tempore contra legem naturæ. Confirmatur secũdo, quia aliàs homo in puris naturalibus non posset seruare præcepta omnia naturalia longo tempore, quia per vires naturæ non posset, & gratiam sanctificantem nõ haberet. Consequens autem est falsum, vt supponimus, & infra dicetur; ergo necesse est, per motiones diuinas posse hominẽ in eo statu perficere hunc effectum: idem ergo nunc est dicendum. 10. *Cõfirmatur superior explicatio.* *Confirmatur 2.*

Propter

11. *Tertia sententia affertur.* Propter quas duas rationes dixerunt aliqui, non solum non esse necessariam gratiam habitualem ad hunc effectum, verum etiam nec interna auxilia propriè supernaturalia in sua entitate, qualia ad actus fidei, spei, & charitatis dantur, esse necessaria, sed sufficere motiones ordinis naturalis datas modo præternaturali, id est, vltra vires naturales tam ipsius hominis, quam omnium causarum naturalium, quę illum tunc possent ad seruanda naturalia præcepta excitare, sicut de graui tentatione in eodem cap. 18. dicebamus. Est enim eadem ratio, quia hic effectus non requirit principia supernaturalia, quæ per se, ac physicè efficiant actus necessarios ad seruandam legem naturæ, sed solum requirit, vt moraliter moueant, & fortiter, & vt mentem illuminent, ac suauem reddant operationem virtutis; hæc autem omnia per dictas motiones extraordinarias sufficienter fieri possunt. Et confirmatur hoc, quia in homine infideli potest Deus hunc facere effectum, & tamen in illo locum non habent motiones supernaturalis ordinis, quæ à fide incipiunt, vt supra vidimus; ergo fieri potest sufficienter per extraordinarias motiones ordinis naturalis.

12. *Nota pro decisione.* In hoc puncto distinguendum est, aliud esse loqui ex natura rei, aliud ex lege Dei. Natura spectanda est iuxta qualitatem, & conditionem propriam illius affectus, & internam deordinationem hominis lapsi, & improportionem ac insufficientiam, quam ex se habet ad perficiẽdum suis viribus talem effectum, nam illud adiutorium infimi ordinis, quod fuerit sufficiens ad supplendam illam imbecillitatem liberi arbitrij, dicetur ex natura rei sufficiens. Deus autem sua voluntate potuit statuere non facere illum effectum per tale auxilium, quod infimum vocare possumus, sed per aliud perfectius. Item potuit statuere non dare hoc adiutorium, nisi habenti hunc, vel illum statum, aut gratiæ, & iustitiæ, aut fidei, aut aliquid simile, & quidquid hoc modo fuerit necessariũ, dicitur tale non ex se, sed ex lege Dei.

13. *Assertio 1.* Dico ergo primo. Si res hæc ex natura rei, & internis principijs consideretur, nec gratia habitualis, nec fides, nec motio supernaturalis in substantia est necessaria ad hunc effectum, sed sufficit gratia motionis diuinæ, quæ licet sit ordinis naturalis, supernaturaliter confertur. *Vnde fundatur.* Hanc assertionem mihi probant ferè omnes rationes factæ pro secunda sententia, & præsertim duæ confirmationes vltimæ in num. 10. cum alia, quam in fine numeri 11. tradidimus, quod infidelibus posset hæc gratia præstari, illud enim verum est de potentia absoluta, & de intrinseca necessitate diuini auxilij, sola indigentia talis causæ, & natura talis effectus spectata, quidquid sit de potentia ordinata, iuxta legem à Deo statutam. *Obiectio de cogitatione congrua excluditur.* Dices. Ergo ex natura rei sufficeret etiam sola cogitatio congrua ad prædictum effectum. Respondeo, negando sequelam, quia, vt supra dixi, si cogitatio dicatur congrua merè consequenter ex cooperatione, seu adsensione liberi arbitrij ad cogitationem mere naturalem, & comparatam per ordinarium cursum causarum naturaliũ cum solo naturali influxu Dei, talis cogitatio nec est gratiæ beneficium, multoque minus est gratiæ auxilium. Vnde impossibile est, dari talem cogitationem, quæ de se, & sine alio adiutorio Dei sit congrua ad seruanda omnia præcepta naturalia longo tempore sine peccato. Aliàs reuera talis effectus fieret solis viribus liberi arbitrij, nam ipsum solum est, quod reddit talem cogitationem congruam. Item si talis cogitatio, seu potius cogitationum multitudo in quibusdam est congrua, quia consentiunt illi, in alijs, qui nõ consentiunt, erit sufficiens; ergo illi per se habent sufficientes vires ad illum effectum, quod est contra Cõcilia, quæ non solum requirunt gratiam, vt fiat talis effectus, sed etiam vt fieri possit, & vt homo ad id sufficiat. Si autem cogitatio hæc, vt sit congrua ante assensionem liberi arbitrij, requirat aliquam specialem motionem, tunc, etiamsi non sit congrua, esse poterit gratia sufficiens ad illum effectum, nam congruitas, per se loquendo, non addit sufficientiam, seu vires operandi, sed efficientiam actualem; ergo cogitatio congrua priori modo spectata non est sufficiens; imo nec esse potest, posteriori autem modo sumpta non est necessaria, & quando est congrua, non habet ex congruitate vim sanctificandi, & sanandi liberum arbitrium, sed potius, quia est fortior motio, quam per naturã esse possit, & ideo semper quantum est ex parte Dei, est accommodata ad illum effectum, & si arbitrium cooperari velit, erit etiam congrua.

14. *1. Assertio bipartita. Ostenditur prior pars.* Dico secundo. Quanuis non repugnet, hanc gratiam sufficientem ad vitanda diu omnia peccata contra legem naturæ dari infidelibus, nihilominus valde probabile est, ex lege Dei non dari nisi solis credentibus, seu fidelibus. Prior pars nota est ex præcedenti assertione, & ex confirmationibus, quibus illam suasimus. Et quia nulla implicatio contradictionis in hoc ostendi potest, quia nulla est connexio per se, & ex natura rei necessaria inter illud genus auxilij, & fidem. Quia omnis illatio mentis, quæ per illud auxilium confertur, est inferior fide, fieri enim potest per motiua honesta, & cogitationes à malo retrahentes, fortiores quidem, & frequentiores, quam per naturales vires, vel causas fieri possent, non tamen in assensu fidei fundatas. Et ex parte affectꝰ dari similiter posset hoc adiutorium per affectiones, & voluptates, vel terrores proportionatas dictæ illuminationi absque superiori fide; ergo absolute non repugnat adiutorium hoc dari infidelibus.

15. *Posterior pars probatur.* Nihilominus probatur altera pars, quia gratia, quam Scriptura, & Patres docent necessariam esse ad vitanda peccata, & resistendum tentationibus contra legem naturæ, est gratia fundata in fide; ergo requirit fidem: ergo saltem ex lege Dei non datur, nisi fidelibus. Consequentiæ sunt per se euidentes. Antecedens patet ex discursu Pauli in epistol. ad Romanos, nam vt ostendat fidei necessitatem, declarat prius, omnes gentes, & Iudæos plenos peccatis fuisse, quia illi sua naturali sapientia, & libertate de lege sua confisi, concupiscentias vincere non valuerunt, & inde concludit fidei necessitatem ad vitanda peccata contra legem naturæ. Vnde in cap. tertio subinfert. *Vbi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? non, sed per legem fidei*, id est, ait Augustinus de Spirit. & liter. cap. 13. *Quod operum lex minando increpat, hoc fidei lex credendo impetrat.* Et infra. *Lege operum dicit Deus, fac quod iubeo, lege fidei dicitur Deo, da quod iubes.* Denique fides gratiam includit, quia *ea ipsa, quæ non poterant implere per legem, per fidem impleta sunt*, vt ait idem Augustinus lib. Proposit. in epist. ad Romanos in 19. ergo gratia, per quam seruanda est lex naturalis, est gratia fidei, seu fundata in fide, aut per fidem impetrata. Et de hac loquitur Paulus ad Romanos 7. dicens, *Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum.* Quæ autem sit hæc gratia declarat statim cap. 8. dicens, *Lex spiritus vitæ in Christo Iesu liberauit me à lege peccati, & mortis. Lex autem Spiritus vitæ* eadem est, quæ lex fidei, quæ per internam virtutem Spiritus concupiscentias vincit. Vnde etiam dixit idem Paulus ad Galat. 3. *Conclusit Scriptura omnia sub peccato, vt promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus.* Sub promissione enim non tantum intelligenda est æterna hæreditas, vel perfecta sanctitas, sed etiam fortitudo, & virtus ad vincenda peccata, & ideo ipsemet Christus Dominus dixit Ioann. 15. *Si quis in me non manserit* (vtique per fidem) *mittetur foras, sicut palmes, & arescet*, peccata vtique multiplicando.

16. *Probatur 1.* Deinde assertionem hanc confirmant Patres Africani in epistolis sæpè citatis, nam in 90. dicunt, per gratiam illam, qua Christiani efficimur, vere liberari liberum arbitrium, ne concupiscentijs obediat. Gratia autem prima, qua Christiani efficimur, & fundamentum Christianæ iustitiæ, est fides, & non obedire concu-

concupiscentijs, est legem naturæ seruare; ergo auxilium necessarium ad legem naturæ sine peccato seruandam supponit fidem, & in ea fundatur. Idemque probant alia testimonia, quæ supra in prima opinione adduximus. Tandem idem indicant Patres, quando dicunt, veram gratiam auxiliantem ad sanctè viuendum, & cauenda peccata incipere à vocatione ad fidem, vt tradit Concilium Arausic. ca. 4. & vlt. Augustinus epistol. 105. & sæpe alias. Prosper contra Collator. cap. 22. 26. & 29. Fulgent. de Incarnat. & grat. cap. 16. & 17.

17. *Probatur 3.* His testimonijs addi possunt optimæ congruentiæ, propter quas expedire potuit, Deum hanc legem statuere. Primo quia decreuit Deus, vt gratia, quæ dat vires ad liberandum arbitrium à seruitute concupiscentiæ, non daretur hominibus nisi propter Christi merita; ergo non debuit etiam dari, nisi media fide Christi explicita, vel implicita; ergo non datur nisi fidelibus ex lege ordinaria. Secunda quia ad manifestationem gratiæ Dei, & ad superbiam hominum reprimendam, oportuit, vt agnoscerent, sine fide, & gratia Christi non posse legem siue naturalem, siue scriptam seruare, nec diu a peccato abstinere, quam rationem indicat sæpe Paulus in locis citatis. Tertia quia motiua fidei sunt fortiora ad continendum hominem à peccatis, siue timore terreatur, siue amore inducatur, & ideo de lege ordinaria motione, & auxilia, quibus ad illum effectum iuuatur, sunt in fide fundata, vnde est illud Petri, *Cui resistite fortes in fide.* Quarta quia licet auxilium bene operandi, & cauendi peccata, ex gratia futurum sit, tamen Deus sua lege statuit, vt hæc gratia per orationes impetraretur, & nō daretur, saltem abundanter, & plene ad vitanda peccata mortalia, nisi petentibus, congruenter; at vero oratio impetrans non fit, nisi ex fide: ergo eadem lege Dei cautum est, vt tale auxilium non nisi credentibus detur.

18. *3. Assertio.* Dico tertio. Probabilius etiam est, ex lege Dei non dari auxilium hoc proxime sufficiens ad vitanda omnia peccata longo tempore, nisi hominibus iustificatis; atque hoc modo gratiam habitualem esse necessariam ad vitanda diu peccata cōtra legem naturalem, non vt proximum auxilium ad id necessarium, sed vt principale fundamentum, & ratio obtinendi tale auxilium. *Vnde suadetur.* Sic explicatam amplectimur primam sententiam. Quæ licet non sit tam certa, sicut præcedens assertio, est nihilominus longe probabilior, eamque valde persuadent testimonia in illius confirmationem adducta. Quibus non sit satis responsionibus adductis in num. 9. quia licet vni, vel alteri loco possint aliquæ earum adaptari, non tamen omnibus simul sumptis. Nam sæpe requirunt charitatem Dei veram, & infusam, non solum vt perfecte, & cum fructu homo seruet legem naturæ, sed etiam vt simpliciter eam seruet, ita vt contra illam non peccet. Vnde Augustin. libr. de Catechizand. rudib. cap. vlt. dicit, *Non implere legem, nisi qui Dominum acceperit Spiritum Sanctum Patri, & Filio æqualem.* Accipitur autem Spiritus Sanctus per gratiam habitualem, & per infusionem charitatis; ergo ex sententia Augustini, vt homo impleat legē, necessarius est internus habitator Spiritus Sanctus, qui hominem iustum in suis actionibus regat. Verum est tamen, Augustinum in hoc vltimo loco, & de Spirit. & Liter. cap. 26. & sæpe alias tractare de tota lege prout includit perfectum Dei amorem, & proximi: quo modo clarum est, non posse totam legem sine gratia habituali impleri. Quia nemo diligit Deum super omnia, ita vt impleat charitatis præceptum, quin habeat gratiam habitualem, quia in principio, seu in prima infusione sequitur ad illam dilectionem tanquam ad vltimam dispositionem, postea vero, vt homo diu seruet omnia præcepta, necesse est, vt talis obseruatio ab Spiritu Sancto inhabitante procedat. Vnde in rigore non satis probatur assertio ex illo loco, & similibus, quia non agimus de obseruatione totius legis, vt includit præcepta fidei, & charitatis, sed præcise de lege naturali.

Instant vero aliqui, quia etiam lex naturalis præcipit suo modo diligere Deum super omnia, quod sine gratia impleri non potest; ergo hoc satis est, vt gratia sit necessaria ad implendam totam legem naturæ. Sed neque hæc ratio sufficiens est, quia etiam incertum est, an ad hanc dilectionem sit necessaria, quod mox disputabimus. Secundo quia licet demus, requiri gratiam, eadem ratione dicetur, sufficere gratiam auxilij sine gratia sanctificante. Tertio, & maxime, quia illud præceptum cum sit affirmatiuum non obligat pro semper; imo potest transigi longum tempus, pro quo non obliget; ergo pro illo tempore sine gratia poterit obseruari lex naturalis, non eliciendo in toto illo tempore dilectionem Dei super omnia, neque aliquid contra illam peccando. Hoc ergo erit satis, vt dicatur homo posse implere totam legem naturalem longo tempore sine gratia, quantum necesse est ad vitanda omnia peccata longo tempore, quod solum in præsenti tractamus. Hic enim non inquirimus, an omnes, & singuli actus legis naturalis possint fieri sine gratia, neque an omnes actus, quos lex naturalis præcipit, possint fieri sine gratia, nam hoc esset confundere quæstionem de necessitate gratiæ ad dilectionem Dei naturalem, vel alios actus difficiles, cum quæstione de necessitate gratiæ ad non peccandū longo tempore contra legem naturalem: quod fieri non debet. Nam si in illo sensu tractetur quæstio, vt includatur in ea dilectio Dei, & supponatur haberi non posse sine gratia, non solum erit verum, hominem non posse diu seruare totam legem naturæ sine gratia, verum etiam nec breuissimo tempore, quia in illo non potest iuxta illam sententiam dilectionem Dei habere sine gratia. Non debet ergo misceri quæstio de dilectione Dei, sed quidquid de illa sit, probādum est, non posse hominem diu esse constantem in obseruatione legis naturalis, vtique exequendo præcepta omnia affirmatiua, quæ pro illo tempore obligauerint, & quod caput est, non violando præcepta eius negatiua, in quo Paulus, & ex illo Augustinus, & alij Patres difficultatem huius obseruantiæ posuerūt, reducendo illa præcepta ad illud generale, *nō concupisces.*

19. Alia quorundam probatio pro assertione tripliciter reijcitur.

Enodatio quæst.

20. Aliter ergo ex illis locis colligimus assertionem, nimirum, quia licet hæc obseruatio legis naturę, cauendo diu illa peccata, non includat formaliter actum charitatis Dei, ita vt necessarium sit per proprium, & formalem actum elicitum Deum super omnia diligere intra illud tempus, nihilominus protectio, & auxilium Dei necessarium ad illam obseruationem legis naturalis non datur nisi illi, in quo Spiritus Sanctus per gratiam inhabitat. Hoc autem præcipue credimus, quia Patres in locis citatis ita sentiunt; si omnia loca, vt dixi, simul sumantur, & inter se conferantur. Et similiter id insinuat Scriptura in locis allegatis, & ostendit experientia, quia nemo etiam fidelis in peccato mortali iacens, diu ab alijs peccatis abstinet, vel contra omnes concupiscentias fortiter dimicat. Cum autem hoc non fuerit necessarium ex natura rei, solum possumus huius diuinæ dispositionis congruentis rationes reddere. Prima est, quia hæc protectio Spiritus Sancti, qua homo custoditur, vt concupiscentias vincat, & non peccet longo tempore, est insigne beneficium, quo sunt indigni etiam fideles, qui in statu peccati mortalis permanent, & alioqui est paternalis prouidentia quasi connaturalis gratiæ Dei, quæ homines filios Dei constituit: ergo illis solis promissa est, & solis illis datur iuxta illud Pauli ad Romanos octauo. *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei.* Dicuntur agi spiritu Dei, non solum, qui iustificantur, sed etiam qui ita reguntur ab ipso, vt peccata omnia vitare possint. Vnde verba illa Christi supra allegata, *Si quis in me non manserit, mittetur foras, & arescet.* Non tantum intelliguntur de ijs, qui per infidelitatem à Christo separantur, sed etiam de illis, qui dilectionem

Legitima probatio ex diuina dispositione sumpta ac in Patribus ex Scripturis fundata.

1. Congruentia dictæ dispositionis.

ctionem eius deserunt, & per fidem viuam in ipso nõ manent, nam illo etiam mittuntur, & arescunt non tantum in fine, cum desperanter separabuntur, si in illo statu perseuerent, sed etiam statim, ac per peccatum separantur à Christo, quia extra protectionem singularem eius fiunt, & in dies magis, ac magis arescunt, si in eo statu perseuerent.

21. *Altera congruentia.* Altera congruentia est, quam insinuauit D. Tho. quia is, qui nec actu, nec habitu diligit Deum, est de se valde indispositus, vt à concupiscentijs, & alijs occasionibus peccandi diu abstineat, & ideo nisi pœnitentiam agat, non se disponit ad recipiendum auxilium, quo à Spiritu Sancto contra tentationes carnis, & dæmonis protegatur. Quæ ratio elucidatur optime verbis Pauli ad Rom. 8. *Qui secundum carnem sunt, quæ carnis sunt, sapiunt, qui vero secundum spiritum, quæ sunt spiritus, sentiũt.* Vnde infra concludit. *Qui in carne sunt, Deo placere non possunt.* Omnes autem qui carent Dei gratia in carne sunt, iuxta eiusdem Pauli sentẽtiam, qui adiungit. *Vos autem in carne non estis, si tamen spiritus Dei habitat in vobis.* *3. Congruentia.* Declarari præterea potest in hunc modum: nam vt quis possit diu à peccatis mortalibus cauere, necesse est (moraliter loquendo) vt habeat firmum propositum, nunquam peccandi mortaliter, nam qui non est hoc generali proposito munitus, & in singulis occasionibus priuatis motiuis, & rationibus ducitur, vix potest in singulis præualere, nedum contra omnia, quæ varia, & multiplicia sunt, constans esse, & eleganter describit Cyprian. lib. de Mortalitat. non longe à principio. Oportet ergo habere cor firmatum per propositum contra omne peccatum, quod sine gratia non fit, ideoque illud habere non potest, qui in aliquo peccato iacet; ergo ob eandem prauam dispositionem non datur ei specialis protectio Spiritus Sancti, qua concupiscentijs omnibus resistat, & non peccet contra totam legem naturalem. Sicque procedit dictum Gregorij. *Peccatum, quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit.*

22. *Dubium alterum principale ex postrema tituli parte. Eius quorundam responsio, & probatio.* Ex his ergo colligitur, ad huiusmodi effectum necessariam esse fidem, & charitatem, saltem habitualem, & vltra habitus gratiæ necessarium esse actuale auxilium Dei regentis, & protegentis iustum. Declarandum vero superest, an necessarium sit, vt hoc auxilium actuale sit supernaturalis ordinis, vel sufficiat ordinis naturalis. Aliqui existimant, necessario requiri auxilium supernaturalis ordinis, ac proinde in substantia sua supernaturale. Nam ex secunda assertione id colligi videtur: quia requiritur auxilium fidei, seu ex fide, hoc autem auxilium supernaturale est; sicut & fides est supernaturalis: ergo etiam auxilium necessarium ad seruanda præcepta legis naturæ est auxilium supernaturale. Idem argumentum sumitur ex eo, quod Patres requirunt gratiam iustificantem, quæ vox, vt extenditur ad auxilia actualia non significat, nisi motiones illas, quæ ad actus iustitiæ supernaturalis excitant, & adiuuant.

23. *Expenditur dicta probatio, & præcipua ex parte reijcitur.* Veruntamen obseruare oportet, aliud esse loqui de principio proxime adiuuante ad obseruationem præcepti naturalis, aut resistendum tentationi illi contrariæ: aliud vero esse loqui de via, seu ratione obtinendi tale auxilium. Ratio ergo facta solum probat, hoc posteriori modo requiri gratiam, vel auxilium gratiæ ordinis supernaturalis, quia obtinendum est mediante fide impetrante, & ratione filiationis diuinæ, quam gratia habitualis confert. Hinc autem non sequitur auxilium ipsum, quod immediate datur ad illum effectum, necessario habiturum esse supernaturalitatem eiusdem ordinis. Nam multa per fidem impetramus, quæ ordinis naturalis sunt, vt sanitatem, scientiam, & multa etiam beneficia iustis conferuntur, quia iusti sunt, quæ similiter naturalia sunt, iuxta illud, non vidi iustum derelictum, nec semen eius quærens panem. Maxime vero impetrantur hæc, vel ratione prioris gratiæ donantur, quando ad finem eiusdem gratiæ vtilia sunt, vel esse possunt, & ad illum finem ordinantur. Sic ergo potest impetrari per fidem auxilium, quod & sit gratia, quia gratis datur, & aliquo modo supernaturale, quatenus est effectus fidei, & orationis, & nihilominus sit naturalis ordinis, quia ad effectum, propter quem datur, vt proximum principium, non est magis necessarium. Nam si singuli actus, propter quos datur, considerentur, motio naturalis ad illos sufficit, vt supra probatum est; si vero attendatur collectio, & multitudo similium actuum, ad illam multiplicatio, & collectio similium motionum, & auxiliorum propter eandem rationem satis erit. Et si per fidem, vel gratiam sanctificantem obtineantur, habebunt omnia, quæ Concilia requirunt, nam & sunt auxilia ex fide, & ad gratiam iustificationis pertinent, quatenus non peccare contra legem naturæ magna pars est iustitiæ; ergo talia auxilia sufficiunt, nec habemus fundamentum, propter quod amplius requiramus.

Dico ergo vt hæc obseruatio legis naturalis, & victoria tentationum contra illam, fiat cum aliquo fructu, vel merito conferente aliquo modo ad vitam æternam, necessarium esse auxilium supernaturalis ordinis, saltem quoad modum, seu circumstantiam aliquam operationis. Quod non solum est verum de longo tempore, sed etiam de breui; imo non solum de collectione actuum, sed etiam de singulis, quia in singulis reperitur illa proprietas, seu conditio, propter quam tale auxilium est necessarium, vt in tractatu de merito late dicetur. At vero si auxilium solum inducat ad obseruãdam legem naturalem, quoad substantiam, & ad cauendam culpam contrariam, constat ex dictis, ex natura rei sufficere auxilium ordinis naturalis datum vltra ordinem, & virtutum causarum naturalium. Vnde non video, cur non possit tale auxilium per fidem impetrari, & interdum habere suum effectum in homine iusto, poterit ergo etiam ex lege sufficere. Verisimile autem est, regulariter hoc fieri per auxilia superioris ordinis, tum quia sunt magis proportionata ipsi gratiæ, & fidei, tum quia sunt efficaciora, & magis fructuosa. Vel certe quia hæc auxilia ad totam collectionem non dantur, nisi adiuuando ad singulos actus, verisimile est, totum hoc adiutorium nunc ex his, nunc ex illis conflari. Nam fidelis iustus interdum implet naturale præceptum, vel vincit contrariam tentationem ex consideratione tantum honestatis naturalis, & affectione illi proportionata, & tunc verisimile est iuuari solis auxilijs naturalis ordinis: aliquando vero & sæpius iustus resistit tentationibus, sumendo scutum fidei, seu fortis factus in fide, & motus altioribus, & æternis motiuis, & nunc recipit auxilia diuini ordinis. Dat ergo Deus hæc auxilia, vel prout vult, vel prout præuidet magis expedire illi, quem à peccatis præseruare vult. Quæ doctrina consentanea est Augustino: nam in libris contra Pelagium præcipuè loqui videtur de auxilijs supernaturalibus in substantia, in alijs vero locis non semel alia commemorat, quæ licet in se naturalia sint, à Deo occultis suis modis procurantur, quorum exempla videri possunt libr. 9. Confession. cap. 8. 9. & 10. 24. *Vera decisio superioris dubij.* *Communiter quid contingat.*

Sed oriuntur ex dictis difficultates, quibus satisfacere necesse est. Prima est, quia ex dictis sequitur, non solum ad omnes tentationes vincendas, sed etiam ad singulas graues necessariã esse fidem: & quod difficilius est, gratiam iustificantem: consequens non est credibile; ergo. Sequela probatur, quia eisdem modis loquuntur Patres, & eandem gratiam requirunt ad tentationes graues sine lapsu tolerandas, & superandas, quam postulant ad viuendum diu sine peccato: imo vix de his loquuntur separatim, sed promiscue tanquam de vno dogmate, seu tanquam de eadem necessitate: ergo si propter illa testimonia requirimus fidem, & sanctitatem personæ ad cumulum tentationum, idem de graui quacunque tentatione sentire debemus. Minor autem probatur, quia sequitur, 25. *Ex proxima decisione aliæ suboriuntur difficultates. 1. Difficultas.*

tur, infideles ac peccatores non posse lege ordinaria vincere tentationes graues, nisi vel illi ad fidem veniant, vel hi ad pœnitentiam, & remissionem peccatorum disponantur: vtrumque autem est creditu difficillimum, quia non est verisimile negare Deum auxilium tam frequenter necessarium omnibus his hominibus. Imo nonnulla leguntur exempla, ex quibus contrarium intelligimus, nam de quodam infideli Polemone, refert Augustinus epist. 130. fuisse sermone Xenocratis à dominatu luxuriæ liberatum, *Quod* (ait Augustinus) *non humano operi tribuerim, sed diuino.* Vbi licet expresse non asserat, illud factum esse à Deo speciali munere gratiæ, nihil tamen prohibet fieri potuisse, vt Deus per sermonem Xenocratis excitauerit peculiari modo mentem Polemonis, vt à vitio illo emendaretur. Et libr. de Patient. cap. 27. dicit esse donum Dei, quando hæreticus pro veritate aliqua fidei mortem sustinet. Quod multo certius est de fideli peccatore, qui rapitur ad martyrium priusquam habeat tempus considerandi suum statum, aut se ad iustitiam disponendi.

26. *2 Difficultas.* Secunda, & similis difficultas est, quia sequitur, infideles carere auxilio sufficienti ad non peccandum longo tempore, & consequenter esse illis simpliciter impossibile seruare omnia præcepta: & nihilominus propter eorum transgressionem damnari, quod durum est. Idemque sequitur de fideli peccatore, qui longo tempore iacet in peccato. Vnde sequitur aliud incommodum, scilicet, teneri eum qui peccat, statim agere pœnitentiam de peccato commisso, alioqui peccatum nouum committeret, quia se exponit periculo noui peccati. *Tertia.* Tertia est, quia videtur in hoc aliqua differentia constituenda inter peccatorem fidelem, & infidelem; nam infidelis non habet principiũ impetrandi à Deo auxilia, & ideo mirum non est, si illis careat; fidelis autem etiamsi sit in peccato, habet principium illa impetrandi, quia ad hoc sufficit fides mortua, ergo licet infidelis careat his auxilijs, peccator fidelis, si velit, poterit illis non carere. *Quarta.* Vltima difficultas est, quomodo hæc doctrina in statu puræ naturæ locum habere potuisset, cum tamen eadem videatur esse ratio de homine in illo statu, quæ de homine lapso.

27. *Respondetur generaliter ad positas difficultates inprimis quo ad infideles.* Ad has difficultates dicendum inprimis est de infidelibus nullum esse inconueniens, quod careant omnibus proprijs auxilijs præuenientis, & adiuuantis gratiæ in ordine ad bene moraliter operandum, & vincendas tentationes non solum quoad omnium collectionem longo tempore, sed etiam quoad singulas graues. Tum quia his gratijs indigni sunt, tum etiam quia in istis primum gratiæ initium est per vocationem ad fidem, & donec huic vocationi respondeant, non recipiunt specialia auxilia ad vitanda alia peccata, vel ad bene operandum. Neque hinc sequitur aliquod absurdum, quia nihilominus illi sunt liberi, & absolutè possunt tentationi non consentire, saltem potentia physica, & morali pro singulis actibus, vel momentis, & ideo peccãt in particulari actu, licet respectu collectionis, seu perseuerantiæ necessitate quadam etiam morali peccent. Quanuis autem hoc regulariter ita fit, nihilominus probabile est, & pie credi potest, Deum interdum iuuare specialiter infidelem ad aliquam grauem tentationem vincendam, quia hoc est consentaneum misericordiæ Dei, & nullo sufficienti testimonio ostenditur lex illa adeo immutabilis, vt non liceat credere, interdum Deum præter illã operari ex altissimo consilio prouidentiæ, vel prædestinationis suæ. Quoties enim id fecerit Deus, vel erit in ordine ad salutem ipsius infidelis, si est ex electis, vt illa via minus sit indispositus ad fidem, & tunc illa gratia ad vocationem ad fidem quodam modo pertinet. Vel erit propter aliquod commune bonum Ecclesiæ, vt in exemplo de hæretico, quem Deus iuuat, vt pro veritate fidei moriatur, credibile est, id facere Deum propter honorem ipsius fidei, vel

propter fidelium salutem, vt tali exemplo confortentur. Sicut etiam dixit Augustinus libr. de Gratia Christi cap. 24. Deum speciali auxilio conuertisse voluntatem Assueri in fauorem Hester, & filiorũ Israel, illud ergo auxilium datum est infideli Regi in gratiam fidelium.

Addo vero hoc non esse extendẽdum ad auxilium, quo longo tempore vitantur peccata, & vincuntur tentationes contrariæ legi naturali, nam hoc donum nemini credo communicari ante fidem, & in hoc cõstituo differentiam inter auxilium ad singulas graues tentationes vincendas, vel ad omnes superandas, & non peccandum longo tempore, quod prius interdum datur sine fide, posterius vero nunquam. Et ita quoad hanc partem ad primum dubium respondeo negando sequelam. Et quamuis hæc differentia non tradatur expresse à Patribus, non tamen negatur: imo in illis habet fundamentum. Quia ad vincendas concupiscentias simpliciter, ita vt in peccatum mortale hominem non pertrahant, requirunt expresse, & frequentiùs auxilium ex fide, de grauibus autem tentationibus nunquam hoc in particulari dicunt. Paulus etiam sæpe docet, infideles semper esse oneratos peccatis, quod autem nunquam iuuentur ad vnam grauem tentationem vincendam nõ dicit. Habet etiam illud discrimen fundamentum in ipsa re, quia longe excellentius donum est diuturna vita innocens à peccato, quam victoria vnius vel alterius tentationis grauis: & infidelis ipse multo est indignior priori dono, magisque indispositus ad illud recipiendum, & vix potest expedire ad fidei honorem, vel commune bonum, vt sine fide communicetur alicui vitæ innocentia, & ita non est vtriusque doni eadem ratio. 28. *Limitantur proxime dicta pro infidelibus.*

At vero de fideli existente in peccato longè aliter censeo quoad multa, nam inprimis multo frequentius, & facilius potest habere auxilium necessarium ad vincendam grauem tentationem in particulari, quam infidelis, propter illam rationem, quod per fidem, & rationem potest impetrare tale auxilium, etiamsi ad remissionem peccati non se disponat. Et ideo dixi in tomo quarto, de Pœnit. disputatione decima quinta, section. 6. in homine existente in statu peccati raro esse necessarium medium ad vincendam tentationem grauem; contritionem elicere, & se proxime disponere ad iustitiam, quia impetrando auxilia actualia, potest per illa vinci tentatio, nisi tam extraordinaria sint, vt propria iustorum esse censeantur, qualia possunt existimari, quæ ad martyrium constanter subeundum requiruntur. 29. *Deinde respondetur ad easdem difficultates quoad peccatores fideles, quibus magis auxiliatur Deus, quàm infidelibus.*

Deinde potest fidelis, etiamsi gratia, & charitate careat, aliquo tempore vitare omnia peccata contra legem naturalẽ; imo & contra supernaturalia præcepta per auxilium diuinum actuale sine infusione habituum, dummodo pro eo tempore specialis obligatio diligendi Deum super omnia, aut habendi contritionem non occurrat. Hoc mihi etiam probant rationes in secunda assertione adductæ, probant enim aliquid amplius posse fidelem, etiamsi peccator sit; quam infidelem, in hoc negotio resistendi tentationibus tam carnis, quam dæmonis, nam fides de se est quasi proximum principium huius resistentiæ, iuxta illud Petri, *Cui resistite fortes in fide,* & illud Pauli. *In omnibus sumentes scutum fidei.* Ergo aliquo maiori tempore potest fidelis peccator sine nouo peccato perseuerare, si recte velit, sicut facile potest, fide sua vti, tum considerando altiores rationes ad non peccandum, et contra legẽ naturalem, quas infidelis non assequitur, tum orando, & petendo auxilium, per fidem, & per Christum, quod infidelis facere non potest. Quocirca licet hoc tempus, pro quo fidelis peccator potest totam legem seruare per auxilium gratiæ, absolute spectatum breue, aut mediocre dici possit, comparatione vero facta ad infidelem, est multo longius; è contrario vero comparatione facta ad fidelem iustum est breue tempus. 30. *Promouetur proxima responsio.*

31. *Et adhuc magis iustis, quam iniustis fidelibus.* Atque ad eundem modum intelligenda est tertia assertio posita. Nam in ea vlterius cõsiderandum est, hominem etiam iustificatum simpliciter, & absolutè non posse perseuerare diu sine peccato cum solis ordinarijs auxilijs gratiæ, ita vt illa moraliter satis sint ad perseuerãdum cum effectu, nisi Deus maiora subministret, quę non negat iusto facienti, quod in se est per generalia gratiæ auxilia, vt infra videbimus. Et nihilominus per illa ordinaria auxilia aliquo tempore potest totam legem sine lapsu seruare, quod quidem tempus in se quidem, & comparatum ad totam vitam, seu ad tempus illud, pro quo sunt necessaria specialiora auxilia, breue est, & modicum, & nihilominus comparatum ad tempus, pro quo fidelis existens in statu peccati sine nouo peccato conseruari potest, longum est, quia vberiora sunt auxilia ordinaria fidei viuæ, quam mortuæ, vt per se notum est.

32. *Respondetur tam speciali ter ad 1. difficultatem in num 25* Et per hæc satis responsum est ad tres priores difficultates. Nam ad primam iam ostensum est, non esse eandem omnino rationem de resistentia vnius grauis tentationis, quæ est de perseuerãtia diuturna sine peccato, ideoque licet fateamur communi lege non dari infidelibus gratiam necessariam ad vincendas singulas tentationes graues, nihilominus vel ex pura misericordia Dei circa particularem personam, vel ex alijs vniuersalis prouidentię rationibus interdum illi credamus dari simile auxilium sufficiens, vel efficax ad resistendum alicui tentationi. *Ad 2. in n 26 quoad 1 partem.* Ad secundam etiam, quoad eam partem, quæ ad infideles pertinet, iam ostensum est, quomodo non obstante defectu talis auxilij peccent interdum succumbẽdo tentationi. Tum quia in eo actu, & momento, quo id faciunt, sufficienti libertate physica, & morali id faciunt. Tum etiam quia si vellent ad fidem disponi, possent, quia paratum à Deo habent auxilium. Quæ posterior ratio in eis, qui habent aliquam fidei notitiam, & vocationem, locum habet, ad eos vero qui habent ignorantiam inuincibilem fidei rectè accommodari non potest, prior ergo ratio sufficit.

33. *Et quoad 2.* Ad alteram vero partem de fidelibus peccatoribus dico, posse aliquo tempore mediocri per auxilia gratiæ sine peccato conseruari: & ideo non tenentur statim, ac semel peccant pœnitentiam agere peccati commissi, ne se exponant morali periculo aliud committendi. Nam tale periculum non statim instat, neque certo sciri potest, quando incipit esse necessaria ad non peccandum; imo in particulari actu, & tempore fere semper potest præsumi, non esse tale periculum morale ex illo capite, & ideo nunquam propter illum titulum obligat præceptum pœnitentiæ, nisi alioqui grauissima tentatio simul vrgeat, vt in dicta disput. 15. de Pœnit. sect. 5. dixi. Et eadem ratione nõ potest fidelis fieri certus, quod sit in statu gratiæ, eo quod aliquo tempore conscientiam peccati mortalis non habuerit. Tum quia illud tempus, in quo potest homo fidelis extra statum gratiæ conseruari sine nouo peccato mortali, non est certum, ac definitum, nec fortasse in omnibus hominibus est æquale, nam pro diuersitate statuum, & multitudine, vel paucitate occasionum, vel tentationum occurrẽtium potest hoc tempus esse longius in vno homine, quam in alio. Tum etiam quia nunquam homo est satis certus, quod in toto aliquo tempore non peccauerit mortaliter, saltem per consensum, vel culpabilem negligentiam, semper enim occurrunt dubia, vel scrupuli, quę sufficiunt, vt homo de sua gratia non sit certus, vt in sequentib. ex professo dicemus. *Ad 3. & 4. difficultatem, quid?* Quod vero spectat ad tertiam difficultatem iam explicatum est discrimen inter fideles, & infideles, quod in illo desiderabatur. Quarta vero declarationem longiorem postulat, quam in sequenti capite tradem us.

CAPVT XXVIII.

Vtrum homo in puris naturalibus conditus posset innocentiam diu conseruare, non peccando mortaliter per vires rationis, & liberi arbitrij, sine speciali Dei adiutorio?

Ratio dubitandi posita est in capite superiori, quia ex resolutione præcedenti sequitur, hominem etiam creatum in puris naturalibus, & suis viribus cõmissum non posse diu vitare peccatum contra legem naturæ, consequens est falsum; ergo. Sequela probatur ex alio principio posito in Proleg. 4. quod homo lapsus non habet nunc maiorem defectum virium liberi arbitrij, quam haberet in pura natura; ergo si hæ vires nunc non sufficiunt ad vitandum peccatum dicto modo, neque in pura natura sufficerent. Falsitas autem consequentis probatur. Primo, quia aliàs in illo statu naturæ esset homini simpliciter impossibile, seruare legem naturæ, quia sine gratia non posset, & gratiam non haberet: consequens autem videtur contra illud dogma à Hieronymo, & Augustino traditum, & Concilio Tridentino sess. 6. ca. 11. confirmatum, Deus impossibilia non iubet. 1. *Prima pro[...] tiua[...] Hieron. log. 1 c[...] Pelagi[...] ante[...] Aug[...] lib. de[...] & lib[...] & de[...] & grat[...]*

Responderi potest argumentum rectè probare, obseruantiam vniuscuiusque præcepti sigillatim sumpti esse possibilem, saltem in singulis indiuiduis occasionibus, nihilominus tamen seruare totam collectionem fuisse absolute impossibile in illo statu. Sed contra; nam sicut est alienum à diuina prouidentia vno præcepto mandare rem impossibilem, ita etiam videtur contra eandem prudentem prouidentiam imponere homini tot præcepta, vt impossibile simpliciter ei sit, illa omnia implere, & nõ prouidere modum, quo implere possit, quia non solum quælibet lex, sed etiam onus legum debet esse portabile. Et cõfirmatur, quia repugnat authori naturæ ordinare aliquid ad finem naturalem, & non dare potestatem ad consequendum illum; si autem homo purus non posset ita seruare legem naturalem, quin aliquando grauiter peccaret non posset naturalem beatitudinem assequi, damnandus enim esset iuxta legem iustitiæ diuinæ propter tale peccatum: esset ergo miserabilior cunctis creaturis, nam reliquæ omnes possunt ad illos fines propter quos creantur, peruenire. 2. *Quorund[am] euasio. Repli[catur] contra [appro]ximam [eua]sionem. Confirmatur primo institutum.*

Præterea augetur difficultas illo vulgari argumento, quod si talis homo haberet libertatem, & vires ad seruanda singula pręcepta, procedendo ab vna in aliam occasionem, seruando præceptum, & vitando peccatum, posset etiam totam collectionem exequi. Quia collectio nec tota simul occurrit, nec simul seruatur, sed successiue, faciendo vnum actum post alium, & posterior, seu secundus, & tertius actus optime fieri potest, non obstantibus præcedentibus; imo potest ab illis iuuari ratione cõsuetudinis, & licet nouæ difficultates possint occurrere, nũquam reddunt actum in particulari impossibilem; ergo nec collectio tota impossibilis est. Confirmatur hoc, quia in puris naturalibus non essent tam graues difficultates, & tentationes in singulis actibus, sicut nũc sunt. Tum quia non esset natura corrupta per peccatum, & ideo non esset adeo infirmata, tum maxime quia tunc non essent tentationes dæmonis, quæ nunc reddunt obseruationem legis naturalis difficiliorem in singulis, & in omnibus sine gratia Dei impossibilem. 3. *Confirmatur 2. Confirmatur 3.*

Nihilominus dicendum est inprimis, hominem in illo statu per solas vires naturales rationis, & libertatis, secluso omni peculiari adiutorio Dei, non potuisse diu seruare totam naturalem legem absque graui lapsu. Hæc assertio sequitur ex doctrina data, nam in libro præcedenti dictum est, non esse infirmiorem hominẽ lapsum quoad vires intrinsecas facultatum natura- 4. *Assertio 1. negans. Vnde probatur.*

naturalium, & quoad repugnantiam, & dissidium earum inter se, quam esset homo in pura natura, & hic dictum est, ex hac infirmitate prouenire, vt non posit homo lapsus seruare diu omnia præcepta naturalia sine lapsu; ergo eadem impotentia esset in homine puro. Potest autem duplex differentia inter hos status considerari, ratione quarum videri potest, maiorem esse impotentiam hominis lapsi, quam puri.

Differentia 1. inter homini lapsum, & pura naturæ non obstat assertioni.

Prima est ex parte difficultatis, quæ prouenit ab extrinseco ex tentatione dæmonis, quia hæc non videretur futura in pura natura, quia, vt supra dicebam, videtur præternaturalis, vel certe si in eo statu Deus permitteret extrinsecas tentationes, eadem ratione ex visuæ prouidentiæ conferre deberet adiutorium etiam extrinsecum, & proportionatum vtique per bonorum Angelorum protectionem, qua fieret homo potens ad resistendum, & pugnandum cum extrinseco inimico. Ad hoc verò respondemus, etiam si hoc tantum concedatur, nihilominus ex vi intrinsecæ repugnantiæ corporis, & appetitus, & ex defectu naturalis cognitionis, & alijs imperfectionibus quasi inseparabilibus ab humana conditione, & societate, sequi prædictam impotẽtiam, etiamsi extrinseca impugnatio deesset, quanuis hinc multum augeatur. Sicut enim in naturalibus ex compositione ex contrarijs sequitur corruptibilitas, cui naturaliter resisti non potest, ita in moralibus ex compositione contrariorum affectuum sequitur infirmitas moralis, cui resistere humano modo impossibile est.

5.
Nec etiam obstat 2. differentia.

Alia differentia est, quod nunc homo lapsus est verè, & proprie in inimicitia Dei, & indignus omni extraordinario adiutorio eius, & ideo de se est impotens omni modo, id est, tam ab intrinseco, quam ab extrinseco ad seruandam totam legem; at vero homo purus non esset inimicus, neque indignus positiue (vt sic dicam) sed tantum non dignus peculiari aliqua ratione, vel merito. Veruntamen etiam ex hac doctrina non excluditur impotentia extrinseca, sed ad summum infertur potuisse tunc hominem sine impedimento habere adiutorium Dei, quod est probabile, vt iam dicam. Aduerto autem circa hanc differentiam, aliud esse loqui de cognitione honesta necessaria, & sufficiente ad operandum cum effectu aliquem actum honestum moralem. Aliud vero esse loqui de peculiari fauore, & adiutorio ad seruandam totam legem naturæ; nam prior cognitio prouenire potest ex ordinario cursu naturalium causarum, & ideo per originale peccatum non contraxit homo debitum carendi illa cogitatione, quia non amisit ea, quæ omnino naturalia sunt; illa autem prouidentia est omnino naturalis, sicut quod Sol oriatur super bonos, & malos. Nec refert, quod talis cogitatio interdum congrua sit, nam eadem ratio est de illa, si per eundem cursum naturalium causarũ prouenit: quia illa efficacitas, seu cõgruitas in effectu, est ex bono vsu liberi arbitrij, quem Deus non impedit propter præcedentem culpã. Igitur quoad huiusmodi cogitationem non procedit differentia posita inter hominem lapsum, & purum, procedit ergo quoad peculiare adiutorium necessarium ad cõtinuam obseruationem præceptorum: nam illud includit aliquas motiones interiores, quæ licet quoad substantiam naturales esse possent, per ordinarias causas non fierent, nisi Deus peculiari modo de illis prouideret. Igitur quoad hoc adiutorium verum est, in homine lapso peculiarem indignitatem huiusmodi gratiæ, quæ in homine puro non esset, inueniri.

6.
3 Differentia posita ab Aluar. lib. 4. de Auxil. disp. 45. 47. & 54. euertit assertionem.

Tertiam differentiam inter vtrunque statum constituit quidam modernus scriptor, vt in Proleg. 4. allegaui docens absolutè non esse æquales vires internas ad operandum bonum etiam naturale, & vitandum malum contrarium in homine lapso, & puro, sed maiores futuras fuisse in homine puro. Quo fundamento posito, ruit discursus à nobis factus, & consequenter dicere quis potest, hominem in puris naturalibus posse solis viribus liberi arbitrij seruare diu totam legem naturæ absque peccato, & vincere omnes tentationes, quæ naturaliter occurrere possent, etiam grauissimas. Probatur sequela, quia inprimis hæc assertio non est formaliter contra omnia Concilia & Patres, quia de homine lapso loquũtur, & ideo definitiones eorum extendi non debent, nec possunt ad hominem in meliori statu constitutum, in quo non haberet infirmam, nec vulneratam naturam. *Id ostenditur.* Deinde si semel admittimus, hominem in puris naturalibus habiturum maiores vires, profecto non est, vnde illas metiri posimus, aut limitare, vt ad alios effectus sint maiores, non vero ad effectum seruandi totã legem nãalem absq; peccato; ergo consequenter loquendo, potest optime etiã hæc differentia constitui inter vtrunque statum. Tandem confirmatur ad hominem, quia idem author ait, hominẽ in puris naturalibus potuisse diligere Deum super omnia viribus liberi arbitrij, licet in natura lapsa non posit: ergo eadem ratione posset perseuerare sine peccato longo tempore in vno statu, licet non posit in alio. *Confirm. ad hominem.*

7.
Et tamen idem author assertionem negare non audet.

At nihilominus idem author nunquam ausus est simpliciter concedere, posse hominem in puris naturalibus seruare diu omnia præcepta naturalia sine peccato viribus solius liberi arbitrij, sed in prioribus disputationibus, quas indicaui, punctum hoc prætermittit, in disputat. vero 54. in quadam solut. ad 2. solum ait, quod in puris naturalib. posset homo seruare breui aliquo tempore omnia mandata naturalia, sicut posset diligere Deũ super omnia pro eodem tempore. Vnde sentit in natura lapsa nec pro breui tempore posse hominem seruare omnia mandata naturalia, quod profecto absolute falsum est, & præter mentem omnem Theologorum, qui de homine lapso solum controuertant, an longo tempore posit omnia præcepta seruare, supponentes breui tempore posse, & id esse extra controuersiam constitutum. Si ergo homo in puris naturalibus maiores habet vires, plus etiam in hoc genere poterit, ac subinde non tantum breui tempore, sed etiam longo posset omnia præcepta seruare.

8.
Subterfugiũ præcluditur.

Video dici posse in ea sententia, quod nos supra de fideli, & infideli peccatore dicebamus, breue, & longum tempus dici posse & absolute, & cõparate, & ita in statu puræ, & lapsæ naturæ solum breui tempore posse hominem suis viribus seruare omnia præcepta, tamen comparatè multo minori, seu breuiori tẽpore id posse nunc hominem in lapsa natura, quam in pura natura, & è cõuerso in pura natura posse vitare omnia peccata longo tempore, comparatione facta ad hominem lapsum, licet in se tempus illud breue esset, & absolutè, & comparatione ad eundem hominem aliquo modo à Deo adiutum. Veruntamen licet supposito illo discrimine, hæc subterfugia probabiliter excogitari posint; nihilominus qui discrimen illud confingit, vel admittit, nullam rationem reddere potest, cur homo purus sit potentior lapso, in tanto gradu, vel quoad talem, aut talem effectum lõgi temporis intra ordinem naturalium effectuum persistẽdo.

Solida doctrina, & omnino vera in assertione 1. continetur.

Quapropter solidior, & omnino vera doctrina est, intrinsece non esse potentiorem hominẽ in vno statu, quam in alio. Atq; ita conclusionem positam niti à paritate rationis in doctrina Conciliorum, & Patrũ, & firma ratione de repugnãtia cõcupiscentiæ, & corporis imbecillitate, quæ in statu puræ naturæ æquales essent. Atq; ita in hoc puncto docent Soto 1. de Natur. & Grat. c. 4. & Medin. 1. 2. q. 109. ar. 2. dub. penul. & alij.

9
Assertio 2. difficultatibus initio positus nonnihil concedens.

Propter obiectiones vero in principio factas verisimiliter censeo, pertinuisse ad indigentiam illius status, si Deus in illo hominem constitueret, vt sua liberali prouidentia illi conferret aliqua auxilia in substãtia quidem naturalia, in modo aũt vltra communem causarum naturaliũ cursum collata, quibus posset homo, si vellet, totam legem naturalem diu seruare, omniaque peccata illi contraria vitare. Quod

quidem non esset auxilium gratiæ, prout nunc datur, id est, nec in substantia, nec ex parte finis, quia non transcenderet finem, & honesta motiua naturalia, esset tamen speciale beneficium in ordine prouidentiæ naturalis. Ab hac assertione non dissentit Medina supra. Quia sensus non est, naturam humanam habituram fuisse integritatem in illo statu, quod Medina impugnat, & merito, sicut nos in proleg. 4. fecimus, sed sensus est: daturum fuisse Deum aliquas motiones prouidentiæ suæ, quibus illam hominis naturalem imbecillicitatem iuuaret. Et sic suadent assertionem rationes in principio factæ.

Pro ea stat Medina.
Prædictæ difficultates eandem in bono sensu suadent.

10\. Item est valde consentanea diuinæ sapientiæ, & prouidentiæ. Quia ad authorem naturæ pertinet, ita suis creaturis prouidere, vt finem suum assequi possint, & licet illud adiutorium in rigore esset vltra cōcursum naturæ debitum, non esset vltra prouidentiam consentaneam, tum magnificentiæ, & prouidētiæ Dei; tum excellentiæ humanæ naturæ purè, ac præcise spectatæ. Sic enim homo in puris naturalibus maiorem dependentiam in omnibus actionibus suis à Deo recognosceret. Item posset ab illo petere, & suo modo orare excitationem bonarum cogitationum, & affectuum, præcipue in necessarijs occasionibus, & temporibus opportunis, sicut petere posset pluuias, & alia bona temporalia. Item quia consentaneum est, vt Deus vnicuique naturæ prouideat iuxta modum suum, & vt rationalium creaturarum maiorem curam habeat, etiam intra ordinem prouidentiæ naturalis, quam brutorum. Item hoc modo homines haberent, vnde magis timerent, & amarent Deum, si crederent, non solum illis prouidere per causas secūdas, conseruando ordinem earum, quem semel constituit, sed etiam aliquando vel eas aliter applicando per se, vel per Angelos, vel immediate internas hominum species frequentius, & efficacius excitando. Denique ad excellentiam naturæ humanæ pertinet, vt Deus immediatè creet animam, vbi virtus ipsius naturæ defuit, & vniuerso prouidet Deus mouendo aquam sursum ad replēdum vacuum? cur ergo idem Deus vt author naturæ non præberet homini indigenti, hoc altius prouidentiæ genus, præbendo illi adiutorium prout expedire censeret. Vnde illud adiutorium non esset tam propria gratia, sicut nunc est simile auxilium datum homini lapso. Nam hoc auxilium prout nunc datur fidelibus, etiam peccatoribus, ordinariè est supernaturale, vel saltem per media supernaturalia obtinetur, nimirum, fidem, & orationem, ex illa, vt dictum est. In statu autem puræ naturæ tale auxilium solum daretur per inspirationes, cogitationes, affectionesque honestas liberaliori modo immissas, vtique vltra communem cursum externarum causarum.

Accedunt etiam suasiones aliæ.

11\. Quod si nunc consideretur tale auxilium respectu infidelium, iam dictum est, nunquam eis dari. Verūtamen licet daretur, haberet in eis maiorem rationem gratiæ, quia ratione peccati originalis indigni sunt, etiam illa gratia; in statu autem purorum naturalium ex parte hominis non esset illa indignitas, seu demeritum talis beneficij, quod nunc est ratione culpæ originalis, & ideo quidquid nunc datur vltra generalem concursum, peculiarem rationem gratiæ habet. Secundo quia tunc non daretur illud adiutorium in ordine ad supernaturalem finem, sed tantum propter beatitudinem naturalem, nūc autem omne auxiliū speciale datur propter supernaturalē finem. Tertio fieri potuit, vt in illo statu adiutorium illud non omne gratis daretur, sed iuxta hominis dispositionem, & cooperationem, nam ratio præmij, & meriti, vt sumitur ex D. Thom. 1. 2. quæst. 21. etiam in ordine prouidentiæ naturalis locum habet, sicut culpa, & supplicium. Deinde esset aliqua proportio inter naturale opus honestum, & hoc naturale adiutoriū, & ideo verisimile est, quod Deus non daret illud, nisi hominibus bene vtentibus prioribus occasionibus bene operandi, quas ipse naturalium causarum cursus offerret. Quod tamen nunc locum non habet, sed prima auxilia omnino gratis dantur, quia vel supernaturalia sunt, & naturalia opera non habent cum illis proportionem in ratione meriti, vel dispositionis, vt infra dicetur. Vel si auxilia sint ordinis naturalis, opera ipsa moralia hominis lapsi, & infidelis deficiunt à propria ratione meriti propter personæ indignitatem, quod non haberent opera hominis in pura natura, priusquam peccaret, vt notauit Medina loco allegato.

Respondetur tacitæ interrogationi de discrimine auxilij infidelium, & status naturæ puræ.

12\. Atque ex his facilis est responsio ad priores rationes dubitandi. Ad primam enim rectè ibi dictum est, quodcunque præceptum naturale per se possibile, quod satis est, vt eius transgressio ad peccatum imputetur. Quæ est expressa responsio Hieronymi tractantis de homine lapso in dicto Dialog. 1. contra Pelagian. Est autem quoad hoc eadem ratio de homine puro. Vnde quod Augustinus dixit libr. de Correption. & Grat. c. 11. *Si adiutorium, quo posset permanere, si vellet, vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quia non talis natura facta erat, vt sine diuino adiutorio posset permanere si vellet, non vtique sua culpa cecidisset.* Hoc (inquam) intelligendum esse existimo de adiutorio ad vitandum illud speciale peccatum, in quod lapsi fuerunt, si enim non haberent adiutorium, quo illud vitare possent, si vellent, non libere peccassent, ac proinde nec peccassent. Non est autem eadem ratio de adiutorio, sine quo non potest homo vitare peccatum longo tempore, etiamsi velit, vel desideret, quia licet homini in principio denegaretur tale adiutorium, nihilominus maneret liber in singulis actibus, & potens aliquo modo sufficienti ad vitandum vnumquemq; lapsum, ideoq; illi imputaretur. Verūtamen quia non procedente ex parte hominis culpa, illa esset nimis dura, & insuauis prouidētia Dei, ideo primum hominem à se creatum per donum iustitiæ originalis adiuuit, & dedit illi absolutam potestatem ad seruandam naturalem legem quocunque tempore: & verisimile est, si creasset hominem sine illo dono in pura natura, adiuturum fuisse illum alio ad non peccandum contra legem naturæ, & vt id simpliciter posset longo tempore.

Ad 1. nemini.

13\. Vnde ad replicam de multitudine præceptorum dicendum est, illud onus nō esse ab extrinseco superadditum naturæ humanæ; sed esse veluti proprietatem consequentem naturam, quam Deus impedire non debuit. Oritur autem à natura hominis secundum eam partem, qua spiritualis est, respectu cuius secundum se consideratæ facile esset omnia illa præcepta seruare, tamen quia illa spiritualis pars corruptibili corpori coniungitur, inde nascitur difficultas in ea lege seruanda. Quapropter sicut mirabilis est cōpositio ex rebus adeo distantibus, & quasi contrarijs, ita mirandum non est, q̃ in ea natura sint multa præcepta naturalia cum interna difficultate ad illa obseruanda: quæ nisi per maius adiutorium authoris naturæ, quam sit solus concursus vniuersalis, seruari non posset. Idemque fere est de consequutione beatitudinis naturalis; de qua procedebat prima cōfirmatio, ad quam per secundam assertionē responsum est.

Ad replicam in num. 1.
Ad 1. confirm. in eodem num. 1.

14\. Ad vltimam verò confirmationem, quæ procedere potest contra vtramque assertionem, aliqui respondent, deficiente illo peculiari adiutorio Dei, necessarium esse, vt homo perueniat interdum ad occasiones certas, in quibus non possit legem naturæ seruare sola arbitrij libertate. Sed licet hoc verum sit quando interueniunt determinatæ tētationes graues, tamen quando illæ deficiunt, id nō est necessarium, & nihilominus etiam tunc esset adiutorium necessarium ad seruandam totam legem naturæ longo tempore, & sine lapsu graui. Et ideo responderi pōt primo negando consequentiam: est enim à diuisa, seu determinata designatione singulorum ad confusam collectionem, quæ non est formalis, nec bona, vt cum Hieronymo

Ad secundam in num. 3.

hymo in Dialogis contra Pelagian. supra exemplis monstratum est. Erratio etiam est supra tacta, quia impossibilitas, quæ reperitur in tota collectione, est diuersæ rationis à possibilitate, quæ in singulis actibus, vel momentis determinate sumptis reperitur. Et ideo non sunt contrariæ, neque ab vna ad alteram est bona illatio. Nam potentia vitandi singula peccata, prouenit ex naturali indifferentia liberi arbitrij, quæ non tollitur ab obiecto creato cum quibuscunque determinatis circumstantijs per rationem applicato: impotentia verò respectu collectionis prouenit ex impedimentis occurrentibus, & inconstantia naturali, ac mutabilitate liberi arbitrij. Et hinc fit, vt licet vnaquæque occasio seruandi præceptum, & possibilis, & facilis appareat, nihilominus in illarum continuatione, & frequentia est peculiaris difficultas, quæ naturaliter superari non potest, & hæc omittitur, & non consideratur in argumento, & ideo collectio non rectè fit.

15. *Prosequitur proxima responsio secūda confirm.* Neque obstat, quod vnus actus bonus, quo præceptum impletur, vel vitatur peccatum, de se inducat dispositionem ad alium similem, tum quia in ipsis tentationibus, & occasionibus est varietas, ideoque sæpe dispositio relicta ex vno actu non iuuat in alia occasione occurrente. Tum etiam quia multo maior est difficultas, quæ ex mole corporis, & fatigatione sensuum est, & naturali quodam tædio persistendi in eodem modo operandi nascitur. Tum denique quia illa dispositio, quæ per vnum, vel alterum actum inducitur, debilissima est, & parum iuuat, & ipsamet infirmitas, & fragilitas humana, si gratia destituatur, non sinit illam dispositionem crescere; nam statim per plures act⁹ perdit, quod per vnum acquisierat, vt de acquisitione virtutum paulo inferius dicemus. Aliter etiam posset in forma responderi, negando antecedens cum proportione sumptum, cum enim dicitur, post primum actum vitandi peccatum, potest homo facere secundum, & post secundum tertium, & sic deinceps; licet hoc antecedens sit verum de potētia physica, & morali præcise spectata in ordine ad vnumquemque actum determinatè, non tamen simpliciter est verum respectu potentiæ moralis consideratæ in ordine ad totam illam actuum successionem. Secundùm quam potentiam totum id, quod in antecedenti sumitur, nō potest simpliciter fieri, quia in aliquo necessario deficiet, licet non possit designari aliquis definitus actus, vel determinatum tempus, pro quo illa necessitas reperiatur. Et ita quod mente cogitatur, proponiturque vt constanter faciendum, per successionem vnius post aliud, non potest in re executioni mandari cum illa vniformitate, nisi flexibile arbitrium, & tot hostibus circunseptum adiutorio gratiæ confortetur. *Ad 3. confirm.* Tertia confirmatio solum ostendit difficilius adhuc nunc abstineri à peccatis sine gratia, quam fieret in pura natura: non tamen ostendit illud tunc fuisse moraliter possibile.

CAPVT XXIX.

Vtrum homo lapsus possit elicere solis viribus liberi arbitrij sine auxilio gratiæ aliquem actum dilectionis Dei, saltem vt author est, & finis naturalis.

1. *Introducitur quæst. 1. notatio duplicis cōsiderationis de Deo.* DIximus de bonis actibus, quibus ex accidenti aliqua difficultas adiungitur, nunc dicendum sequitur de nonnullis, qui præter dicta impedimenta, ex obiecto grauem aliquam difficultatem habent. Inter quos primum locum tenet amor Dei, propter excellentiam obiecti, & ideo de illo specialiter mouent quæstionem D. Tho. dicta q. 109. art. 3. & cæteri Theologi in 2. d. 28. Vt autem clarius procedamus, oportet supponere cōmunem distinctionem de Deo vt prima causa naturalis est, & finis vltimus connaturalis homini, vt in pura sua natura spectato. Vel vt est author supernaturalis, & gratiæ, ac obiectum beatitudinis supernaturalis. Nam priori modo cēsetur Deus bonum naturale hominis, ac proinde per se loquendo naturaliter diligibilis, posteriori autē modo spectatur Deus vt bonum excedens hominis naturam, ac proinde illi supernaturale. In præsenti ergo non tractamus de amore Dei, vt est supernaturale bonum hominis, nam de hoc dicturi sumus in libro sequenti, nunc autem supponimus, illum amorem non pertinere ad ordinem naturæ, ideoque non posse fieri sine auxilio gratiæ, saltem si perfectus sit, an vero aliquis imperfectus eiusdem materialis obiecti sine viribus gratiæ haberi possit, ibi disputabitur, hîc ergo solum de Deo, vt authore naturæ, eiusq; amore tractamus.

Deinde prætermittenda est distinctio huius amoris Dei, nam generatim loquendo potest esse aut perfectus, aut imperfectus, sub qua verborum generalitate multæ distinctiones huius amoris comprehenduntur. Quia in hoc amore multæ perfectiones spectari possunt, & ob carentiam cuiuscunque illarum potest dici amor imperfectus, quia imperfectum dicitur ex quocunque defectu, ideoq; potest hic amor multipliciter esse imperfectus. Prima igitur perfectio huius amoris est, vt sit beneuolentiæ, quo amore amatur Deus propter se ipsum, id est, vult homo Deo aliquod bonum, solum vt ei bene sit, vel vt Deo placeat, aut in eius gloriam redūdet. Ab hac autem perfectione deficit amor concupiscentiæ, quo diligit homo Deum sibi, vt ipse homo bene sit, de qua diuisione dicemus statim plura, & alia cap. seq. Deinde amor vt sit perfectus debet esse absolutus, vt explicatur hac voce *volo obedire Deo*, vel gloriam eius quærere; imperfectus autem erit, si solum in actu conditionato consistat, qui explicatur verbo *vellem*. Altera perfectio amoris est, si non solum sit absolutus, sed etiam super omnia appretiatiuè, vt aiunt, id est, vt per amorem ita voluntas feratur in rem amatam, vt propter nullam aliam velit ab ea dimoueri. Vnde è cōuerso amor Dei, qui non attingit hunc gradum, dicetur simpliciter imperfectus. De hac partitione dicemus in cap. 35. vbi etiam de perfectione intensionis, & imperfectione remissionis: item de perfectione constantis amoris, qui etiam efficax dici solet, & de imperfectione inconstantis, seu inefficacis amoris aliquid attingemus. Denique ad perfectionem amoris, & maximè Dei pertinet, vt sit simpliciter bonus moraliter: nam si aliquam moralem malitiam habeat adiunctam, non solum imperfectus erit, sed etiam vix nomen amoris Dei merebitur. Quapropter cum in præsenti capite de amore Dei loquamur, abstrahendo ab alijs perfectionibus, vel imperfectionibus, quo ad hanc vltimam non abstrahimus, sed loquimur de amore Dei omnino puro, & honesto; nam si aliquis est amor Dei impurus, & malus, ille non solum non fit per auxilium gratiæ, sed potius non magis est à Deo, quam cætera peccata. Talis autem erit, si quis velit honorare Deum, vt ab eo auxilium, & fauorem ad suas concupiscentias explendas, vel vindictam de inimico sumendam obtineat, de quo prauo amore rectè intelligitur quod Augustinus dixit libr. Octuaginta trium quæstionum q. 30. peruersum esse, vti rebus, quibus fruendum est. 2. *2. notatio duplicis amoris perfecti, & imperfecti, & vtriusque explicatio.*

His positis fuit quorundam sententia, nullum amorem Dei siue perfectum, siue imperfectum, siue naturalem, siue supernaturalem posse haberi sine auxilio gratiæ. In qua sententia cum exaggeratione asserenda excessit Baius in opere de Charitate, ex quo in assertionibus supra Proleg. 6. c. 2. relatis, & à Pontificibus damnatis notatur 34. in qua refellitur distinctio duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur vt author naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur, vt beatificator est, quam distinctionem dicit esse vanam, & commentitiam, & ad illudendum sacris literis, & plurimis veterum testimonijs excogitatam. 3. *1. sententia negans. In ea astruenda quantum progressus fuerit Baius.*

Et in 36. dicit, amorem naturalem (vtique Dei) qui ex viribus naturæ exoritur, è sola Philosophia per elationem præsumptionis humanæ cum iniuria Crucis Christi defendi à nonnullis Doctoribus. Ac denique in 38. generaliter sic inquit, *Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Ioanne perhibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corda diffusa, Deus diligitur.* Si ergo præter charitatem Dei nullum studiosum amorem ille author agnoscebat, consequenter etiam respectu ipsius Dei nullum admittebat amorem, præter charitatem, quæ non viribus liberi arbitrij, sed per solam infusionem Spiritus Sancti fit.

4. *Eiusdem sententiæ in vniuersum spectatæ fundamen. 1. ex Script.* Fundamentum huius sententiæ in generali sumitur primo ex Scriptura, in quo non fit mentio alterius amoris Dei, nisi charitatis, quæ dicitur esse ex Deo 1. Ioan. 4. & à Deo Patre, ad Ephes. 6. & per Spiritum Sanctũ diffundi ad Roman. 5. & ad Galat. 5. inter fructus Spiritus nameratur. Neque in diuina Scriptura reperitur alia dilectio Dei commendata, nisi quæ est charitas. Vnde sub hac voce comprehenditur quæcunque dilectio Dei, siue vt finis naturalis, siue vt supernaturalis. Et ideo impletio præceptorum moralium, quæ est proprius effectus dilectionis Dei, etiam vt est author naturæ tribuitur charitati 1. ad Corint. 13. *Charitas patiens est, benigna est, &c.* At nulla charitas siue perfecta, siue imperfecta haberi potest sine auxilio gratiæ, quia simpliciter in Scriptura tribuitur Spiritui Sancto. Vnde sicut fides siue inchoata, siue imperfecta non est ex viribus naturæ, sed ex auxilio gratiæ, quia simpliciter dicitur esse donum Dei, ita maiori ratione de charitate, seu dilectione dicendum est.

5. *2. fundam. ex Concil. Arausic. ex August. tract. 102 in Ioann.* Secundo adduci possunt Cõcilia præsertim Arausicanum canon. 25. dicens, *Prorsus donum Dei est, diligere Deum*, vbi particula *prorsus*, excludit omnem distinctionem dilectionis Dei, nam quæcunque illa sit, Dei donum esse dicitur, & subiungit rationem, quia Spiritus Patris, & Filij infundit charitatem cordibus nostris. Quæ ratio confirmat quod dicebamus, omnem Dei dilectionem esse aliquam charitatem. Et non parum iuuat, quod idem Concilium ait can. 11. *Nemo quidquam Domino recte vouerit, nisi ab illo acceperit.* *Ex August. lib 17. de Ciuit. c. 4.* Si enim recte vouere Deo sine eius auxilio nemo potest, multo minus poterit recte amare Deum. Fauet etiam Concilium Mileuit. c. 4. dicens, *Vtrumque donum Dei est, & scire quid facere debeamus, & diligere vt faciamus.* Et Concilium Trident. sess. 6. ca. 7. etiam initium dilectionis Dei inspirationi Spiritus Sancti tribuit.

6. *3 fundam. ex August. doctrina.* Præterea varijs modis ostendi potest, hanc esse Augustini sententiam, nam inprimis canones citati Cõcilij Arausicani sumpti sunt ex Augustin. vt notatum est. Deinde in multis locis supra citatis cap. 9. significat, quod Baius dicebat, omnem affectum, qui non est ex charitate, esse vitiosum, seu vitiosam cupiditatem. Vnde libr. 14. de Ciuit. cap. 9. dicit, omnes bonos motus, & rectos affectus amoris proximi de sancta charitate venire; ergo multo magis sentit, quemcunque affectum erga Deum ex charitate prouenire, ac proinde nonnisi ex gratiæ auxilio haberi posse. Hinc etiam libro 4. contra Iulian. capit. 3. *Amor*, inquit, *Dei quo peruenitur ad Deum, non est nisi à Deo.* Et statim explicat, se loqui de amore creatoris. Quid est autem creator, nisi author naturæ. Et similiter sermon. 15. de Verb. Apost. dixit. *Deus non amatur, nisi de Deo.* Item lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 17. dicit, etiam paruam charitatem esse ex auxilio gratiæ, & capit. 18. docet, charitatem, seu dilectionem, quæ præcipitur illo præcepto, *Diliges Dominum Deum tuum, &c.* esse ex dono Dei: illo autem præcepto, cum naturale sit, non tantum præcipitur dilectio Dei authoris supernaturalis, sed etiam authoris naturæ. Vnde ait, *præcepto admonitum esse liberum arbitrium, vt quæreret Dei donum*, & subiungit. *Quod quidem sine suo fructu prorsus admoneretur, nisi prius acciperet, aliquid dilectionis, vt addi sibi quæreret, vnde quod iubebatur, impleret.* Quibus verbis aperte docet, etiam imperfectam dilectionem, quâ ad perfectam tenditur, esse donum Dei. Ac denique epistol. 107. habet illam celebrem sentẽtiam, *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus.* Vbi non dicit ad diligendum super omnia, vel ad diligendum hoc, vel illo modo, aut titulo, sed simpliciter ad diligendum Deum. Dicit autem, amissum esse liberum arbitrium ad diligendum, vtique suis viribus, nam cum gratia liberi sumus ad diligendum Deum.

Ratio etiam pro hac sententia addi potest, quia nullus actus pietatis fieri potest sine auxilio gratiæ, vt supra ostensum est, sed omnis dilectio Dei est actus pietatis erga Deum, nam est quidam Dei cultus, teste Augustino epistola 29. ad Hieronymum. Item quia vnit animam Deo; ergo non potest haberi sine dono gratiæ. Et confirmatur, quia omnis dilectio Dei quantumuis imperfecta, est dispositio ad perfectionem, & consequenter vel proxime, vel remote est dispositio iustitiæ: ergo non potest haberi viribus naturæ, iuxta ea, quæ contra Semipelagianos libro sexto dicemus. Quibus tandem addi potest, quod Augustinus, Prosper, & Fulgentius quoties admittunt aliquod bonum opus, quod possit fieri ab homine lapso sine gratia, semper id explicant de operibus, quæ versantur circa bona temporalia huius vitæ, & illos etiam imitatur D. Thomas dicta qu. 109. artic. 2. In quo plane significant, in operibus pertinentibus ad Deũ, & præsertim in amore ipsius, liberum arbitrium per se nihil posse. 7. *4 fundam. ex ratione.* *Confirm.*

Præter hæc fundamenta, quæ generalia sunt, possunt alia specialiora cogitari iuxta varios modos, quibus hæc sententia defendi potest, quos oportet distinguere, & eorum fundamenta expendere, vt de tota sententia iudicium ferre possimus. Primus modus asserendi hanc sententiam est, quia nullus dari potest actus amoris Dei, qui sit in substantia sua, vel simpliciter naturalis. Et hoc modo videtur tenuisse hanc sententiam Michael Baius, qui propterea distinctionem illam amoris Dei in naturalem, & supernaturalem tam acriter reiecit. Quid vero in hanc sententiam Baium impulerit, non satis scio, quia opera eius legere non potui, & ex his, quæ in dictis assertionibus referuntur, solum coniectare possum, illum fuisse quibusdam testimonijs Augustini male intellectis hallucinatum, de quibus, & in sequentibus capitibus dicemus. Vnde vix aliquod huius sententiæ probabile fundamentum inuenio, potest tamen vtcunque suaderi in hunc modum, quia omnis amor Dei est aut concupiscentiæ, aut beneuolentiæ: prior licet naturalis esse possit, non tamen bonus, & honestus, ac proinde non est amor Dei, de quo tractamus: posterior vero est semper supernaturalis, vt aliqui volunt: ergo nullus superest amor Dei honestus, qui naturalis sit. Sed hoc etiam fundamẽtum parui momenti est, nam vtraque pars minoris est falsa. 8. *Primus specialis modus eiusdem sententiæ asserendæ, & fundandæ.* *Reijcitur.*

9. De amore enim concupiscentiæ, licet Durandus in 1. dist. 1. quæst. 2. & in 3. d. 26. quæst. 2. & d. 29. q. 2. num. 6. senserit, non posse habere Deum pro immediato obiecto, si rectus, & honestus sit, quia per talem actum amaretur Deus propter creaturam, scilicet, propter ipsum hominem amantem, quod inordinatum est. Nihilominus vera, & communis sententia Theologorum est, posse Deum honeste amari amore concupiscentiæ, quod aperte supponit D. Thomas 2. 2. quæstio. 17. art. 8. & probat egregie Caietanus ibi art. 5. quia Deus ipse est summum bonum nostrum, quod solum potest nos beatos reddere: vnde etiam est denarius diurnus, seu summum præmium nostrorum meritorum, & merces nostra magna nimis: amor autem, quo nobis amamus verum bonum nostrum, de se rectus est, & honestus; hic autem est amor concupiscentiæ: ergo hic amor etiam de DEO ex genere suo honestus est. Et confirmatur, quia spes ad amorem *Communis doctrina contra Durand. posse Deum honeste amari amore concupiscentiæ.*

amorem concupiscentiæ pertinet, vt D. Thomas supra affirmat, & sumitur ex Augustino in Enchirid. cap. 8. dicente, *Spes non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, & ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur.* Ergo quidquid honeste speratur, honeste etiam amatur amore concupiscentiæ: nam talis amor est fundamentum spei. *Qui enim sperat* (vt D. Thomas ait) *aliquid sibi obtinere intendit:* ergo etiam illud sibi amat. Speramus autem Deum ipsum studiose, & per virtutem Theologicam; ergo etiam sancte illum nobis amamus. Neque in hoc est aliqua inordinatio, quia quando Deum nobis amamus, non amamus illum propter nos, tanquam propter finem, sed potius amamus illum, vt vltimum finem nostrum, & nos ipsos amamus, vt in illo simus beati, seu vt illo tanquam vltimo fine perfruamur, & ita nõ vtimur Deo, sed fruimur, vt latius in materia de Spe tractandum est. Ex hoc ergo capite non repugnat, amorem Dei esse naturalem, si aliunde Deus spectetur, vt bonum naturale, seu proportionatum naturæ humanæ secundum se, nam sic erit etiam obiectum proportionatum naturalis amoris concupiscentiæ, quem omnes alij Theologi admittunt. De amore autem beneuolentiæ Dei, quod ex suo genere naturalis esse possit, in cap. sequenti ostendemus.

Durãdi motiuo satisfit.

10. *Reijcitur amplius idẽ specialis modus multipliciter.*

Est ergo illa sententia ita explicata omni probabili fundamento destituta, ideoque falsa est, & incredibilis. Primo quia distinctio illa duplicis amoris Dei naturalis, & supernaturalis, communis est omnium Theologorum, vt videbimus, & Pontifices damnantes 34. propositionẽ Baij illi distinctioni contrariam, illam distinctionẽ tuentur saltem à censura Baij, qua reprobata, distinctio satis manet authoritate omniũ Theologorum comprobata. Præterquam quod per se bona statim apparet, si termini intelligantur. Nam Deus ratione naturali cognoscitur, vt summum hominis bonum, sine quo non solum non potest homo bene esse, verum etiam nec esse; ergo cognoscitur vt bonum proportionatum naturæ humanæ; ergo vt naturaliter amabile saltem ipsi homini, nam vt Arist. dixit, amabile bonum, vnicuique autem proprium; Deus autem ita est commune omnium bonum, vt sit etiam proprium, & speciale hominis, etiam secundum puram naturam spectati; ergo aliquis amor Dei potest esse homini naturalis, quia si obiectũ est eiusdem ordinis cum potentia, non est, cur non etiam actus esse possit. Deinde si in intellectu potest esse actus naturalis cognitionis Dei, cur non poterit etiam esse naturalis affectus? Atque ita D. Thom. 2. 2. q. 171. art. 2. ad 3. dixit, amorem, & cognitionem Dei, vt relucet in speculo creaturarum, esse naturales quoad substantiam.

11. Atque hæc omnia de amore recto, & honesto procedunt, ac vera sunt. Primo quia altera propositio Baij, quod omnis amor creaturæ rationalis vel est charitas, vel vitiosa concupiscentia, si intelligatur de charitate infusa, incredibilis est, & intolerabilis; quia amor parentum mere naturalis, non est vitiosa cupiditas, neque etiam amicitia humana recta ratione moderata, & similes affectus, etiam si non sint ex charitate, vitiosi non sunt. Secundo quia ille amor est consentaneus propensioni naturali voluntatis perfectissimæ in suo genere, quæ vocari solet amor metaphoricus, quem omnes in voluntate supponunt, tanquam naturalem, quia natura sua ita est ad eum propensa, vt extra illum quiescere non possit, iuxta illud Augustini lib. 1. Confess. cap. 1. *Fecisti nos Domine ad te, & inquietum est cor nostrum, donec perueniamus ad te.* Ergo amor elicitus ex vi huius propensionis per se, & ex genere suo honestus est. Dari ergo potest aliquis actus amoris Dei naturalis, & honestus, sicut etiam potest dari actus, & cultus Dei honestus, & naturalis, est enim eadem ratio. Ergo ex hac parte non repugnat, aliquem honestum amorem Dei solius liberi arbitrij viribus fieri posse.

Alius modus defendendi illam sententiam esse potest ex illo principio, quod nullum bonum voluntatis fieri potest sine præuia cogitatione congrua, quæ ad auxilium gratiæ pertineat: ergo multo minus amor Dei, qualiscunque sit, dummodo sit rectus, & honestus fieri poterit sine cogitatione congrua gratis data, quia ille amor, etiã si imperfectus sit, est quoddam bonum opus voluntatis, & ex suo obiecto, & genere excellentius, quam sint boni actus virtutum moralium. Sed hic modus explicandi hanc sententiam, & fundamentum eius facile refellitur ex dictis supra de eodem principio generali. Fatemur enim, talem amorem nunquam esse posse sine cogitatione congrua. Veruntamen cogitatio illa naturalis est, & per solas vires naturalis luminis intellectus ex creaturis cum communi concursu Dei, & causarum secundarum comparari potest, vt in capite primo, & secundo huius libri ostensum est, & in sequenti etiam capite in puncto difficiliori ostendetur. Quod autem illa cogitatio sit congrua, ex bono vsu libertatis habetur, etiam si Deus nihil speciale addat illi cogitationi præter id, quod ex principijs naturalibus cum generali concursu habet; ergo talis cogitatio non pertinet ad proprium auxilium gratiæ, & ita in hoc actu amoris procedunt omnes rationes, quas de bono actu morali adduximus. 12. *Secundus specialis modus proponitur.* *Exploditur.*

Tertio modo potest hæc sententia intelligi, & fundari; quia licet aliquis amor Dei ordinis naturalis sit, & ideo, quantum est ex se, naturalibus viribus fieri possit, si natura humana esset integra, nihilominus in natura lapsa fieri non potest absque auxilio gratiæ propter concupiscentiam, & alia impedimenta, quæ ex peccato contraximus. Et certe si testimonia Augustini aliquid huic sententiæ fauerent, hæc explicatio, & ratio, ac modus fundandi illam sententiam magis esset illi consentanea, vt patet ex illa sententia, in quã dicit, per peccatum primi parentis amissam esse libertatem ad amandum Deum. Nihilominus tamen fundamentum hoc licet quoad amorem Dei perfectum, & super omnia (de quo forte Augustinus loquitur) magnam habeat probabilitatem, vt capit. 31. videbimus, tamen loquendo absolute de amore Dei quocunque, parum est verisimile, nihilque profecto vrget. Tum quia repugnantia concupiscentiæ, & alia impedimenta orta ex peccato, non in omnibus temporibus, & actibus nos infestant, vt supra de boni operatione in genere dicebamus. Tum etiam quia aliquis potest esse amor Dei tam facilis, & suauis cognoscenti ipsum, vt fere sine vlla extrinseca difficultate fieri possit, vt est simplex complacentia, qua quis amat Deo felicitatem eius, vel amor concupiscentiæ, qua volo Deum esse, vt sicut me creauit, me conseruet, & omnia mihi commoda per causas secundas efficiat: in hos enim, & similes actus nulla fere difficultas ex lapsa natura redundat. Cum ergo naturales sint, & cogitatio ad illos præuia, & necessaria sit etiam naturalis, & à causis extrinsecis, & naturalibus excitari possit, cur non poterit aliquis ex dictis actibus per vires arbitrij sine speciali auxilio gratiæ fieri? 13. *3. Modus.* *Refellitur.*

Quia ergo prædicta opinio rationis caret fundamento, & authoritates, quæ in eius fauorem adducuntur, neque in ea generalitate loquuntur, nec in dicto sensu intelligendæ sunt. Ideo est cõmunis Theologorum opinio, posse hominẽ lapsum aliquẽ amorem Dei authoris naturæ saltem imperfectum naturaliter, & viribus liberi arbitrij facere. Ita tenet D. Tho. q. 109. art. 3. & reliqui Theologi, quos in duobus capitibus sequentib. referemus, & mihi videtur vera sententia, & sufficienter probata discursu facto à sufficienti partiũ enumeratione. Vlterius vero persuaderi potest ex illo Pauli ad Rom. 1. vbi de gentibus ait, *Quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestauit,* vtique per creaturas, vt omnes exponunt 14. *2. sententia affirm. & communis.* *Vnde probatur primo.* *Probatur 1. ex Script.*

ponunt, & subdit inferius, esse inexcusabiles, *quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt*. Supponit ergo, potuisse, per illam cognitionem aliquo modo glorificare Deum, quia si non potuissent, profecto excusabiles essent. Et quamuis Paulus non dicat, potuisse sine auxilio gratiæ, tamen cum loquatur de gentibus infidelibus, & eos conuincere velit, quod grauiter peccauerint, male vtendo naturali cognitione Dei, profecto illam cum libertate arbitrij sufficientem esse supponit, vt excusari non possint. Et idem indicauit Actor. 14. vbi cum dixisset, Deum in præteritis generationibus dimisisse gentes ingredi vias suas, subiungit; *Et quidem non sine testimonio reliquit semetipsum, benefaciens de cœlo, dans pluuias, & tempora, &c.* Nam licet hoc testimonium non sit satis ad salutem, est tamen satis, vt homines non possint excusari, & vt ipsis, & non Deo imputetur *si perierint nationes, quas Deus fecit*, vt dicitur Sapient. 12. vt late prosequitur Prosper in lib. 1. de Conuersion. gentium cap. 5. & 6. & in epist. ad Ruffin. circa medium. Quamuis ergo illa cognitio neque ad salutem, neque ad initium salutis sufficiat, satis est, vt homo per aliquem affectum saltem imperfectum ad Deum assurgere possit, & ad aliquam glorificationem Dei, & gratiarum actionem, propter beneficia recepta, quæ gratiarum actio sine aliqua dilectione benefactoris non existit.

14. *Probatur. 3. Patribus.* Potestque hoc confirmari ex Basilio in regulis fusius disputatis in responsione ad interrogationem secundam, dicente, *Simulatq; constitit homo, insita ei naturalis etiam quædam rationis est via, quæ in se ipsa amandi necessitudinis initia continet.* Et infra: *In ipso*, ait, *ortus nostri initio vim quandam nanciscimur, per quam nostra sponte ad ipsum diligendum impellimur.* Vbi licet de appetitu innato loqui videatur, tamen inde colligitur, etiam aliquis elicitus saltem imperfectus, & plane omnia, quę longo discursu ibi prosequitur, de amore elicito procedunt. Quod etiam dixit Greg. Homil. 27. in Euangel. *Sunt nonnulli, qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis, & carnis, quibus in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt, sed aliud est, quod sponte impenditur naturæ; aliud, quod præceptis Dominicis ex charitate debetur obedientiæ*, Hoc, inquam, æque potest ad Deum accommodari, nam amor proximi, teste Gregorio, etiam honestus potest esse naturalis, nam si non esset honestus, illi sacra eloquia contradicerent; ergo etiam amor Dei potest esse naturalis, nam sicut proximus amari potest ex affectu cognationis, ita Deus potest diligi ex naturali vinculo, & coniunctione (vt sic dicam) quam cum illo habemus per naturalem emanationem, & dependentiam ab ipso. De illo autem amore proximi sentit Gregorius posse haberi sine influxu gratiæ, nam de illis, qui sic proximum diligunt, subiungit, *illa sublima dilectionis præmia non assequuntur, quia dilectionem suam non spiritualiter, sed carnaliter impendunt.* Cur ergo aliqualis amor Dei non poterit etiam haberi per vires liberi arbitrij, cum Deus cognosci possit vt maius, & magis necessarium bonum, & in se pulchrius, & nobis commodius, & alioqui possit esse talis amor, cui affectus concupiscentiæ non resistant, vt explicatum est?

15. *Probatur. 4 ratione à priori.* Denique ratio à priori est eadem, quam de bono morali actu supra fecimus. Nam Deus sicut sub aliqua ratione veri est obiectum naturale intellectus, ita sub aliqua ratione boni, est obiectum voluntatis humanæ, & illa ratio potest in Deo naturaliter cognosci, quia non solum cognoscimus naturaliter Deum esse, sed etiam esse benefactorem nostrum: ergo etiam aliquis amor Dei est homini naturalis. Deinde talis amor est bonus ex obiecto, vt per se constat, & ex fine, quia quo Deus magis vt finis diligitur, eo melius diligitur, neq; aliqua alia circũstantia mala illi ex necessitate adiungitur: ergo potest homo, per se loquendo, suis viribus naturalibus aliquem actum huiusmodi amoris erga Deum elicere, nisi aliunde impediatur, quod valde accidentarium est. Vnde hęc ratio primo, ac euidentius cõcludit de homine in statu innocentiæ, seu integræ naturæ. Deinde habet magnam vim in statu puræ naturæ, quia non est verisimile tam miseram, & imbecillem esse humanã naturam in sua pura conditione spectata, vt nullo modo posset suis viribus authorem suum diligere. Denique procedit etiam in homine lapso, tum quia in viribus comparatur homini in pura natura condito; tum etiam quia (vt supra dicebam) impedimenta, quæ hunc amorem reddant difficilem, neque in omni amore, neque in omni tempore occurrunt: ergo.

Ad testimonia Scripturæ in primis responderi potest Scripturã semper postulare ab homine dilectionem Dei ex charitate, per quam vocem proprie significatur dilectio supernaturalis, & infusa vt tradit D. Thom. 1. 2. q. 26. art. 3 & magis explicat. 2. 2. q. 3. art. 1. quia charitas significat dilectionem, & amicitiam non quamcunque, sed excellentem, & fundatam in singulari communicatione diuinæ beatitudinis. Quia ergo diuina Scriptura per dilectionem Dei promouere intendit homines ad illam beatitudinem, ideo de dilectione charitatis semper loquitur. Et quamuis non semper illa voce vtatur, sed etiam nomine amoris, aut dilectionis Dei, aut proximi, nihilominus quædam loca ex alijs explicando, satis intelligitur hic sensus eius seu quod veluti per antonomasiam loquatur de dilectione, quæ per se confert, & necessaria est ad vitam æternam. Et ideo prædicta testimonia parum ad præsentem quæstionem spectant. 16. *Ad 1. funda mentum, ex num. 4.*

Eadem fere responsio locum habet in Concilijs, & Augustino, loquuntur enim absque dubio de amore infuso, qui est charitas. Tum quia supra ostendimus, cum loquuntur de bona operatione, seu voluntate, loqui de illa, quæ per se conducit ad vitam æternam: ergo multo magis cum loquuntur de amore Dei, loquuntur de amore per se conferente ad vitam gratię, & æternæ beatitudinis, ad quam naturalis amor etiam Dei, nihil confert, sed amor superioris ordinis. Tum etiam, quia ipsa Concilia addiderunt illam particulam, *Sicut oportet*, ad iustificationem, vt patet ex Concilijs Arausicano, & Tridentino locis citatis: addendo autem illam particulam potius significant, aliquem inferiorem amorem Dei sine auxilio gratiæ fieri posse. Addo etiam Cõcilium Tridentinum dicta sess. 6. c. 6. addidisse ex parte obiecti illam particulam, *illumque*, (id est Deum) *tanquam omnis iustitiæ fontem diligere incipiunt*, per quam particulam limitat dilectionem ad eam, quæ ad Deum vt authorem gratiæ, & supernaturalis iustitiæ se extendit. Tum deniq; quia in cap. 5. late ostensum est, Augustinum in locis allegatis loqui de vera charitate infusa. Vbi etiam explicauimus, quo sensu intelligat affectum, qui non est ex charitate, esse vitiosum: loquitur enim non de affectu ad Deum, sed generatim, & intelligit, vel esse vitiosum, id est mutilum, non semper, sed frequentius, vel esse vitiosum, id est, inutilem, & infructuosum, vt ibi latius declarauimus. 17. *Ad 2. fun damentum...*

Vnde quod allegatur ex lib. 14. de Ciuitat. Omnes bonos motus esse ex charitate, plane intelligitur de bonis motibus conferentibus ad vitam æternam. In loco autem contra Iulianum ipsemet declarat, sermonem esse de amore Dei, *quo peruenitur ad Deum*. Nec refert, quod de Deo creatore loquatur, nam Deus etiam vt creator diligitur charitate infusa, vt nunc tanquam clarum suppono. Et eodem modo loquitur in dicto sermon. 15. de Verbis Apost. de amore charitatis: nam Patribus familiare est, nomine dilectionis Dei simpliciter prolato perfectam dilectionem charitatis significare, sicut Bonauent. libr. de Diligendo Deo scripsit, & idem August. in lib. de disciplina Christian. cap. 5. cum interrogasset, *Quid est charitas?* absolute respondet, *dilectio*. Vnde de eadem propria charitate loquendo verissimum est, quod ait Augustinus in alio loco de gratia, & libero arbitrio, non solum magnam, 18. *Ad 3. funda mentum...*

magnam, sed etiam paruam, seu imperfectam charitatem esse ex speciali infusione Spiritus Sancti. De dilectione autem illa, qua Deus præcipitur diligi ex toto corde, infra dicetur. Tandem de eadem dilectione charitatis intelligenda est celebris illa sententia Augustini, *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus*, intelligitur enim ad diligendum sicut oportet. Ad hoc autem amisimus, non solum facilitatem, sed etiam potestatem, quia & charitatem habitualem perdidimus, quæ dat potestatem sic amandi & indigni facti sumus omni auxilio, quo valeat illa potestas suppleri. Gratia autem Saluatoris restituit nobis illam potestatem, & ita etiam restituit libertatem respectu talis amoris. Quod si quis velit, sententiam illam etiam ad amorem naturalem Dei extendere, non in quolibet, sed ad summum in amore super omnia permitti potest; quo autem sensu id intelligi debeat infra dicetur.

19. *Ad 4 Fundamen. in num 6.* Ad rationes etiam ex eadem doctrina facilis est responsio, nullus enim amor Dei naturalis etiam in illo ordine perfectissimus, est meritorius gratiæ, nec propria dispositio ad illam, nec vnit animam Deo, sicut oportet, & ideo non computatur inter illa opera pietatis, quæ ad propriam religionem, & iustitiam infusam spectant, de quibus est sermo cum dicitur, nullum opus pietatis fieri posse sine auxilio gratiæ. Nam si loquamur de pietate prout significat quemlibet cultum Dei, vel parentum honorem, sic constat, aliqua opera pietatis esse naturalia, & per discursum rationis fieri posse. Quod vero vltimo loco addebatur ex Patribus, qui dum concedunt aliqua bona opera libero arbitrio, id declarant de operibus moralibus ad hanc temporalem vitam pertinentibus. Hoc, inquam, facile habet responsum, quia id non faciunt ad limitandam sententiam, sed vt exempla adhibeant in rebus, aut facilioribus, aut etiam frequentioribus. Accedit, quod homo gratia destitutus, si aliquid boni operatur erga Deum, id ordinarie facit intuitu alicuius boni huius vitæ.

CAPVT XXX.

Vtrum homo in aliquo statu possit diligere Deum authorem naturæ amore beneuolentiæ per liberum arbitrium sine auxilio gratiæ?

1. *Expediuntur, vel alio remittuntur quæstiones nonnullæ affines.* IN hoc capite tractanda est sententia Patris Vazq. 1. 2. disp. 195. c. 2. ita distinguentis amorem concupiscentiæ, & beneuolentiæ Dei, vt priorem dicat semper esse naturalem, posteriorem vero semper supernaturalem in substantia sua, id est, qui suapte natura superioris ordinis principium, & habitum per se infusum postulet. Vtramque autem harum partium intelligit, siue amor versetur circa Deum, vt finem naturalem, siue vt supernaturalem. Quod ergo attinet ad priorem partem libenter illam admittimus quoad amorem concupiscentiæ Dei, vt est finis naturalis, illam enim omnes Theologi supponunt, & probant ea, quæ capite præcedenti dicta sunt, & à fortiori illam confirmabunt, quæ in præsenti dicemus. Quod vero spectat ad amorem concupiscentiæ Dei, vt est finis supernaturalis, illa sententia valde difficilis nobis est, dicemus autem de illa in libro sequenti, quia ad illum spectat. E conuerso autem in posteriori parte de amore beneuolentiæ facile admittimus, si talis amor sit de Deo fine supernaturali, esse ordinis supernaturalis in sua substantia, & principio, id vero etiam hic omittimus, quia ad librum sequentem pertinet.

2. *Circa præsentem quæstionem sententia Vazq. negans.* Solum ergo hic tractamus de amore beneuolentiæ Dei, vt est author, & finis naturalis. De illo dictus author affirmat, esse in substantia sua supernaturalem, ita vt neque homini in vllo statu, neq; Angelo possit esse naturalis, nec per principia naturalia elici possit. Cuius sententiæ meminit D. Th. quodlib. 2. art. 8. præsertim ad 3. Videturque fuisse opinio Alex. Alens. in 2. p. q. 30. membr. 1. §. 2. in solutionibus priorum argumentorum, maxime ad 1. & vlt. Citatur etiam pro hac sententia Albert. 2. p. tract. 4. q. 14. membr. 4. art. 2. Sed hoc opus Alberti non habeo, nec videre potui. Citatur etiam Altisio. lib. 2. summ. tract. 1. c. 4. Sed ibi contrarium docet, licet in c. 6. male id explicet, vt infra dicam. Item adducitur Scotus, sed ille potius vix cognoscit amoris Dei in se supernaturalem, vt infra ostendam. Præterea ex Modernis allegatur Bannez 2. 2. q. 23. art. 1. Sed ille dicit amorem Dei naturalem non sufficere ad amicitiam cum Deo, non tamen negat esse beneuolentiam. Refertur etiam Bell. lib. 6. de Grat. & lib. arbitr. Sed ille de solo amore super omnia disserit. Deniq; citatur Alphonsus Viues. Philippi. 2. cont. Lutherum, quem videre non potui.

Pro hac sententia in primis sumitur argumentum negatiuum ex Scriptura, & Patribus, quia vbicç commendant, & laudant maxime amorem Dei propter seipsum, & illum absolute dicunt, esse amorem charitatis Dei, nunquam vero distinguunt inter Deum dilectum, vt finem naturalem, vel supernaturalem. Specialiter vero Augustinus in id Psal. 53. *Voluntarie sacrificabo tibi*, ait amorem gratuitum ad Deum esse, quo propter se, & non propter aliud diligitur; ergo talis amor non potest esse naturalis. Nam ibidem dixerat, amari Deum ex charitate, idem esse, quod *Gratuito amari.* Deinde adduntur rationes. Prima est, quia amor beneuolentiæ est amor amicitiæ; amicitia autem cum Deo est charitas, nec potest esse naturalis inter hominem, & Deum, vt cum Aristotele sentit D. Thomas. 2. 2. q. 23. art. 1. vbi omnes interpretes idem docent: ergo neq; beneuolentia ad Deum potest esse naturalis, ac subinde, nec sine gratia Christi potest haberi. Secunda ratio est, quia talis beneuolentia est supra inclinationem naturæ, quia natura inclinatur ad bonum, vt sibi conueniens, vnde est illud Aristotelis libr. 8. Ethicor. ad Nicomach. c. 2. *amabile bonum, vnicuique autem proprium*, & inde etiam appetibilia ad alterum dicuntur oriri ex appetibilibus ad se ex 9. Ethic. c. 8. ergo amare Deum propter se in eo sistendo, quod est beneuolentiæ proprium, non ex natura, sed ex gratia oriri potest. 3. *Probatur 1. authoritate negatiua.* *Accedit ratio. 1.* *Ratio. 2.*

Tertia, & præcipua ratio est, quia amor beneuolentiæ ad Deum tantum vnus esse potest; sed certum est, quendam amorem beneuolentiæ ad Deum, esse supernaturalem, & charitatis, quæ sine Spiritu Sancto haberi non potest; ergo nullus superest amor beneuolentiæ Dei mere naturalis. Consequentia quidem euidens est, supposita minori, quæ nunc supponitur. Maior ergo probatur, quia tunc amatur ex beneuolentia Deus, quando propter suam intrinsecam bonitatem amatur, illam ei volendo, & alia propter illam; ergo hæc bonitas Dei est, quæ amori beneuolentiæ speciem tribuit. At illa Dei bonitas vnica est; ergo tantum esse potest vna species illius amoris, quia actus sumit speciem ab obiecto formali, quod in voluntate est motiuum volendi, seu bonitas, propter quam res amatur. Nec refert, quod talis bonitas possit cognosci diuersis modis, quia cognitio diuersa, si applicat eandem rationem amandi, non variat speciem amoris, quia solum est conditio, sine qua non. Sicut fides & visio clara non variat speciem charitatis, sed est eadem in via, & in patria. 4. *Ratio. 3.*

Quarta ratio sumitur ab incommodis, vnum est, quia sequeretur, hominem existentem in statu peccati mortalis, posse ex beneuolentia diligere Deum, quod absurdum videtur; nam talis amor est amicitiæ, vel ad illam pertinet. Vnde tolleret peccatum, quod est inimicitia ad Deum, & cum amicitia esse non potest. Augeturque difficultas per aliud incommodum, quia si amor beneuolentiæ Dei posset esse naturalis, etiam amor super omnia esse posset natu- 5. *Ratio. 4.*

naturalis: consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia diligere Deum super omnia, nihil aliud est, quam diligere illum propter suam bonitatem, præcise quatenus est suprema bonitas excedens omnem aliam; hoc autem habet amor Dei eo ipso, quod est pura beneuolentia ipsius; ergo. Vnde sequitur tertium inconueniens, quia talis amor esset proxima dispositio ad gratiam, & iustitiam, quia nulla potest esse propinquior, quam sit amor Dei super omnia, vel per se spectatus, vel adiuncto dolore de peccatis ex eodem amore, qui facile posset eisdem naturæ viribus concipi, si amor ille naturalis esset.

6. *Sententia affirm & communis assertio I.*

Nihilominus assero, dari posse in hominibus aliquem amorem beneuolentiæ Dei naturalem in substantia sua, seu in ordine suo. Hæc est sententia D. Thomæ in dicto quodlibet. & in præsenti materia q. 109. art. 3. & idem docuit de Angelis in 1. p. q. 60. art. 5. in corpore, & ad 3. Et illam ex professo docuit Alens. 2. p. q. 90. membr. 1. art. 1. in solut. argum. tractans de statu primi hominis ante peccatum. Vbi videtur priorem sententiam retractasse. Eandem docet expresse de Angelis Alber. de quatuor coæquiu. p. 1. q. 5. art. 17. Ac denique est communis Theologorum, quos in capite sequenti referam. Nam etiam illi, qui dicunt, amorem super omnia esse vltra vires naturales hominis lapsi, non negant in vniuersum omnem amorem beneuolentiæ esse naturalem. Item omnes admittunt distinctionem illam duplicis amoris Dei, naturalis, & infusi, vt cadit in amorem beneuolentię, vt ex ibidem dicendis patebit. Ideoque existimo in eodem sensu Baium illam distinctionem negasse, ac proinde non parum fauere nostræ sententiæ Pontifices in Bulla sæpe allegata. Ex Scriptura vero, Concilijs, & Patribus non potest hæc sententia probari, quia illi indistincte loquuntur de amore Dei, & directe solum docent, non posse haberi, sicut oportet, sine auxilio gratiæ, vt vidimus. Quid autem dicendum sit de amore Dei, qui non attingit gradum illum, vel modum per illam particulam, *Sicut oportet*, explicatum, & qualis possit ille amor esse, non definiunt, sed disputationi Theologorum relinquunt.

7. *Ratione probatur assertio.*

Probatur ergo ratione assertio, quia vel hic amor excedit ordinem naturæ ex eo precise, quod beneuolentia est, vel quia Dei est, neutrum dici potest; ergo. Probatur minor quoad priorem partem; quia amicitia inter homines honesta naturalis est, quam cognouerunt, & commendarunt omnes Philosophi; hæc autem amicitia includit amorem beneuolentiæ, nam qui amat alterum in suum proprium commodum, tantum deficit à virtute, & perfectione amicitiæ, quantum ab amore concupiscentiæ trahitur, vt dixit D. Thom. 1. 2. q. 26. art. 4. ad 3. Imo Aristol. 8. Ethicorum cap. 3. & 4. dixit, solam beneuolentiæ amicitiam esse per se, ac simpliciter amicitiam, alias vero esse per accidens, & secundum quid. Hęc autem amicitia maxime est consentanea naturæ rationali ex inclinatione, ac dictamine eius, ac proinde est simpliciter naturalis; ergo & amor beneuolentiæ, quo nectitur, naturalis est.

Confirmatio.

Confirmatur experientia, nam mater amat filium amore beneuolentiæ, quamuis nullum commodum ab illo expectet: ergo beneuolentia, vt sic, neque est contra, neque supra inclinationem naturæ. Imo ait D. Thomas pertinere ad rectitudinem naturæ, quia non esset bene instituta, nisi hanc inclinationem haberet. Et declarari potest, quia natura humana socialis est, & ad suam conseruationem humana societate indiget: non potest autem humana societas etiam in naturalibus recte subsistere, si omnes se ipsos tantum amarent propter se: ergo inclinatio ad amandos alios ex beneuolentia, est naturalis. Denique etiam in rebus inanimatis est quædam participatio huius inclinationis, sicut est in sole ad illuminandum, & bruta etiam illam participant. Vnde recte notauit D. Thomas in illo quodlibeto, ad vlt. licet inclinatio ad recipiendum sit naturalis, pertineatque ad amorem concupiscentiæ, nihilominus inclinationem ad agendum, licet ad amorem beneuolentiæ pertineat, non minus naturalem esse, ergo præcise ex illa ratione generali non est hic amor supra inclinationem naturæ.

Quod autem ex tali obiecto, seu termino beneuolentiæ, nimirum, quod sit, Dei, non habeat beneuolentia esse supra inclinationem naturæ, probat D. Thomas ex eo, quod Deus est bonum vniuersale, & quasi commune, seu quasi bonum totius, vnde sicut pars naturaliter inclinatur ad bonum totius propter ipsum, interdum etiam cum nocumento proprio, ita voluntas naturaliter inclinatur ad Deum propter se ipsum tanquam vniuersale bonum, de qua ratione latius in capite sequenti. Nunc aliter probari potest, quia diuina bonitas cognosci potest naturali lumine tanquam summa in ordine naturæ: & propter se amabilis: ergo ratio ipsa naturalis dictat, esse honestum amare Deum propter se, id est, velle illi bonum, solum vt ei bene sit, quod est amare ex beneuolentia: ergo hic amor est ordinis naturalis, & volūtas quantum est ex se, potest ex naturali virtute, & propensione illum elicere, quia hæc propensio libera voluntatis est veluti adæquata rationi, seu dictamini naturali.

8. Deinde ... dendo ... beneuol... etiam ... rā erga ... non esse ... tra inclin... tionem na... turalem.

Vnde contrariæ sententiæ Authores non potuerunt vim huius rationis effugere, nisi negando hoc dictamen: *author naturæ est propter se diligendus*, esse possе ex mera ratione naturali. Sed hoc incredibile est, & nulla ratione ab aduersarijs ostenditur. Deinde euidens est, Deum esse summum bonum: ergo euidens est, esse honestum, & rationi consentaneum, & complacere de bonis eius intrinsecis, vel que, vel gaudere, quod illa habeat, & optare illi bona extrinseca honoris, & laudis, non alia ratione, nisi quia illorum dignissimus agnoscitur: ergo isti affectus de se maxime naturales sunt, cum tamen ad amorem beneuolentię pertineant, vt per se notum est. Et declaratur amplius, quia creatura rationalis cognoscit naturaliter, Deum authorem suum esse dignum hoc amore, nam de homine studioso, & bono cognoscit esse amabilem hoc beneuolentiæ amore: ergo eadem rationalis creatura iudicat naturaliter, creatorem ita esse à se diligendum per beneuolentiam, quia neque in hoc inuenit repugnantiam, neque aliquid discrepans: imo maxime consentaneum rectæ rationi: ergo affectus beneuolentiæ consentaneus huic iudicio ex suo genere, & obiecto naturalis est, potestque per illud iudicium, quantum in ipso est, sufficienter excitari. Idemque argumentum potest de Angelis fieri, de quibus incredibile est non posse virtute naturali hoc agnoscere, & amare: & tamen dicti authores eodem modo coguntur loqui de Angelis, quo de hominibus, quia Angelus etiam est capax charitatis, & amicitiæ supernaturalis ad Deum, ex quo principio inferunt, beneuolentiam ad Deum non cadere sub dictamen rationis naturalis, nec sub facultate naturali voluntatis.

9. Aduers... rum ... sio expugn... tur.

Denique confirmatur, quia ratio naturalis dictat, colendum esse Deum, & gratias illi esse agendas, vt supra ex Paulo dicebamus, & videtur esse consensus Theologorum omnium: nam prima tria præcepta Decalogi moralia, & naturalia sunt, quatenus circa Deum authorē naturæ versari possunt, aliàs idololatria non esset contra præceptum naturale. Si ergo cultus Dei est de se ordinis naturalis, quia est ex dictamine rationis naturalis, à fortiori dicendum idem est de amore beneuolentiæ Dei. Probatur consequentia, quia verus cultus nititur in excellentia, & dignitate personæ secundum se spectatæ sine ordine ad bonum colentis, per se loquendo, & ita in hoc æquiparatur amori beneuolentiæ, & vt recte fiat, in illo fundatur. Maxime vero gratiarum actio, vel gratitudo videtur intime includere beneuolentiæ amorem. Nam licet amare aliquem propter respectum ad futura

10. Confirmatur tandem expugnata.

futura beneficia, sit concupiscentiæ, tamen amare propter beneficia iam recepta, quod est gratitudinis, ad beneuolentiam pertinet. Quia in hac actione gratiarũ iam non respicitur cõmodum proprium, tanq̃ motiuũ proximũ eius, sed solũ vt fundamentũ quasi remotum, proxime aũt ad illũ mouet beneuolentia alteri debita illo titulo. Sicut ergo aliqua gratitudo ad Deum naturalis est, ita etiam aliqua beneuolentia.

11. *Assertio 2. bipartita.* Ex hoc infero, & dico secundo, hominem in statu innocentiæ, seu integræ naturæ potuisse habere hunc amorem absolute perfectum sua perfectione naturali per liberum arbitrium sine speciali auxilio gratiæ. In natura autẽ lapsa (idemq; est de pura) posse illum habere pro aliquo tempore, & aliquo modo, seu in aliquo gradu imperfecto, etiam intra terminos naturalis amoris. *Ostenditur prior pars assertionis.* Prior pars de homine in natura integra sumitur ex sententia communi Theologorũ cum D.Th. d.q.109. art.3. vbi ait, hominem in statu naturę integræ potuisse diligere super omnia Deum, vt authorem naturæ, vt capite sequenti exponemus, vbi etiam explicabo, quid sit diligere Deum super omnia; nũc satis est illis verbis explicari summam perfectionem substantialem (vt sic dicam) quam habere potest amor Dei naturalis absolute perfectus, & ideo si homo in illo statu potuit habere amorem super omnia, potuit etiam habere amorem simpliciter perfectum naturali perfectione, sicut in conclusione dixi. Sequitur denique hæc assertio ex priori, suppositis, quæ supra dicta sunt de statu integrę naturę. Nam ostensum est, hunc amorem esse ordinis naturalis, & ex motiuo naturali; sed ratione perfectionis naturalis non transcendit hunc ordinem naturalem, ergo etiam cum illa perfectione est de se actus naturalis, & commensuratus viribus voluntatis. Sed in statu innocentiæ nulla erat difficultas operandi, quidquid esset commensuratum viribus voluntatis; ergo.

12. *Ostenditur posterior pars.* Altera vero pars de homine lapso declaratur; quia amor beneuolentiæ potest esse duplex, scilicet, imperfectus, & perfectus. Asseritur ergo posse hominem lapsum saltem imperfectã beneuolentiam erga Deum vt authorem naturæ habere sine gratiæ auxilio. Probatur, quia talis actus est naturalis, & de se non excedit vires naturales voluntatis, vt ostensum est; ergo ex hac parte possibilis est. At vero in vsu, seu exercitio illius non semper, & in omni occasione occurrunt impedimenta, quæ illum actum reddant nimis difficilem, etiam in hoc statu naturæ lapsæ, quia non semper graues tentationes occurrunt, neque infirmitas moralis corporis, vel fomitis concupiscentiæ semper actu mouet: ergo neque semper impedit: ergo neque ex hac parte est moraliter impossibilis talis actus sine auxilio gratiæ: ergo est simpliciter possibilis. Et declaratur amplius, quia hic actus imperfectæ beneuolentiæ non habet formalem repugnantiam cum omnibus peccatis, nec includit obseruantiam omnium præceptorum: ergo non est cur non possit interdum fieri solis viribus liberi arbitrij. Consequentia patebit ex capite sequenti, quia nulla alia difficultas inuenitur in amore super omnia. Antecedẽs autem patet, quia duplici modo potest esse imperfectus hic amor beneuolentiæ Dei, primo ex parte obiecti adæquati quasi naturalis, secundo ex modo ipsius actus. *Ex primo modo.* Priori modo est imperfecta illa beneuolentia Dei, quæ est per modum simplicis complacentiæ de bonis internis Dei: nam potest homo velle Deo bona illa, quæ in se habet, & de illis complacere, & nihilominus velle in alijs rebus appetitum suum explere: ergo actus ille, nec opponitur omnibus peccatis, neq; habet, vnde sit semper valde difficilis: imo de se videtur suauis, & facilis. Similis est actus, quo quis vult Deo propter se ipsum honorẽ, & gloriam, quæ per cognitionẽ illius veram, & religionẽ illi exhibetur, non tamen vult in omnibus illi obedire, quia hæc duo non repugnant, & tamen illa sine dubio quædã beneuolentia Dei est.

13. Posteriori modo est imperfectus actus beneuolentiæ, qui licet ex parte obiecti se extendat ad omne bonum diuinũ, in modo volendi est imperfectum desiderium, non absolutum decretum, sed per simplicem complacentiam, seu actum conditionatũ, vellẽ Deo placere in omnibus: hic n. quidam affectus beneuolẽtiæ est, non tamẽ mouet efficaciter ad obseruantiam omnium præceptorum, sed potius cũ illo potest esse peccatum ẽt actuale. *Ex secundo modo.* In hoc ergo actu cessat illa difficultas, ac subinde non est, cur repugnet, vt sine auxilio interdum eliciatur. Quod enim Vazq. disp.194. n.36. obijcit, per hæc verba, *Vellem, &c.* non significari actum qui in præsenti habeatur, sed qui haberetur, si talis conditio impleretur, falsum est, quia etiam illo verbo explicatur præsens affectus inefficax, & conditionata voluntas, qualis fuit in Christo, quando orabat, *Pater, transeat à me Calix iste,* & quando voluit latere, & non potuit, vt late ostendi primo tomo de Incarnatione, disp. 38. sect. 2. Et similẽ voluntatẽ habet piger, cũ ita vult, vt nolit, propter quod de eo dicitur Prouer.13. *Vult, & non vult.* Similemq; actũ nolendi habet, qui præ timore proijcit merces in mare inuitus, vt dicitur, secundum quid, sicq; interdũ fidelis negat Christum in tormentis, quem nollet negare: in illo ergo est voluntas inefficax honorandi Christum, quę illi peccato non satis opponitur. Sic igitur etiam circa Deum vt obiectum naturale potest, esse talis amor.

Superest, vt ad argumenta respondeamus, & inprimis ad authoritatem negatiuam Scripturæ, Concil. & Patrum, iam supra responsum est, Scripturam pręcipue instruere homines ad diligendum Deũ ex fide, & sicut oportet ad vitam æternã, & ideo fere semper indifferenter loqui de charitate, & de dilectione Dei perfecta, quæ est dilectio Dei vt finis supernaturalis, & ideo semper tribuit gratiæ amorẽ Dei, & præcipue illum, qui ad beneuolentiã spectat. 14. *Ad 1 probationẽ in contrarium in num.3.* Nunq̃ tamẽ Scriptura negat Deũ, sicut potest per rationem cognosci, debere etiam diligi naturali dilectione beneuolentię: imo id interdum significat, vt ex Paulo adduxi. Eademq; est responsio ad Concilia, & Patres: nam sicut supra ostendimus, cum loquũtur de bonis operibus, ordinarie loquuntur de illis, quatenus ad salutẽ conferunt, ita multo maiori ratione tractant de amore fructuoso, & in fide fundato, nam verus amor fundatus in sola ratione naturali, & rarus est, & per se non inferens salutem. Et hoc modo loquitur Aug. in loco ibi allegato. Cum enim Dauid dicebat, *Voluntarie sacrificabo tibi,* certe de sacrificio ex vera fide, & voluntate specialiter à Deo donata loquebatur, & illud exponit Aug. de sacrificio laudis, iuxta illud Psal.49. *Sacrificiũ laudis honorificabit me.* Et similiter exponit, tale sacrificium voluntarie offerri, quando gratis amatur, quod laudatur. Vnde ait, *Laudetur voluntate, ametur charitate gratuitum sit, & quod amatur, & quod laudatur.* Vbi gratuitum amorem sine dubio appellat amorem propter solam Dei bonitatem consentaneè ad verba sequentia. *Et confitebor nomini tuo, quoniam bonum est.* Talem autem gratuitum amorem dicit esse amorem charitatis, non quia nullum vestigium illius amoris (vt sic dicam) possit esse in natura, sed quia ad perfectum amorem, seu laudem ex illo profectam fideles exhortabatur. Et ita etiam D. Thomas prima parte, quæstione 60. art. quinto, ad quartum, tacite exponit August. 12. de Ciuitate Dei, cap. 9. dicentem, dilectionem Dei in principio creationis etiam Angelis fuisse infusam per Spiritum Sanctum, qui datus est eis. Dicit enim loqui de dilectione perfecta Dei, vt est obiectum beatitudinis supernaturalis.

Ad primam rationem respondetur, fundari tantum in verbi æquiuocatione: nam amicitia interdum late sumitur, vt distinguitur ab amore concupiscentiæ, & sic omnis amor beneuolentiæ potest dici amicitiæ, sicut supra illos amores distinximus cum communi doctrina. 15. *Ad 1. rationem in eodem nu.3.* Aliquando vero significat peculiare vinculum inter amicos illa, & vt sit perfecta, & simpliciter ita nominetur, vltra beneuolentiam requirit

quirit plures conditiones, ſcilicet, quod mutua ſit, & cum redamatione, quæ non lateat amicos, & vt inter eos ſit conueniens proportio, & communicatio, vt Ariſtotel. tradit lib. 8. Ethicorum cap. 2. & ſequentibus. Loquendo ergo de amicitia hoc poſteriori modo, verum fortaſſe eſt, inter Deum, & hominem in puris naturalibus non potuiſſe veram amicitiam intercedere, quod diſputatur latius in tractat. de Charitate, ad præſens enim nihil refert. In hoc ergo ſenſu dato antecedente, negatur conſequentia; Ariſtoteles enim nono Ethicorum, cap. 5. dixit beneuolentiam quidem eſſe ſimilem amicitiæ, non tamen eſſe amicitiam, quia nimirum beneuolentia poteſt conſiſtere in ſimplici actu voluntatis ſine alijs conditionibus amicitiæ, & ita poſſet eſſe ad Deum in homine in puris naturalibus. Vide D. Thomam. 2. 2. q. 27. artic. 2.

16. *Ad 2. rationem ibid.* Ad ſecundam rationem reſpondet Diuus Thomas 1. parte, quæſt. 60. art. 5. ad 1. & clarius 2. 2. quæſtione 26. art. 3. ad primum, & ſecundum, illa axiomata præcipue procedere in bonis particularibus, non vero reſpectu boni vniuerſalis, in quo totum bonum continetur, & à quo omne bonum particulare pendet, vt eſt Deus. *Exponitur axioma amabile bonum, &c.* Vnde eum dicitur, amabile bonum, vnicuique autem proprium, dupliciter id poteſt intelligi; primo quod ſemper ratio amandi aliquod bonum ſit, quia eſt proprium, ita vt neceſſe ſit, naturalem amorem ſemper reflecti, & terminari ad ipſum amantem, & hic ſenſus eſt falſus, & alienus à mente Ariſtotelis, cum eius doctrinæ repugnet, vt oſtenſum eſt. Secundo intelligi poteſt, neminem amare bonum alicui, niſi illum, cui bonum amat, tanquam quid proprium, & ſibi coniunctum, & quaſi vnum ſecum reputet; & ſic verum, vnumquemque amare bonum proprium, ſic enim mater amat filium, & vnuſquiſque amat ſibi coniunctos, vel ſanguine, vel conſuetudine, vel ſimiles, &c. Et ſic etiam amor naturalis tendit ad Deum, qui ita eſt commune bonum, vt vniuſcuiuſque ſit magis, quàm proprium, propter dependentiam, quam ab ipſo habemus. *Exponitur item axioma aliud amabilia ad alterum, &c.* Aliud vero axioma, quod amabilia ad alterum procedunt ex amabilibus ad ſe, alium ſenſum habet, nimirum, beneuolentiam, quam exhibemus alijs, commenſurari, & quaſi habere pro regula beneuolentiam ad ſe ipſum; nam illa bona debemus alijs velle, quæ nobis rationabiliter cupimus. Et hæc regula vera eſt inter perſonas particulares, ſicut de amore ad proximum dicitur, debere vnumquemq; proximum diligere, ſicut ſeipſum. Et in hoc ſenſu loquutus eſt Ariſtoteles; illa vero regula non habet locum, vt dixit D. Thomas, in Deo, qui eſt vniuerſale bonum, nam ibi potius dilectio ipſius Dei eſt regula diligendi ſeipſum, vt amor ſit honeſtus, & ſecundum rectam rationem naturalem. Et hinc etiam eſt, vt poſsit hic amor Dei eſſe beneuolentiæ, imo & ſuper omnia intra latitudinem amoris naturalis, vt in ſequenti capite dicam.

17. *Ad 3. rationem in n. 4. reſpondetur 1. ex ſententia aliorum.* Tertia ratio non poteſt in præſenti plene, & exacte diſſolui, quia in ea petitur, qualis ſit differentia inter amorem Dei naturalem, & infuſum, quæ pendet ab exacta cognitione vtriuſq; extremi, nondum aũt tractauimus de amore infuſo, & ideo vſq; ad librum ſequentem non poſſumus diſcrimen illud perfecte declarare. Nunc ſolũ aduertimus, Altiſiodorenſem citato loco c. 6. concedere, amorẽ charitatis, & naturalẽ eſſe eiuſdẽ ſpeciei quoad ſubſtantiam, & entitatem actus, q̃ ſententiã amplectuntur Scot. Durand. Gabr. & multi alij Scholaſtici antiqui; imo ẽt Caiet. & Soto in locis allegandis in duobus capit. ſeq. Iuxta q̃ ſententiam, ſi vera eſſet, facilis eſſet reſponſio ad argumentũ: nam ex vnitate obiecti formalis ſolũ poteſt inferri vnitas ſpecifica vtriuſq; amoris quoad ſubſtãtiam actus, & nihilominus poterit ſeruari diſcrimen inter amorẽ infuſum, & acquiſitũ ſecundũ aliquem alium modũ, vt dicti authores volunt. Alij vero è contrario putant, actũ naturalẽ, & ſupernaturalem poſſe eſſe in ſubſtantia ſua ſpecie diuerſos, etiam ſi idem habeant obiectum formale prout ex motiuo amandi ſumitur, quia poſſunt differre ex modo tendendi, ſeu ex principijs proximis, à quibus præceduut.

18. *Reſpondetur 1 ex ſententia authoris.* Hos autem modos dicendi refero, non quia mihi probentur (illos n. in lib. ſeq. refellam) ſed vt declarẽ, quamuis ad fidẽ ſpectet, dari actũ aliquem charitatis Dei, qui per vires liberi arbitrij fieri nõ poſsit ſine auxilio gratiæ; nihilominus ad doctrinã fidei non pertinere quomodo ille actus, vel in entitate, vel in obiecto formali diſtinguatur à dilectione Dei naturali. Nos aũt admittimus diſtingui, & in ſpecie, ac ſubſtãtia ſuæ entitatis, & in obiecto formali. Quod quidem in actu naturali beneuolẽtiæ imperfecto cõparato ad amorẽ charitatis ſuper omnia facillime intelligitur, quia ſimplex affectus, & voluntas conditionata ſpeciẽ differre poteſt à voluntate efficaci, & perfecta ex modo tendendi, ẽtſi circa idẽ bonũ verſentur. Item facile intelligitur beneuolentia naturalis ad Deũ, quo ametur Deo aliquod bonũ ordinis naturalis, vt verbi g. laus ex ſola eius naturali cognitione profecta, vel q̃ hoc modo colatur, & honoretur ab hominibus, quod obiectum vt ratione naturali regulatũ, naturale eſt, & diſtinctum ab obiecto charitatis infuſæ; hoc ergo ſatis nunc eſt ad diſtinctionem huius amoris, quantum ad defenſionem aſſertionis poſitę deſiderari poteſt: nam de diſtinctione harum dilectionũ, ſi vtraq; ſit ſuper omnia, multo plura dicenda ſunt in lib. ſeq.

19. *Ad 4. rationem n. 5.* Quarta ratio ſumebatur ab incõmodis. Et inprimis dico, nullum eſſe incõueniens, quod peccator, & infidelis, ſi verum Deum aliquo modo cognoſcat, illũ ẽt amet aliquo affectu beneuolentiæ imperfecto, & diminuto. Imo credimus, id eſſe frequentiſsimum, quia talis amor per ſe non repugnat cum ſtatu peccati, non eſt n. amicitia, ſed ſimplex quædã beneuolentia, de qua recte poteſt intelligi illud Matth. 7. *Non omnis, qui dicit mihi Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, ſed qui facit voluntatem Patris mei, &c.* Deinde neq; ſecundum inconueniens in rigore ſequitur, ſcilicet, q̃ amor Dei ſuper omnia ſit ẽt naturalis: nã poteſt dari amor beneuolentiæ ſupernaturalis, qui non ſit ſuper omnia, ſed ſolũ affectiuus, vel diminutus, vt ſequenti capite explicabo, & latius in lib. ſeq. Idemq; cum proportione verũ eſt in amore naturali, nam ex eo, quod imperfectus actus ſit poſsibilis per vires naturæ, non ſequitur ẽt perfectũ eſſe poſsibilem. Veruntamen etiam ſi illatio non ſi bona; nihilominus credimus, cõſequens eſſe verum, nimirũ, dari poſſe actum naturalem dilectionis Dei ſuper omnia, vt capite ſequenti oſtendemus. Vnde ad tertium inconueniens negatur ſequela, quia propria diſpoſitio ad gratiam eſt infuſa dilectio charitatis, quę eſt longe excellentior, non autem naturalis dilectio, quæ intra ordinẽ beneuolentię imperfecta eſt, hui⁹ aũt rationẽ in c. 26. reddemus.

CAPVT XXXI.

Vtrum diligere ſuper omnia Deum vt authorem naturæ ſit actus ita in ſubſtantia, & ordine ſuo ſupernaturalis, vt excedat vires naturales liberi arbitrij creati, & ideo ſine auxilio gratiæ elici non poſsit?

1. *Exponitur quæſtio.* HÆC quæſtio communiter tractatur ſolum de amore beneuolentiæ, habet tamen etiam locum in amore concupiſcentiæ Dei, nam quidam, vt refert D. Th. quodlib. 1. art. 8. dixerunt, poſſe hominem diligere Deũ pluſquam ſeipſum, ac proinde ſuper omnia amore concupiſcentiæ, licet nõ beneuolentiæ, ſeu amicitiæ. Eandemq; opinionẽ de Angelis refert idem D. Th. 1. p. q. 60. art. 5. Prius vero tractabimus quęſtionem de amore beneuolentiæ, iuxta vſitatum, & difficiliorem, magiſq; neceſſarium ſenſum, & in fine pauca de amore concupiſcentiæ addemus. *Nu 19 & ſ. quæſtio.* Oportet autem aduertere non eſſe eandem quęſtionem, an actus huius dilectionis naturalis ſit, & an poſsit fieri à libero ar-

ro arbitrio sine gratia in hoc vel illo statu: nam, vt ex superioribus capit. constat, aliqui actus sunt ordinis naturalis, qui propter difficultates occurrentes interdum à libero arbitrio fieri non possunt sine gratia, quam supra vocauimus impossibilitatem moralem, seu accidentalem: nam si actus naturalis non sit, tunc erit per se, & physicè impossibilis libero arbitrio gratia destituto, & hoc est, quod in præsenti inquirimus.

Opinio asserens omnẽ amorem Dei super omnia esse supernaturalem.

2. Prima sententia est, huiusmodi actum dilectionis esse in se omninò supernaturalem. Ita videtur sensisse illi Theologi, qui (vt D.Th. refert) dixerunt, etiam Angelũ non posse viribus naturalibus diligere Deum, super omnia, etiam vt authorem naturæ, non enim alia ratione moueri potuerũt, nisi, quia illum actum tantæ perfectionis esse putauerunt, vt omnem ordinem naturalium rerum excedat, & videtur D. Thom. referre voluisse Alensem in 2.p.q.30.memb.1.ar.2.§.2. præsertim ad 2. vbi & de Angelis, & de dilectione naturali super omnia loquitur, & pro eadem sententia referuntur alij pro prima opinione allegati c. præcedenti, eam tamen præcipuè defendit Vazquez disp. 190. per totam, & disp. 195. c. 2. & 5. Fundamentũ eius est, quia non possunt distingui duæ dilectiones beneuolentiæ Dei super omnia, vna supernaturalis, & alia naturalis; sed est certum esse quandam dilectionem Dei super omnia supernaturalem, & per se infusam, quam charitatem appellamus; ergo nulla est dilectio Dei super omnia naturalis. Maior probatur 1. eisdem argumentis, quibus cap. præced. probatur non dari duplicem beneuolentiam Dei naturalem, & supernaturalem, sed illis iam ibi satisfactum est. Nunc verò specialiter probare oportet illud, *super omnia*, addere actui perfectionem excedentem ordinem, & vires naturæ, ac proinde amorem ita perfectum, quocunq; modo nitatur in bonitate Dei propter se ipsam, non posse esse naturalem.

1. Ratio pro prædicta opinione sumpta ex Arist.

Probatur autem 1. ex Arist. lib. 9. Ethic. c. 8. vbi quæstionem similem proponit, vtrum oporteat seipsum amare maximè, an aliquem alium, & in summa cõcludit, amore honesto studiosum hominem se ipsum magis diligere, nam licèt studiosus multa faciat in gratiam amicorum, aut patriæ, semper id facit, quia sibi honestum est, & ita illo etiam amore se ipsum maximè diligit. Et inde sumptum est illud axioma, quod amabilia ad alterum regulantur ex amabilibus ad se, cui consonat illud aliud ex lib. Ethic. cap. 2. *Amabile bonum, vnicuiq; autem proprium.* Ex hoc ergo principio colligitur, amare Deum propter seipsum, & super omnia, esse supranaturalem inclinationem hominis, vel Angeli, quia iuxta naturalem inclinationem mensura amoris sumitur ab ipso diligẽte, vt in vnoquoq; genere illud amet, quod sibi bonum est, vel honestum, vel delectabile, vel vtile; ergo impossibile est, vt naturaliter inclinetur ad amandũ aliquid supra se ipsum: ergo talis amor etiam respectu Dei excedit vires cuiuscunque voluntatis creatæ, quia vires naturales appetitui, seu inclinationi naturali commensurantur.

2. Ratio.

3. Secunda ratio sit, quia si amor Dei super omnia naturaliter concipi posset ex cognitione bonitatis Dei, vt authoris naturæ, etiam proposita bonitate Dei, vt authoris gratiæ, posset voluntas suis viribus prodire in actum dilectionis Dei super omnia propter eandem bonitatem, & ita amor etiam perfectissimus charitatis Dei posset viribus naturę fieri, quod est cõtra fidẽ. Probatur sequela, quia quò bonitas Dei proponitur vt excellentior, eò magis mouet ad sui amorem. Nec refert, quòd Dei bonitas, vt est principium gratiæ, proponatur nobis per fidem, vt sit supernaturalis, quia si bonitas Dei ad Deum ipsum cõparetur, non est supernaturalis ipsi, sed maximè connaturalis: si autem nobiscum conferatur, quacunq; ratione spectetur, etiam vt est principium naturalium rerũ, infinitè superat, & excedit humanam naturam: ergo si hoc non obstante possumus diligere Deum super omnia dilectione naturali, propter bonitatem eius, inferiori modo (vt ita dicã) spectata, poterimus etiam naturali dilectione illum diligere propter eandem bonitatem excellentiori modo consideratam, quia hæc maior excellentia non retardat affectum, sed potiùs magis impellit.

3. Ratio.

Tertia ratio sit, quia sequitur talem actum dilectionis, vel esse sufficientem dispositionem ad gratiã, vel saltem posse esse in homine simul cũ peccato mortali: vtrumq; autem est inconueniens: ergo. Sequela patet, quia si talis actus est naturalis, poterit esse in homine peccatore, vel etiam in infideli, qui Deum cognoscat vt authorem naturæ, & summum bonum in illo ordine, quia quilibet actus naturalis potest fieri sine gratia, saltem habituali. Vel ergo talis homo eliciens illum actum per illum iustificatur, & sic actus ille erit vltima dispositio ad gratiam, quod dici non potest: vel non iustificatur, & sic permanebit homo simul in peccato, & diligẽs Deum super omnia, quod videtur absurdum, nã amor Dei super omnia est perfecta amicitia ad ipsum, non potest ergo simul esse cum peccato, ꝙ inimicum Deo hominem constituit. 4.

4. Ratio.

Vnde addi potest confirmatio, seu quarta ratio, quia sequitur, hominem etiam in statu naturæ lapsæ posse viribus solius liberi arbitrij diligere super oĩa Deum vt authorem naturæ, quia ex parte actus non est repugnantia, vnde neque ex parte voluntatis est impotentia per se, id est, carentia physicæ facultatis, seu actiuitatis, difficultas autem accidentaria ex impedimentis extrinsecis non semper occurrit: ergo poterit homo in hoc statu interdum suis viribus elicere hunc actum, quod non videtur concedendum.

Communis, & vera assertio distinguẽs amorem Dei super omnia in naturalẽ, & supernaturalem.

Nihilominùs contraria sententia est communis Theologorum: distinguunt enim duplicem dilectionem Dei super omnia, vnam Dei, vt naturaliter cogniti, alterã Dei, vt per fidem reuelati, vel vnam Dei, vt authoris naturę, & vltimi finis ꝓportionati naturæ, & aliam Dei, vt authoris gratiæ, & vltimi finis excedentis naturam, & priorem dicunt esse naturalem, posteriorem verò infusam, & supernaturalem. 5.

Ita docet D. Thomas 1.2. quæst. 109. artic. 3. & tractando de Angelis. 1. parte, quæst. 60. artic. 5. & quodlib. 1. articul. 8. & alijs plerisque locis, & sequuntur omnes Thomistæ Conrad. Caietan. Medina, & alij dicto artic. 3. & Soto lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 22. & ex antiquis Theologis eandem distinctionem, & doctrinam tradidit Altisiodor. lib. 2. Summ. tract. 1. cap. 4. & Alensis, vel sibi contrarius, vel se magis declarans secunda parte, quæst. 31. memb. 3. & latiùs quæst. 91. memb. 1. artic. 1. ad septimum, Bonauent. in 2. distin. 3. articul. 3. quæst. 1. ad 3. & Richard. ibi articul. 7. quæstione 1. in corpore, & ad 1. & dist. 28. art. 1. quæst. 1. & idem tenent Scotus in 1. dist. 17. q. 2. & in 2. dist. 28. q. 1. & communiter alij Scholastici, quos cap. sequenti referemus, quia non solùm dicunt, hunc amorem esse naturalem, sed etiam elici posse sine auxilio gratiæ ab homine in natura lapsa. Eandem sententiam latè docet Antonin. 4. part. titulo 6. capitulo tertio, §. secundo, tertio, & quarto, Abulensis capitulo decimo nono, Matthæi. quæstione 177. Et hanc sententiam veram existimo: nam licèt à Patribus non tradatur, non est tamen illis contraria, vt cap. præced. tactum est, & colligi potest ex Bulla supra citata Pij V. quatenùs ab oppugnatione Baij defendit distinctionẽ duplicis amoris Dei, naturalis, & supernaturalis. Nam licèt ibi non addatur particula super omnia, nihilominùs Baius præcipuè in hoc amore illam distinctionem reprobabat, ideò enim dicebat hunc amorem Dei naturalem nõ defendi sine iniuria crucis Christi.

Imò ex ipsis colligitur.

Deinde quoties Patres dicunt, amorem charitatis esse consentaneum naturali inclinationi voluntatis, quia natura sua est propensa ad Dei amorem, indicat prædictam distinctionem, & esse aliquem amorem Dei metaphoricum innatum ipsi voluntati per naturale pondus ad Deum, & consequenter esse aliquem amorem elicitum Dei naturalem, & commensura-

tum huic appetitui innato voluntatis: nam cum voluntas sit vniuersalis appetitus perfectus, & vitalis, potest per actum elicitum naturalē amare, quidquid metaphoricè amat per naturalem inclinationem.

6. *Probatur 1.* Et hinc vlterius infertur, hunc actum naturalem amoris Dei esse posse super omnia, quia est cōformis, & quasi adæquatus naturali appetitui volūtatis, sed naturalis appetitus, seu pondus voluntatis ad Deum super omnia tendit; ergo & actus ipse naturalis dilectionis. Et hoc discursu sæpè vtitur D. Thom. in citatis locis, & 2.2.q.26.artic.4. vbi minorem propositionem ostendit, tum ex rectitudine naturalis inclinationis; nam cum sit data ab authore naturæ, esse debet optimo modo instituta; tum etiam exemplo, quia manus mouetur naturaliter ad defendendum caput, etiam cum periculo suo; ergo signum est inclinari magis ad vniuersale bonum totius, quàm ad proprium; ergo cum Deus sit vniuersale bonum, voluntas magis inclinatur ad illud, quā ad reliqua. Scoto verò, & alijs non placet illud exemplum, quia ille motus manus non est ex impetu naturæ, sed ex motu voluntatis, vel appetitûs media phantasiâ. Sed hoc non ignorauit D. Thom. tamen quia illa motio valde naturalis est, inde rectè intulit, illam esse secundum inclinationem partis ad bonum totius. Atque hac ratione dicitur amor charitatis esse consentaneus naturæ, quia non destruit inclinationem eius, quod faceret (vt notauit Alens.) si natura inclinaret ad diligendum se, plusquam Deum, & charitas ad diligendum Deum, plusquàm se. Non ergo ita est, sed vtraque est ad Deum super omnia; & in hoc est charitas conformis naturæ, quamuis altiori modo illam eleuet, ac perficiat. Et hac ratione dixit Basil. in regulis fusiùs disputatis, interrogat. 2. in natura esse vim insitam, quæ in se ipsa amandi necessitudinis initia continet. Et inde ēt infert Bernard. in lib. de Diligendo Deum, inexcusabilem esse omnem infidelem, si non diligit Deum ex toto corde, quia *clamat innata, & nota rationi iustitia, qua ex toto se illum diligere debet, cui se totum debere non ignorat.*

7. *Probatur 2.* In quibus verbis alia ratio communis in hac materia indicatur, quia præceptum diligendi Deum super omnia, est præceptum morale, pertinens ad legem naturæ; ergo actus ille, de quo datur tale præceptum, naturalis est, quia lex naturalis non datur de supernaturalibus actibus. Neque locum habet communis responsio, vt actus præcipiatur, satis esse, vt sit possibilis per gratiam, quia quod per amicos possumus, simpliciter possumus. *Vulgaris solutio impugnatur.* Hæc, inquam, responsio non rectè in præsenti accommodatur, quia nondum inquirimus, quibus viribus possit fieri talis actus, sed cuius ordinis, & naturæ ipse sit. Sic autem euidens est, naturalia præcepta non dari de actibus excedentibus naturæ ordinem, & physicam virtutem (vt ita rem declararem) naturalium potentiarum, quia lumen naturale nihil de his actibus assequi potest, nec de illis aliquid dictare, præcepta autem naturalia sunt ex dictamine rationis naturalis.

8. *Altera resolutio.* Sed fortè quis dicat, rationem naturalem dupliciter considerari, scilicet, vel per conformationem ad puram naturam rationalem, vel per conformitatem ad naturam rationalem eleuatam per gratiam, præceptum autem hoc non esse naturale priori modo, sed tantùm posteriori, id est, non dictari per nudam rationem fundatam in solo lumine naturali intellectus, sed per rationem, vt eleuatam, & illustratam lumine fidei. *Reijcitur.* Sed hæc doctrina, quatenus negat, esse hoc præceptum naturale, etiam per comparationem ad puram naturam rationalem, est contra communem sententiam Theologorum, & contra sententias Patrum, quas adduximus, & sine dubio est falsa, tum quia incredibile est, hominem, vel Angelum in pura sua natura creatum non fuisse habiturus præceptum diligendi Deum propter se, & supra se ipsos, quia hic amor est debitus Deo, & ratione suæ eminentissimæ bonitatis, & ratione creationis, præsertim quia hos fecit ad imaginem, & similitudinem suam. Tum etiam quia hoc præceptum est fundamētum omnium præceptorum Decalogi, & maximè necessarium ad instituendam moralem vitam honestam: at præcepta Decalogi continent legem merè naturalem, etiam per comparationem ad puram naturam rationalem, vt est indubitatum apud omnes, & ferè per se notum; ergo etiam præceptum diligendi Deum super omnia, est naturale eiusdem ordinis. Consequentia optima est, quia aliàs in pura natura ablato illo fundamento non subsisterent alia præcepta. Maior item facilè probari potest, quia sicut præcepta secundæ tabulæ Decalogi fundantur in amore proximi, ita præcepta primæ tabulæ fundantur in amore Dei. Deinde ipse amor proximi, & præceptum eius in amore Dei fundatur; imò in ipsismet præceptis moralibus amor Dei imbibitur. Ideò enim transgressiones talium præceptorum sunt peccata mortalia, quia Dei amorem excludunt. Vnde si in pura natura non esset præceptum dilectionis Dei super omnia, nullum esset peccatum mortale præsertim contra proximum, quia nec contineret odium Dei, neque à Deo auerteret. Et ideò etiam dixi, sine præcepto dilectionis Dei non posse moralem vitam rectè institui, quia non possent cætera præcepta moralia hebere integram, & perfectam vim obligandi. Hæc autem omnia valdè sunt contraria ipsi naturæ rationali, secundum se, ac purè sumptæ; ergo è contrario fatendum est, aliquam dilectionem Dei super omnia esse de prȩcepto legis merè naturalis, ac proinde aliquam talem dilectionem esse actum naturalem.

B.. logi. .. ..taisse bala.

Vltimò, vt rem ipsam, & rationem magis à priori explicemus, declarare oportet, quid significet illa particula, *super omnia*, vel quid addat amori beneuolentiæ Dei minus perfecto. Nam cum ostensum sit amorem beneuolentiæ Dei ex vi huius præcisè rationis non esse supernaturalem actum, si illud, quod addit particula, *super omnia*, non est aliquid supernaturalis ordinis, profectò non est cur talis amor naturalis esse non possit. Particulam ergo illam, *super omnia*, declaraui quantùm valui in tomo quarto, de Pœnitentia, disputatione tertia, sectione nona, & disputatione quarta, sectione quarta, & quæ ibi de contritione diximus, ad amorem cum proportione applicari possunt. Potest ergo dici, vel cogitari, amorem Dei dici super omnia, ratione intensionis, quia est maxima, vel respectu conatus possibilis voluntati, sicut de cōtritione opinatus est Adrianus, vel respectu cuiuscūque amoris creaturæ, sicut de eadem contritione Bonauent. Petrus Soto, & alij opinati sunt. Veruntamen si intelligatur, hoc esse necessarium ad amorem super omnia, falsa est sententia, quia verus amor Dei etiam ex charitate neque excessum in intensione, neque certum aliquem gradum intensionis requirit; vel ex natura sua, vel ex obligatione alicuius præcepti, vt ibi latè probaui. Deinde, quia hæc intensio, licet necessaria non sit amori, vt sit super omnia, non tamen illi repugnat, vt per se constat, etiam tunc non extrahit actum ab ordine suo, quia non est altioris ordinis intensio actus, quàm entitas eius. Quapropter licet daremus amorem constitui super omnia per gradum intensionis, siue absolutum, siue comparatum, non inde fieret, vt dilectio sit supernaturalis actus, quia illa intensio, vt dixi, esset eiusdem ordinis cum substantia actus, & voluntas posset totum suum conatum ad illam adhibere, vel in amore aliarum rerum minorem conatum apponere.

9. *Pro tertia ratione .. manda ex- ponitur .. ticula, .. omnia.*

1. expositio.

Iudicium de illa.

Alio ergo modo communiter explicatur illa particula, vt denotet excessum amoris nō intensiuum, sed appretiatiuum, vt vocant, id est, vt Deus ametur tanquam bonum, quod in maiori pretio, & æstimatione habetur, quàm cætera omnia, quæ amantur. Quæ expositio generatim sūpta, & rectè intellecta vera est. Oportet tñ exponere, quando amor censeatur tendere 10. *2. expositio.*

tendere in Deum eum illo pretio, & æstimatione. Videtur enim non posse haberi ille modus amoris super omnia, sine actuali consideratione intellectus conferentis bonum diuinum cum alijs, & præponentis illud cæteris, idq; offerentis voluntati tanquam diligibilius reliquis, & consequenter ex parte etiam voluntatis necessarium esse ad amorem super omnia, vt voluntas actu feratur in Deum, vt comparatum ad reliqua bona, proponendo illum cæteris omnibus præferre, & quodlibet malum pati, ne ab illo separetur.

Non placet. Sed licet hic modus amandi non sit impossibilis, imo possit esse vtilis ad exercendum, & perficiendum amorem, nihilominus affirmari non potest, esse necessarium ad amorem super omnia. Quia nullum nobis datum est præceptum faciendi huiusmodi comparationem, neque ex natura rei est necessaria, quia vnusquisque actus, vel habitus potest perfectè tendere in obiectum suum absolutè, & simpliciter propositum. Imò sæpè talis consideratio, & collatio potest auertere voluntatem, & ideò interdum est cauenda propter periculum, vt in dicto loco de Pœniten. latius dixi. In præsenti verò addo, etiamsi in dilectione super omnia Dei vt authoris naturæ illa comparatio expressè fiat intra terminos naturalis cognitionis, inde etiam nõ eleuari actum ad ordinem supernaturalium actuum; quia licet illa comparatio explicitè non sit necessaria, virtute includitur in amore super omnia modo statim explicando, & ideò illud explicitum non addit aliquid supernaturale supra implicitum. Item quia ex vi naturalis rationis cõparatio illa fieri potest, vel ad omnia bona creata, quæ naturaliter cognosci possunt, vel ad mala illi amori contraria, & hoc satis est ad naturalem amorem super omnia Dei, vt est finis naturæ; ergo etiam sic explicando particulam, *super omnia*, nihil supernaturale additur actui amoris.

11. *Tertia expositio.* Est ergo tertia expositio, vt amor Dei dicatur super omnia appretiatiuè, quando amor tendit in Deũ propter solam bonitatem eius, complacendo in illa ex solo affectu ad eundem Deum; quia cum bonitas illa superet oĩa bona, si in illa sola nitamur ad amandum Deum, & complacendum in illo, eò ipso talis amor est super omnia ex vi sui obiecti formalis. Sicut assensus fidei propter authoritatem Dei, eò ipso est supra omne credibile ex vi obiecti; & adoratio Dei propter excellentiam eius est supra omne adorabile ex vi obiecti, licet actuales comparationes non fiant.

Ista admittatur, non obstat assertioni. Qua explicatione admissa, etiam particula, *super omnia*, potest non addere aliquid supernaturale, nam etiam bonitas Dei, vt authoris naturæ, & vt relucet per creaturas, est excellens quædam bonitas de se sufficiens ad firmandum affectũ in Deum supra omne amabile præter ipsum, vel ipsi repugnans: amor autem naturalis Dei fundatur in bonitate Dei sic spectata; quæ sub tali ratione sub naturali obiecto adæquato voluntatis continetur: ergo modus ille super omnia non magis est supernaturalis, quàm sit ratio illa motiua, seu obiectiua amandi Deum propter se, & complacendi in ipso.

12. *Extenditur dicta expositio, & ostenditur ne conimium amorem beneuolentiæ esse super omnia.* Verumtamen in illa explicatione superest scrupulus, quia ille modus complacendi in bonitate, & de bonitate Dei inuenitur in amore beneuolentiæ Dei, qui non est super omnia. Vnde duplex solet distingui, & meritò amor Dei, vnus affectiuus tantùm, quo voluntas complacet in Deo propter suam infinitam bonitatem, & perfectionem, vultq; & gaudet; tantam bonitatem inesse Deo. Non tamen extenditur hic amor ad omnia, quę amandã sunt Deo, & propter Deum. Alius est amor, qui obedientialis dicitur, quia non solum vult Deo bonum, quod in se habet, sed etiam vult Deo placere in omnibus, & cõsequenter vel formaliter, vel virtute fugit quidquid diuinæ bonitati, voluntati, aut honori cõtrarium est. Primus ergo amor reuera est beneuolentia ad Deum, quia vult Deo bonum propter se, est etiam aliquo modo summus amor, vtique obiectiuè; vt aiunt; quia vult Deo summam quandam bonitatem, & ita dici etiam potest aliquo modo super omnia, quatenùs nullus potest esse amor beneuolentiæ, qui rei amatæ tantam, vel talem bonitatem velit, & ita homo per illum amorem vult Deo maiorem bonitatem, quàm cæteris rebus. Et nihilominùs amor ille non est simpliciter super omnia, quia potest esse simul cum peccato mortali; imò etiam cum actuali affectu contrario Deo, & amicitię eius. Et ideò licet ille amor sit beneuolentiæ, non potest dici amor amicitiæ, quia per se non excludit; neque vitare facit omnem offensam rei amatæ, quod ad amicitiam spectat.

13. *Quis sit propriè amor Dei super omnia.* Igitur amor super omnia Dei esse debet amor obedientialis, quo voluntas velit Deo non solum bonitatem, quam in se habet; sed etiam propter illam velit Deo placere in omnibus, & fugere omnia contraria, solùm vt ei complaceat. Nam hic amor inprimis nititur in summa Dei bonitate propter se ipsam; & ita ex hac parte est summus. Deinde complectitur omne bonum diuinum, non solùm intrinsecum, sed etiam extrinsecum; & ex hac parte est etiam super omnia, videlicet, quæ possint Deo displicere, aut ab illo quacunque ratione auertere. Denique de se est amor amicitiæ, quia perfectè vnit voluntatem amantis voluntati Dei, & de se excludit omnem Dei offensam saltem grauem, quod ad amicitiam necessarium est, & sufficit. Et hac ratione talis amor habet repugnantiam cum actuali affectu peccati, & includit formalem, vel virtualem voluntatem seruandi mandata, iuxta verbum Christi Ioannis 14. *Qui diligit me, mandata mea seruabit*; cum similibus. Vnde etiam ad hunc amorem super omnia necessarium est, vt sit per absolutum decretum, seu propositum voluntatis, quod explicatur hac voce: volo Deo omne bonum eius, seu illi placere in omnibus, quia sola velleitas vix meretur nomen amoris, præsertim vbi actus perfectus est in potestate voluntatis. Sic ergo satis explicatum est, quid sit amorem esse super omnia, seu quid per particulam illam importetur.

14. *Ex proximã, veraq; expositione quousq; ratio tertia formã ri debeat pro assertione.* Ex hac verò declaratione non minus concluditur ratio intenta, quàm ex alijs, si aduertamus, illam particulam, *super omnia*, non esse cum æqualitate accipiendam in amore infuso, & naturali, sed cum proportione: nam in vtraque includit omnia, quæ repugnant tali dilectioni, tamen respectu dilectionis naturalis omnia illa continentur in naturali ordine: supernaturalis autem dilectio includit absolutè omnia, cuiuscunque ordinis sint. Quod declaratur in hunc modum, quia dilectio naturalis Dei super omnia includit voluntatem seruandi omnia præcepta, non simpliciter, sed naturalis ordinis, & consequenter de se tantum vult vitare omnia mala contraria his præceptis, quia illa sola naturaliter apprehendi possunt, vt amori Dei contraria: at verò dilectio supernaturalis includit voluntatem seruandi omnia præcepta etiam supernaturalia, & ita vniuersalius est super omnia Deo, eiusue voluntati contraria. Hinc ergo intelligitur particulam, *super omnia*, vt pertinet ad naturalem dilectionem, non includere aliquid excedens ordinem rerum naturalium: nec superans vires, seu potentiam physicam liberi arbitrij creati, quia totum hoc, scilicet, seruare omnia præcepta naturalis ordinis, & nihil in toto naturali ordine amare, quod à Deo possit auertere, hoc, inquam, totum naturalis ordinis est; & de se potest cadere sub absolutum propositum voluntatis creatæ, si alia impedimenta extrinseca, non obsistant; ergo talis amor simpliciter naturalis esse potest.

15. *1. corollar. Amor amicitia natura lis est super omnia secundum quid, super natu-* Hinc verò obiter intelligitur; hanc dilectionem super omnia, quæ tantum naturalis est, comparata ad dilectionem charitatis, non simpliciter (vt ita dicam) esse super omnia, sed secundum quid, quia cum sit inferioris ordinis, non extenditur ad ea, quæ sunt superioris ordinis, sed tantum ad ea, quę sunt ordinis naturalis. Amor autem infusus, cum sit superioris or-

ralis autem simpliciter.

dinis complectitur omnia, etiam quæ sunt naturalis ordinis, quatenus possunt à Deo quocunque modo auertere, vel ad ipsum ordinari, & in hoc sensu dico, hunc amorem esse super omnia simpliciter, illum verò secundum quid. Quod est in hac materia valdè notandum, quia hinc expediuntur facilè multa, quæ in obiectionibus tanguntur, vt statim videbimus.

2. corollar. Angelus, & homo in statu integræ naturæ possent illum amorem naturalem naturaliter elicere.

16. Ex dictis etiam concluditur, tam Angelum in sua pura natura, quàm hominem in statu innocentiæ, & integræ naturæ potuisse viribus liberi arbitrij sine auxilio gratiæ hunc actum dilectionis Dei naturalis elicere cum omni perfectione illi ex natura sua debita. De Angelis id docet D. Thom. 1. p. q. 60. art. 5. in corpore, & specialiter explicat ad 4. & eum sequuntur ibi ferè omnes expositores, & communiter Theologi in 2. dist. 3. & 4. Altisiod. lib. 2. Summ. tract. 1. cap. 4. & 6. Alens. 2. p. q. 31. memb. 2. Et ratio est clara ex dictis, quia actus ille connaturalis est Angelo, & ipse habet naturalem propensionem ad illum, & sufficientem virtutem physicam ad eliciendum illum, vt causam proximam principalem, quæ omnia constant ex dictis. At verò in Angelo ex natura rei nullum erat extrinsecum impedimentum, neque etiam intrinsecum, quod exercitium, & vsum talis actus redderet difficilem, nedum moraliter impossibilem, quia Angelus neque habet internum bellum concupiscentiæ, neque aliæ difficultates, quæ occurrunt hominibus, in Angelis locum habent; ergo ex nullo capite est illi necessarium auxilium gratiæ ad talem actum eliciendum. Imò sunt qui dicant, adeò esse naturalem hunc actum Angelo, vt sit etiam illi necessarius quoad exercitium. Ex quo aliqui addunt, etiam in Angelis malis esse hunc amorem. Sed hoc posterius improbabile est de amore amicitiæ, quidquid sit de amore concupiscentiæ. Cum enim amor amicitiæ, & super omnia includat voluntatem placendi Deo in omnibus, & seruandi eius præcepta, quomodo potest in dæmonibus manere? Quàuis ergo illi Angeli velint Deum, quatenus sine illo ipsi esse non possunt, nec operari, nullo verò modo illum diligunt ex beneuolentia naturali, cum potiùs illum odio habeant. Neque est aliquid, quod cogat dicere, illum amorem naturalem esse necessarium quoad exercitium, etiam in Angelis bonis, seu non malis attenta sola rei natura, quamuis secluso impedimento peccati, & obstinationis, verisimile sit, raro, aut nunquam ab illo actu cessare, de quo in propria materia latiùs.

Improbatur vero quoad dæmones.

Rursus id ostenditur de homine in dicto statu. D. Thom. explicatur.

17. De homine in natura integra idem docuit D. Thomas dicta q. 109. ar. 3. vbi ait, potuisse hominem in natura integra diligere Deum super omnia sine gratia, licet non sine auxilio Dei mouentis. Quod aliqui exponunt, sine gratia habituali, non verò sine auxilio speciali per motionem gratiæ. Sed hanc expositionem iam suprà exclusimus, & ostendimus, D. Thomam excludere omnem gratiam, vel (vt ibi loquitur) omne gratuitum donum. Quæ vox in rigore comprehendit quamcunque motionem gratiæ. Omnem ergo illam excludit, & solùm generalem concursum, quem nomine auxilij Dei mouentis intelligit, requirit. Et in hoc puncto est hic sensus manifestè necessarius, tum quia D. Thomas ibi commemorat doctrinam de Angelis, quibus hominem in natura integra in hoc æquiparat, tum etiam, quia in hoc constituit differentiam inter hominem integrum, & lapsum: si autem homo integer indigeret speciali auxilio, nullum esset discrimen, quia etiam homo lapsus potest elicere hunc actum sine habitu gratiæ cum auxilio speciali. Atque ita intellexerunt, & sequuti sunt D. Thomam Conrad. Caietan. Medin. & Valentia, & idem docent Bonauent. 2. d. 3. art. 3. q. 1. & d. 29. q. 1. ad 2. Alens. 2. p. q. 96. memb. 1. & reliqui Theologi communiter, quos in sequenti capit. latius allegabimus. Hoc etiam probat ratio facta de Angelis, quam D. Thom. paucis verbis complectitur, quia diligere Deum, est quiddam connaturale homini: homo autem in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum, quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, & ideò non indigebat tali dono ad diligendum Deum naturaliter super omnia, sed id virtute suæ naturæ facere poterat. Quæ ratio immediatè concludit, quoad intrinsecam facultatem, & potentiam physicam, supponit autem in eo statu non fuisse futura impedimenta, quæ nunc sunt in natura lapsa, & ideò simpliciter de potestate physica, & morali rectè concludit. De homine verò in natura lapsa, atque etiam in pura est specialis difficultas, quam in sequenti cap. commodius tractabimus.

Ratio Diui Thom.

Quid de homine lapso aut in pura consistat.

Contra probationem assertionem mouetur Gregor. Abulens. & Viruesius.

18. Contra hanc verò assertionem citatur Gregor. in 2. d. 29. q. 7. in princip. conclus. 2. quatenus ait, Adam non potuisse facere opus morale bonum sine auxilio speciali. Citatur & Abul. Matth. 19. q. 177. & sequentib. & Alphonsus Viruesius contra Luther. Philippica 5. Veruntamen Gregor. paulò post explicat illud auxilium non distingui à donis, quibus natura integra, & vires eius illæsæ constituebantur. Qua expositione non contentus, paulò infrà addit gratiam habitualem, dicitque fuisse sufficientem absque alio speciali auxilio ad bene operandum, vnde in illo statu non postulat illam specialem motionem, qua Deus applicet voluntatem ad volendum bene, quam in statu naturæ lapsæ requirit, vt ibidem exponit. Cur verò postulet habitum gratiæ, si illa non influit in actum, nec Deus per specialem motionem, non video: cum habitus ipsi, præsertim infusi non operētur, parum, aut nihil iuuent. Solum ergo potuit requiri gratia in illo statu, quatenus fuit fundamentum iustitiæ, & integritatis naturæ, vt supra vidimus, & ita reuoluimur in priorem expositionem, quæ fuit Magistri. Nos autem non negamus adiutorium illorum donorum, sed dicimus, vltra illa, non fuisse necessariam specialem gratiæ motionem, quod etiam Gregorius fatetur, Abulensis autem loquitur de auxilio generali, vt sæpè dixi, & fortassè de eodem loquitur Viruesius, quem videre non potui, quamuis horum authoritas, etsi contrarium sentirent, receptissimæ assertioni obstare non posset.

Assertio altera de amore concupiscentiæ.

19. Vltimò ex dictis concluditur, posse liberum arbitrium per se spectatum, & sine impedimento peccati diligere Deum super omnia, etiam amore naturali concupiscentiæ eo modo, quo ille amor esse, aut dici potest super omnia. Hoc ex hypothesi probatur facilè, quia longè difficilius est, amare Deum amore amicitiæ, quàm concupiscentiæ: ergo si liberum arbitriū non infirmatum per peccatū potest naturaliter amare Deum per beneuolentiam perfecto modo, & super omnia, à fortiori poterit amorem naturalem concupiscentiæ Dei habere perfecto modo, ac proinde super omnia, quantum amor ille capax fuerit.

Quomodo super omnia & concupiscentia esse possit.

20. Difficultas autem est in explicando, quomodo amor ille possit esse super omnia. Et ratio difficultatis est, quia amor concupiscentiæ ad Deum, est amor beneuolentiæ hominis ad seipsum, & ita illo amore magis se amat homo, quàm Deum, quia in omni concupiscentia plus amatur persona, cui concupiscitur bonum, quàm ipsum bonum concupitum: quia cui bonum amatur, simpliciter & per se amatur, ipsum autem bonum, quod illi amatur, non simpliciter, sed solum vt sit bonum alterius. Vnde D. Thomas 1. 2. q. 26. art. 4. illum vocat amorem simpliciter, hunc secundum quid.

Vera ratio datur & declaratur.

21. Nihilominus dicēdum est, etiam amorem concupiscentiæ Dei esse posse in suo genere super omnia. Ita refert D. Thomas 1. p. q. 65. ar. 5. & dicto quodlibet. 1. ar. 8. & quoad hanc partē non improbat. Et ex parte idem sentit Alensis 2. part. quæst. 30. memb. 1. artic. 2. §. 2. Et declaratur breuiter, nam inprimis si comparatio fiat ad omnia alia bona, quæ homo sibi concupiscit, magis debet diligi Deus amore cōcupiscentiæ, quàm cætera bona, quia Deus est maius bonū hominis, quàm cætera bona creata, etiā ipsi homini intrinseca,

trinseca, quia non solùm bonum diuinum nobilius in se est, sed etiam est maius bonum ipsius hominis, quia neq; ipsum esse posset esse bonum hominis, nisi Deus ipse esset eiusdem hominis bonum. Deinde homo amat sibi Deum tanquam vltimum finem, quo frui appetit, non autem sic appetit cætera bona; imò nec se ipsum, quia magis vult Deo frui, quàm se, si rectè amat Deum etiam amore concupiscentiæ, & sub hac ratione etiam diligit homo Deum hoc amore plùs quàm se. Atq; hinc habet etiam hic amor aliam perfectionem, propter quam potest dici super omnia, si sit efficax, nam secum affert intentionem efficacem acquirendi beatitudinem, quæ in Deo consistit. Vnde etiam includit voluntatem absolutam seruandi præcepta Dei, & cauendi peccata, quæ ab illo auertunt, quanuis non propter ipsum, sed propter bonum appetentis, hoc autem satis est, vt in suo ordine talis amor sit super omnia, id est, super omnia bona, quæ illi bono beatifico etiam intra naturalem ordinem possent repugnare.

22. *Ad difficultatem in nu. 10.* Neq; obstat, quòd homo diligat Deum sibi, vt proptereà dici possit eo amore plus se diligere, quàm Deum. Quia, vt Alensis suprà dixit, illa non est duplex dilectio, sed vna, quæ simul ad Deum, & hominem terminatur, & ideò non rectè fit comparatio, nam respectu vtriusq; potest dici maxima in suo ordine, scilicet respectu Dei, vt boni concupiti, & respectu sui vt subiecti, cui concupiscitur illud bonum. Et hanc etiam responsionem attigit D. Thom. 1.2.q.2.ar. 7.ad 2. vnde ex illa comparatione solùm concluditur, per illum actum hominem amare se, amore amicitiæ, Deum verò solo amore concupiscentiæ, quod non est inconueniens, quia satis est, quòd alio actu perfectiori possit homo diligere Deum amore amicitiæ, & quod id faciat, quando oportuerit, neque enim tenetur semper perfectissimum amorem exercere. Præterea quia eo modo, quo potest fieri comparatio, illa doctrina D. Thomæ, quòd amor beneuolentiæ est amor simpliciter, & concupiscentiæ secundùm quid, habet locum in bonis creatis, non verò in bono increato, quod est Deus, vt dixi disp. 23. Metaphysicæ sect.2.n.8. & idem dixit Medina.1.2.q. 2. ar.7. in fine. Ratio autem optima est, quia quando homo amat Deum sibi, licet in vno genere referre videatur Deum ad se, non tamen vt ad finem, sed vt ad subiectum perficiendum tali bono, vt rectè notauit Caiet. 2.2.q.17. art. 5. & nihilominùs eodem amore virtute refert homo se ipsum ad Deum, tanquàm vltimum finem, quo frui appetit, quæ habitudo multò perfectior est, & ideò etiam illo amore magis diligitur Deus simpliciter loquendo. Quæ omnia cum proportione applicata in naturali amore concupiscentiæ Dei locum habent.

23. *Ad 1 rationem aduersariorum in num. 2.* Superest, vt ad rationes contrariæ sententiæ in principio factas respondeamus. Ad primam iam capite præcedenti ostensum est, illud dictum Aristotelis habere locum in bonis priuatis, seu respectu amicorum, qui sint particulares personæ, non verò respectu Dei, cuius amor esse debet regula, & mensura cuiuscunq; amoris creaturæ, etiam sui ipsius. Et quanuis verum sit, fieri non posse, quin talis amor Dei, & quidquid ex illo fit, non sit per se honestum, ac proindè sit etiam magna perfectio ipsius diligentis, nihilominùs hæc ipsa perfectio non est directè amata per talem amorem, sed quasi reflexè, saltem virtualiter, quatenùs qui directè amat aliquod bonum, necessariò amat ipsum amorem, ideoq; hoc non impedit, quominùs Deus ipse per talem amorem directè propter se diligatur. *Instantia excluditur.* Instabit fortè aliquis, quia si ille amor non esset honestus, non ita amaretur Deus; ergo non magis diligitur Deus, quàm honestas talis amoris. Hæc verò obiectio etiam fieri potest contra amorem charitatis, est autem parui momenti, quia cōditionalis illa est ex hypothesi impossibili, quæ destruit obiecti diligibilitatem, nam si amor super omnia Dei non esset essentialiter honestus, nec Deus esset ita diligibilis secundùm rectam rationem, & ideò conditionalis illa nihil obstat, quominus talis amor Dei sit super omnia, quia potiùs hinc habet, quòd sit honestissimus, & quòd hæc perfectio ab ipso inseparabilis sit.

24. *Ad 2. rationem in n. 3.* Ad secundam rationem, quæ est Scoti, respondetur negando consequentiam, quæ ex parte obiecti fiebat, à Deo cognito vt authore naturæ, ad Deum cognitum vt authorem gratiæ. Quæ illatio, si esset alicuius momenti, potiùs probaret, dilectionem charitatis non esse in sua specie, vel substantia supernaturalem, quàm quod dilectio Dei vt authoris naturæ supernaturalis sit, & ad hoc inducitur argumentum illud ab Scoto, vt libro sequenti videbimus, ad quem locum hæc difficultas magis spectat. Defectus autem illationis est, quia quando Deus proponitur amandus vt author, & finis supernaturalis, non proponitur sub ratione excellentioris boni eiusdem ordinis, sed sub ratione boni alterius ordinis, & principium, à quo, vt sic spectato natura non pendet, neque cum illo habet necessariā connexionem, aut cōmunicationē talis ordinis, & ideò natura per se est insufficiens ad Deum sub tali ratione propositum amādum, præsertim propter se, & super omnia. Quod à posteriori declaratur, quia amor Dei sub tali ratione includit propositum seruandi omnia præcepta supernaturalia, quod est omninò supra vires naturæ, vt posteà latiùs dicemus. Atq; ita cognitio Dei per fidem, vel per rationem naturalem multùm confert ad distinctionem harum dilectionum, non tam propter diuersum modum cognoscendi euidentem vel obscurum, sed propter diuersam rationem obiecti, quam fides credit, & ratio non potest attingere. Et ob eandem rationem, quanuis bonitas, vel perfectio Dei quomodocunq; apprehensa, & ad Deum comparata, ipsi connaturalis sit, nihilominùs comparata ad nostram voluntatem sub vna ratione pertinente ad authorem gratiæ, est bonum illi supernaturale, sub alia verò pertinente ad authorem naturæ, est bonum in suo genere nobis connaturale, quia licèt infinitè excedat nostram naturam, hæc nihilominùs habet quandam intrinsecam necessitudinem cum illo, quia est quædam participatio illius, & ab illo essentialiter pendet, & ad illum tanquam ad vltimum finem naturaliter propendet, quæ coniunctio est sufficiens fūdamentum ad naturalem amorem, nam seruatur sufficiens proportio inter obiectum, & potentiam, vt satis declaratum est.

25. *Ad tertiam in num. 4.* Ad tertiam rationem, in qua iterum infertur illud inconueniens de dispositione ad gratiā, & remissionem peccati, iterum etiam negatur consequentia. Nam quoad eam partē de remissione peccati, in primis non habet locum in Angelis, in quibus nulla fuit vnquam peccatorum remissio. Neq; etiam habet locum in homine innocente, siue in natura integra, siue in puris naturalibus, quia licèt diligeret Deum super omnia, non se disponeret ad remissionem peccati, cū supponatur illud non habere. Quid a. de homine lapso respondendum sit, capite sequenti dicam. De dispositione autem ad gratiam facilè reddi potest ratio, cur illatio non valeat, quia gratia est supernaturalis forma, hæc a. dilectio est actio, aut qualitas naturalis, atq; ita est inferioris ordinis, dispositio autem ad formā, debet esse eiusdem rationis cum forma, & ideò illa dilectio nullo modo est dispositio proportionata ad gratiam. Et declaratur ampliùs, quia illa dilectio sistit in Deo vt fine naturali, & radicatur in naturali essentia animæ media voluntate; at gratia est quasi noua natura, seu forma altiori modo participans diuinam naturā, & ipsa est radix altioris amoris media altiori virtute, quæ est charitas, ideoq; amor ille naturalis nullo modo est dispositio ad huiusmodi formam. Alia verò difficultas de homine lapso in sequenti capite tractabitur.

CAPVT XXXII.

Vtrùm in statu naturæ lapsæ possit homo diligere Deum, vt authorem naturæ super omnia, solis liberi arbitrij viribus, absque speciali auxilio gratiæ, & sententia affirmans refertur, & fundatur.

1. *Arguitur pro affirm. parte.* HOc est præcipuum punctum huius controuersiæ de dilectione Dei naturali, ratioq; dubitandi oritur ex dictis: nam in homine lapso liberum arbitrium est sufficiens principium physicum talis actus, & aliunde potest ad illum sufficienter excitari per media naturalia aliquo tempore, & occasione, in qua nõ occurrant impedimenta, quæ illum actum reddant impossibilem ipsi voluntati; ergo simpliciter potest per voluntatem liberam effici sine speciali auxilio. *Impotentia ad actum ex duplici cap.* Diximus enim tantum duobus modis posse aliquem actum esse impossibilem libero arbitrio sine auxilio gratiæ, scil. physicè propter defectum propriæ virtutis per se, ac physicè efficientis: vel moraliter, propter magnam difficultatem ortam ex tẽtationibus, & impedimentis occurrentibus: ergo si vtraq; impotentia cessat in actu dilectionis, nullo modo erit impossibilis, ac subinde absolutè fieri poterit viribus naturæ. *Excluditur 1. cap.* Iam ergo probatur antecedens, cuius prior pars nota etiam est ex dictis, quia ille actus dilectionis in se spectatus naturalis est, & ideò ad illum efficiendum non deest virtus physica in humana voluntate, vnde illam habuit in statu innocentiæ: ergo eandem retinet in statu naturæ lapsæ, quia voluntas in sua integritate integra mansit, & ideò quoad intrinsecas, & physicas vires non fuit imminuta vt proleg. 4. ostensum est: ergò non deest in homine lapso sufficiens principium physicũ talis actus. *Excluditur 2.* Et inde, ꝓbatur altera pars de sufficienti exercitatiuo, tum quia huiusmodi est naturalis cognitio Dei, quæ ex creaturis desumi põt, vt ex Paulo Actor. 14. & Rom. 1. supra ostendimus: tum etiam quia dictamen hoc, *Deus est diligendus super omnia*, naturale est, & naturalem obligationem inducit: ergo de se etiam sufficienter mouet: tum denique quia in statu innocentiæ hoc fuit sufficiens ad excitãdum: ergo ẽt nunc de se sufficit, si extrinseca impedimenta non obsint. Deniq; probatur vltima pars antecedentis ex ipso rerum euentu, non enim semper, & in omni breuissimo tempore occurrunt graues tentationes, & impedimenta, imò aliquando potest homo lapsus vacare naturali considerationi bonitatis Dei, & beneficiorum eius, & nihil actu sentire, quod impediat excitationem amoris eius: ergo tunc saltem poterit voluntas pro sua libertate in talem actum prodire.

2. *Arguitur amplius.* Augetur difficultas, quia non est minùs potens homo in natura lapsa, quàm esset in puris naturalibus, sed in puris naturalibus posset sola libertate Deum super omnia diligere: ergo etiam nunc. Minor probatur, quia tunc haberet homo obligationem sic diligendi Deum: ergo posset, & non per auxilium gratiæ, quia in illo statu non daretur: ergo sua facultatè cum concursu generali. Quia præceptum non datur, nisi de actu simpliciter possibili. Itẽ quia homo tunc veniens ad vsum rationis, posset honestè instituere vitam suam, aliàs miserrimus esset sine culpa, quod repugnat suaui, & sapienti prouidentiæ: ergo posset sibi proponere Deum vt vltimum finem, in eumque omnes actiones suas dirigere, & proponere illi placere in omnibus: nam sine hoc proposito non potest esse recta vitæ institutio: ergo totum id per vires liberi arbitrij, ac rationis naturalis facere potuisset, in illis autem includitur hic amor super omnia: ergo. *Confirmatio* Confirmatur tandem, quia anima pueri decedentis in solo originali peccato, potest diligere Deum authorem naturæ super omnia, & tamen est in statu naturæ lapsæ: ergo & nunc homo potest, quia est eadem ratio: solùm enim est differentia, quòd in anima separata cessant concupiscentia, & alia impedimenta, sed hæc differentia non pro omni tempore versatur, vt iam proposui.

3. *Prædicta sententiæ affirm. subscribunt quidam.* Propter hæc, & alia multi graues Theologi huic subscripsere sententiæ, affirmantes posse nunc hominem diligere Deum authorem naturæ amore beneuolentiæ perfecto, & super omnia. Ita tenent ex discipulis Diui Thomæ Caietan. tomo primo, opusc. tractat. 4. quæst. 1. qui etiam in hoc excedit, quòd nihil distinguit ex parte Dei, *Qui excedit.* sed absolutè circa Deum tam vt naturalem, quàm vt supernaturalem finem talem amorem quoad substantiam concedit. A qua sententia non recedit Soto lib. 2. de Natur. & Grat. c. 14. vbi generaliter ait, omnem actũ, qui per gratiam fieri potest, posse à peccatore fieri per vires naturæ quoad substantiam actus. Et sic etiam in 4. dist. 17. q. 5. ad 1. idem affirmat de cõtritione quoad substantiam actus cum proposito placendi Deo in omnibus. Neq; ab illa sententia discrepant Cano. relect. de Pœnit. p. 5. §. *Tertio etiam*, & nonnulli alij Thomistę, quos infra referam. Huius sententiæ fuit Henric. quodlib. 4. q. 11. circa finem, vbi expressè dicit, posse hominem non solum in statu naturæ integræ, sed etiam in statu naturæ corruptæ diligere Deum dilectione naturali beneuolentiæ, & super omnia.

4. *Eisdem accedit Scot.* Scotus etiam multis in locis eandem docet sentẽtiam. Nam in 1. d. 17. q. 1. & 2. supponit, actum charitatis esse naturalem quoad substantiam, & posse fieri à sola voluntate tanquam à principio actiuo proximo cum generali concursu, quamuis non possit sic fieri cum quadam speciali perfectione, quã habet ab habitu charitatis, de quo postea dicetur libro sequenti. Et quamuis verum sit, ibi non excludere verbis expressis speciale auxilium (quomodo illum excusare voluit Vega lib. 6. in Trident. cap. 28. & quæst. 10. de Iustific.) nihilominus apertè sentit, fieri à sola voluntate vt principio proximo, nam excludit omne principium proximum coagens cum voluntate, præter habitum: & planè docet, illum actum esse naturalem in substãtia sua, & in 2. d. 28. in resolutione quæstionis sentit, præceptum illud, *Diliges Dominum Deum tuum*, posse impleri per liberum arbitrium, quamuis non sine gratia, quæ consequatur ad illam dilectionem tanquam ad proximam dispositionem, non verò tanquam principium ipsius dilectionis. Sed in illo etiam loco non excludit expressè auxilium speciale. Veruntamen si titulus quæstionis, & intentio eius attentè consideretur, apertè loquitur de libero arbitrio proprijs tantum viribus operante. Et in 4. d. 14. q. 2. §. *De secundo principali*, in simili quæstione de dispositione ad gratiam habitualem, & remissionem peccati, dicit fieri *ex naturalibus cum communi influentia*. Quod ægrè exponitur de communi influentia gratiæ, quæ est per auxilium speciale, tum quia nunquam talem sensum indicauit: tum quia tunc non rectè diceretur actus fieri ex naturalibus, nam potius fit ex gratuitis. Ac deniq; quodlib. 17. §. *De tertio*, iuncto §. *Contra conclusionem*, dicit, dilectionem naturalem, & charitatiuam DEI, non differre specie in substantia sua, & naturalem vult fieri per vires naturales, quamuis de charitatiua, vt talis est, fateatur nõ posse fieri sine influxu habitus. Quo sensu dicit in principio illius quodlibeti, nõ posse voluntatem efficere actum perfectissimum circa vltimum finem, ex se, seu per solam naturam, vt in lib. sequenti latius tractabimus.

5. *In eadem parte asserenda excedunt alij.* Et in hac sequuntur Scotum Gabriel in 3. d. 27. art. 3. dub. 2. proposit. 1. quam in 3. & 4. in sensu dicto satis declarat. Idem Aliaco ibi, & Almai. q. 1. dub. 2. proposit. 1. & tract. 2. Moral. c. 9. & Ant. Andr. 2. d. 28. q. 1. Qui authores excedunt: tum quia non solum admittunt naturalem Dei dilectionem super omnia fieri posse ab homine peccatore, sed etiam quia idem censent de dilectione charitatis Dei, vt est author gratiæ, quoad substan-

substantiam eius; & præterea censent, talem dilectionem per naturam factam esse sufficiẽtem dispositionem ad gratiam. Quæ omnia quàm sint falsa in libris sequentibus videbimus. Nunc solum ex his authoribus referimus, quod ad præsens punctum pertinet. Et cum illis citatur Maior in 2. dist. 1. q. 5. dub. 3. in fine, sed nihil ibi inuenio, nec sententia illa consonat cum doctrina eiusdem Maior. 2 d. 28. q. 1.

...iorum quē ...fert Vasq.

6. Præterea tenent eandem sententiam Durand. in 3. d. 29. q. 2. nu. 13. & sequentibus, distinguens duplicem dilectionem amicitiæ, & super omnia erga Deum, naturalem, & supernaturalem; & dicens, priorem esse ex præcepto naturali, ac proinde fieri posse ab homine lapso ex solis naturalibus iuxta generalẽ regulam, quam posuerat in 2 d. 28. q. 4. & in 1. d. 17. q. 2. ad 1. & 2. dicit, charitatis habitum non esse necessarium ad substantiam actus dilectionis Dei, sed ad meritum de condigno, dixerat autem in argumento, *Sed cōtra*, n. 4. omnem actum, qui fit sine gratia, & charitate, esse merè naturalem, quod postea non reprobat, sed admittit. In eadem sententia esse videtur Marsil. in 2. q. 18. art. 2. in confirmatione secundæ conclusionis, vbi de Philosophis ait, potuisse ratione naturali cognoscere, Deum esse super omnia diligendum, & huic cognitioni voluntatem etiam absque gratia conformare. Nisi fortè de sola habituali gratia loquatur, iuxta ea, quæ ex alio loco statim referemus. Thomas etiam de Argentina in 3. d. 29. q. 1. art 2. dub. vltim. docet quidem dari posse dilectionem Dei naturalem amicitiæ super omnia, ad quam non sit necessaria charitas, nunquam tamen satis declarat, an fieri possit sine auxilio gratiæ præsertim ab homine lapso, in hoc tamen sensu procedere videtur. Multò verò clariùs, & liberiùs id docet Adam. in 1. d. 1. q. 10. ad argum. contra 1. cōclus. imò addit, illam dilectionem naturalem esse eiusdem speciei cum dilectione charitatis, licet non sit ita perfecta. In quo sensit cum Scoto, & alijs supra citatis, & antea id docuit Altisiod. supra c. 6.

Pro eadem ...ciunt Durand. & alij.

7. Fundamenta denique horum authorum sunt, quę in principio tetigimus; & quæ præcedenti capite ad probādam dilectionem naturalem allata sunt. Nam semel admissa possibili dilectione naturali, consequi necessariò putant, etiam homini lapso esse possibilẽ. Addi tandem potest, hanc sentẽtiam nullo modo fauere errori Pelagij, si secludamus ea, quæ Scotus, Gabriel, & alij addere videntur de sufficienti dispositione ad gratiam, & remissione peccati, vel de merito talis dilectionis, vel de identitate specifica hui⁹ naturalis dilectionis, & infusę charitatis, de quibus postea dicemus. His (inquam) seclusis longè abest hæc opinio ab errore Pelagij. Nam Concilia ipsa, quæ definiunt, ad diligendum Deum esse necessariam gratiam, non simpliciter loquuntur, sed cum illo addito, *Sicut oportet*, vt sæpè ex Concilio Arausicano, & Tridentino notauimus, quod videntur apposuisse, vt ab hac opinione Theologorum abstraherent, sentiunt ergo illam nihil habere cōmune cum errore Pelagij. Quod si ita est, cum videatur ratione vrgenti probari, videtur probabilior iudicanda. Idemque argumentum ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. sumi potest.

Quibus fundamentis nitatur.

Confirmatur, quia ex eo, quia absit à Pelagianismo.

CAPVT XXXIII.

Refertur, & fundatur opinio negans, posse hominem lapsum diligere super omnia Deum, vt authorem naturæ sine auxilio gratiæ.

1. Nihilominus secura, & sana sententia est, quæ negat, hominem in statu naturæ lapsę posse absque auxilio gratię diligere super omnia Deum, vt authorem naturæ, illa nimirum dilectione, qua posset diligere in natura integra sine speciali auxilio. Ita docet D. Thomas dicta quæst. 109. articul. 3. & sequuntur ibi Caietan. Conrad. Medin. Valent. & alij recentiores.

Opinio tuta negans.

Eandemque opinionem se defendere profitetur Soto in locis allegatis. Tenuit etiam Vega quæst. 10. de iustit. 10. d. 1. latius Bellarm. lib. 6. de Grat. & lib. arb. cap. 7. & 8. Et ex antiquis Bonauent. 2. d. 3. art. 1. q. 3. ad 1. Ægid. 2. dist. 28. quæst. 1. art. 4. dubio vlt. literali in solutionibus argumentorum, & ibi Richard. art. 1. q. 1. Abulens. in c. 19. Matth. inclinat etiam Marsil. in 1. q. 20. art. 3. concl. 5. tota, quatenus de Philosophis dicit potuisse ex auxilio gratuito Deum super omnia amare, vbi videtur auxilium illud vt necessarium postulare, licet non satis declaret.

Ad confirmandam autem hanc sententiam afferuntur varia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonia, in quibus dilectio Dei dicitur esse donum eius, & idem quod charitas. Dicitur item dilectio esse plenitudo legis, etiam naturalis, vt constat Roman. 13. impletio autem legis naturalis est donum Dei, nec esse potest sine gratia, vt supra vidimus; ergo & dilectio est donum gratiæ Dei. Vnde Augustinus, Fulgentius, Prosper, & alij Augustini sectatores damnant dicentes dilectionem Dei posse esse ex nobis, & non ex Deo, vt patet per Augustinum de Grat. & liber. arbit. cap. 18. 12. de Ciuit. cap. 9. & lib. 21. cap. 16. 4. contra Iulian. cap. 3. tract. 102. in Ioann. Loquuntur autem Augustinus, & alij Patres de hominibus in hoc statu naturæ lapsæ viuentibus, & ideò in hoc puncto habent maiorem vim hæc testimonia. 2.

Quibus testimonijs alij vtantur pro hac sententia.

Sed reuera hoc genus probationis est infirmum in præsenti, tum quia omnia illa testimonia reduci debent ad sensum Conciliorum Arausicani, & Tridentini, in quibus additur illa particula *sicut oportet*, qua omnia illa testimonia eneruantur, quia dilectio naturalis, quantumuis sit efficax, & super omnia, non est sicut oportet. Et sæpè ostensum est, Scripturam, & Patres loqui in prædictis locis de dilectione Dei perfecta, & quæ sit super omnia simpliciter, & in omni ordine. Vnde loquuntur de actu dilectionis, quo possit homo iustificari, seu præparari, vt iustitiam consequatur; vt expressè dixit Concilium Tridentinum cum Arausican. Item loquuntur de dilectione, quæ implet totam legem Christi, vel Dei, quæ non tantùm includit præcepta naturalia, sed etiam supernaturalia, ad quæ dilectio naturalis non extenditur; & ideò dicebamus suprà, esse secūdum quid super omnia: dilectionem autem infusam esse simpliciter super omnia, quia omnia complectitur. Vnde non refert, quòd dilectio dicatur esse plenitudo legis etiam naturalis, tum quia dilectio infusa illam etiam implet, licèt non solam, tum etiam quia implet illam non solùm quoad substantiam, sed etiam quoad modum fructuosum ad vitam æternam, quo modo etiam loquuntur Patres de impletione legis, & bonis operibus, vt supra visum est. Adde, quòd Patres non tantùm de amore hominis lapsi, sed etiam de amore Angelorum, & Adami ita loquuntur: in illis autem non possunt intelligi, nisi de amore charitatis, vt supra notatum est: ergo signum est, eodem modo de nobis loqui. 3.

Infirma sunt in præsenti.

Instant verò aliqui; quia Pelagius quando dixit, dilectionem super omnia Dei, haberi posse ex viribus naturę, de dilectione naturali loquebatur, nunquam enim dixit, dilectionem supernaturalem, aut quæ elicitur ab habitu infuso, posse fieri per naturam, quia hoc neque à Patribus refertur, neque cadere potest in mentem alicuius: loquebatur ergo de dilectione naturali, & in hoc improbatur à Concilijs, & Patribus: ergo de eadem dilectione naturali Patres loquuntur. Respondetur facilè, Pelagium directè errasse circa dilectionem, quæ in re est supernaturalis, existimauit enim, illum esse omnino naturalem; & ideò illam soli libero tribuit arbitrio, & in hoc dānari à Patribus, qui proinde loqūtur de dilectione supernaturali. Declaratur hoc, nam Pelagius asseruit ad amandū Deum, etiam sicut oportet ad salutẽ, sufficere vires liberi arbitrij, ac proinde dilectionem illā esse 4.

Aluar. lib. 6. de auxil. disput. 51 n. 7. pro eneruatione testimoniis occurrit inefficaciter.

 natu-

naturalem. Patres autem definiunt, ad diligendum Deum sicut oportet ad salutem, esse necessariam gratiam, in quo etiam docent illam dilectionem esse supernaturalem; ergo in ipsa damnatione Pelagij de dilectione supernaturali loquūtur, nā dilectio sicut oportet supernaturalis est. Vel aliter, dicebat Pelagius, dilectionem illā Dei, quæ est charitas, quæ in cordib⁹ diffunditur per Spiritū Sanctum, esse naturalē, quia nullam credebat esse supernaturalem; ergo in re ipsa asserebat, dilectionem infusam, ac proinde supernaturalē fieri viribus naturæ, nesciens quidem, quid diceret. Et ita cōuincitur à Patribus, non posse illam dilectionem fieri viribus naturæ, id est, esse naturalem, si quidem infunditur nobis à Deo per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, loquuntur ergo de dilectione charitatis, & supernaturali. Omissa ergo authoritate, rationibus agendum est, quæ vel simpliciter ex natura rei, vel ex aliis principiis fidei procedant.

5. *Rationes etiam nonnullæ parum firmæ excluduntur.* Quidam ergo rationem sumūt ex eo, quòd talis amor esset actus pietatis, qui non potest fieri sine gratia: item ex eo, quòd talis dilectio disponeret ad gratiā vel proximè, vel saltē remotè, quia qui sic diligeret Deum, profectò quodāmodo obligaret illum, saltem ex gratitudine, vt illi daret dona gratię, & hoc est esse dispositionem saltem remotam ad iustitiam; sed hæ rationes sæpiùs refutatæ sunt. Nam prior, vel æquiuocationē cōmittit, vel coincidit cum posteriori, iam n. supra dixi, actum pietatis, ad quem dicitur esse necessaria gratia, nō denominari à particulari virtute pietatis ad Deum, quæ est religio, cuius actus potest etiam esse naturalis, & interdùm fieri absq; gratia; sed denominari à pietate prout dicitur de Religione Christiana in fide fundata, seu prout significat quidquid ad veram sanctitatem, & iustitiam coram Deo pertinet. Vnde si dilectio naturalis Dei super omnia dicatur actus pietatis priori modo, parum refert, negatur n. cōsequētia; si verò sumatur posteriori modo, negatur assumptū, q̀ est idem cum fundamento posterioris rationis. Vnde ad illam negatur sequela, talis n. dilectio, nec proximè disponit ad gratiā habitualē, quia non conuertit perfectè animum ad Deū vt supernaturalem finem, nec includit voluntatem seruandi omnia præcepta etiam supernaturalia: neq; etiam disponit remotè ad eandem gratiam, quia ad nullam gratiā actualem disponit proximè, nec illā meretur etiam de congruo, quia est ordinis inferioris, & nullo modo eleuat hominē ad superiorē finē. Nec Deus tenetur propter illum actum tale pręmium retribuere, nec titulo gratitudinis, quæ in Deo locum nō habet, vt in proleg. 4. cap. 2. dixi, nec titulo iustitiæ, aut fidelitatis, quia illud non promisit, nec ex congruēti prouidentia, quia hæc potiùs postulat, vt operi naturali retributio eiusdem ordinis correspondeat, nō verò vt supernaturalis ordo in tali homine inchoetur. Accedit, quòd si illæ rationes essent validæ, etiā in Angelo in principio suæ creationis, & in homine in natura integra locum haberent, quia etiā illi indiguerūt gratia ad opera pietatis, & licèt non indigerent dispositione ad remissionē peccati, potuissent tamen disponi per talem dilectionem ad auxilia primæ gratiæ recipienda, quod æquè falsum est in illis, ac in nobis.

6. *Alia quoq; ratio non admittitur.* Alia ratio afferri solet, quæ supra tacta est, scilicèt, quia homo lapsus est auersus à Deo, & conuersus ad bonum commutabile; ergo non potest suis viribus elicere actum dilectionis super omnia, aliàs vel maneret simul auersus, & conuersus, vel per illum actū tolleretur auersio, & culpa. Sed hæc ratio ex vna parte nō est vniuersalis, quia saltem sequitur, hominē lapsum iam iustificatum posse postea diligere Deum super omnia solis viribus liberi arbitrii, sine auxilio gratiæ, quod tamen falsum est iuxta hanc sententiam, quam tractamus, quæ simpliciter loquitur de homine lapso viatore, in quocunq; statu sit, siue in peccato, siue in gratia, vt ex sequentibus patebit. Aliunde verò illa ratio nimium probaret, si valida esset. Sequeretur enim peccatorem, etiam per auxilium gratiæ actualis non posse elicere actum hunc dilectionis naturalis super omnia, nam idem inconueniens sequitur, scilicèt, vel manere simul auersum, & conuersum, vel per talem actum statim remitti peccatum, quod dici non potest. Item sequitur, animam separatam pueri decedentis sine baptismo, non posse diligere Deum vt authorem naturæ super omnia, quod esse falsum, infra ostendam. Et sequela facilè patet eodem modo, quia est in peccato, & consequenter auersa à Deo; ergo non potest suis viribus conuerti, aliàs vel viribus suis iustificabitur, vel simul erit conuersa, & auersa. Vnde dicendum est, quomodocunq; contingat, peccatorem habere talem actum, per illum quidem non iustificari, nec tolli maculam culpæ vllo modo, & ita non obstante illa actuali, & physica conuersione, manere habitualem, & moralem auersionem, quia illa conuersio est imperfecta, & diminuta, & neque est per se sufficiens ad tollendam moralem, seu habitualem auersionem peccati, neq; illam meretur vllo modo, nec Deus illam promisit sic diligenti. Et patet à simili, nam qui peccauit accipiendo alienū, conuersus manet ad bonum commutabile, & nihil ominùs potest postea actu naturali auerti ab illo bono creato, & nihilominùs moraliter manet semper conuersus, donec remittatur peccatum. Deniq; illa ratione non declaratur, quomodo vires liberi arbitrij ad eliciendū illum actum diminutæ sint per peccatum, quia sola macula culpæ illas non minuit, vt in primo libro ostensum est.

Aliam ergo rationem reddit D. Thomas dicto art. 3. quia in natura lapsa appetitus rationalis sequitur bonum priuatum propter corruptionem naturæ; ergo non potest diligere Deum super omnia propter se ipsum, nisi priùs sanetur per gratiam. Quæ cōsecutio probari potest, quia natura infirma prodire non potest in actionem perfectissimā nisi priùs sanetur, dilectio autem Dei est perfectissima actio. Ex quo discursu videtur probari, gratiam habitualem esse necessariam ad hanc dilectionem in natura lapsa, quia natura non sanatur, nisi per hanc gratiam, & ita concedunt aliqui; sed oppositum probatum est, & statim iterum dicetur. Vnde melius respondebitur, negando sequelam, quia licet sanitas corruptæ naturæ perfecte fiat per gratiam habitualē, quæ delet culpā, nihilominùs sanitas inchoata, quæ vires reficiat, seu defectū viriū suppleat, potest dari per solū actuale auxiliū sine habitu gratię, quia habitus per se parum, aut nihil iuuat ad naturales actus; ergo de hac sanitate ad summum procedit ratio, & ita illam tacitè interpretantur Richard. supra, & Conrad. in dict. ar. 3. Aliud verò obstare videtur efficaciæ huius rationis, nā licet natura lapsa propensa sit ad bonum priuatum ratione appetitus sensitiui, nihilominùs per liberum arbitrium non semper appetit illud bonum, sed potest conformari dictamini rationis naturalis. Sic enim potest homo lapsus restituere alienum per solam arbitrij libertatē, etiam si illud non pertineat ad bonum priuatum, id est proprium, nec sit secundùm propensionē appetitus, sed illo potius repugnante. Ergo idem dici poterit de dilectione Dei; illa ergo ratio, licet ostendat illū actum esse difficilem in natura lapsa, non tamen esse impossibilem per arbitrij libertatem. Præsertim quia breui tempore fieri potest, & transire; hoc autem modo non repugnat, naturam ægram efficere actum perfectum per facultatem, quæ non obstante ægritudine in se integra mansit, solumq; facta est impotens ad vsum eius perfectum ratione aliquorum impedimentorum, quæ non semper occurrunt.

Denique ratio magis recepta in hoc puncto, & quę præcedentem magis explicat, est, quia dilectio Dei super omnia in vnoquoque ordine includit obseruationem omnium præceptorum illius ordinis; ergo dilectio super omnia Dei vt finis naturę, est plenitudo totius legis naturalis, & omnium præceptorum Decalogi,

tologi, prout ad ordinem naturæ præcisè spectant, iuxta illud Pauli ad Rom. 13. *Non occides, non adulterabis, non furtum facies, in hoc verbo instauratur, diliges proximum tuum*, quod à fortiori verum est de dilectione Dei; ostendimus autem supra, non posse hominem lapsum sine auxilio gratię seruare totam legem naturalem; ergo multò minùs poterit Deum super omnia diligere, quia in hoc eminentiori modo obseruantia totius legis naturalis cōtinetur. Et confirmatur, quia amor super omnia vincit oĩa peccata mortalia, vel in effectu, si occurrant, quando ipse durat, vel in affectu, quia includit propositum de se efficax vitādi omne id, quod tali amori est contrarium: at verò impossibile est homini lapso vincere omnia peccata legi naturæ cōtraria sine speciali gratiæ auxilio, vt supra ostensum est; ergo impossibile etiam illi est, suis viribus habere dilectionem Dei victricem oĩum talium peccatorum vel in effectu, vel etiā in affectu per propositum efficax cauēdi illa, quia non potest homo efficaciter, & naturaliter proponere id, quod est sibi naturaliter impossibile. Et declaratur amplius, quia dictū est supra, non posse hominem lapsum vincere tentationem grauissimā sine auxilio gratiæ; ergo nec pōt sine gratiæ auxilio habere propositum efficax vincēdi similem tentationem: ergo multò minùs potest diligere Deum super omnia, nā amor Dei includit, non solum propositum vincendi vnam, vel alterā, sed etiam absolutè vincendi omnes tentationes repugnantes tali amori, imò & vitandi perpetuò omnes occasiones, & voluptates, quę possunt hominem inducere in similem tentationem, eumvé in morali periculo peccandi mortaliter constituere.

Confirmatio.

CAPVT XXXIV.

Exponitur, ac defenditur mens D. Thomæ de auxilio gratiæ necessario ad dilectionem Dei in statu lapsæ naturæ.

1. EX fundamentis huius sententiæ sola vltima ratio est probabilissima, eamque maximè intendit D. Thom. in dicto art. 3. iuncto art. 8. & ita videtur eum exponere Caietan. dicto art. 3. Soto lib. 1. de Natur. & Grat. c. 22. & illa vtuntur alij moderni Thomistę. Sed adhuc nō quiescit mens, quia licet ratio illa rectè probet, non posse hominem lapsum suis viribus esse ita constantem, & perseuerantem in hac dilectione, quin aliquando contra illam peccet, non tamen probat, nō posse hominem pro breui tēpore, vel pro aliquo momēto exercere talem actum, qui sit absolutus proposito, & affectu, quamuis postea non sit futurus efficax in effectu. Accedit, quod tentatio, vel difficultas grauis, quæ possit talem actū impedire, nec semper actu occurrit in pręsenti, vt est per se manifestum, quia sępè potest aliquis, quādo nulla tentatione pulsatur, de Deo cogitare, & se ad Deum diligendum excitare, nec possibilis tētatio grauis, aut difficultas futura in perseuerantia illius amoris cogitatur explicitè, quoties ille amor exercetur, nulla enim ratione hoc est necessarium, quia vt supra dicebam, non est necesse facere explicitè comparationem, sed solùm absolutè velle placere Deo in omnibus propter bonitatem suam. Ex quo resultat ratio sæpè à nobis facta, quia act⁹ hic secundum se naturalis est, vt in præcedenti cap. dictum est: ergo in ratione, & voluntate hominis lapsi est tota virtus per se necessaria ad eliciendum hunc actum cum concursu generali Dei, quia naturalis virtus potentiarum non est diminuta per peccatum, vt supra etiam dictum est. At verò impedimenta, quæ possent hanc virtutem impedire, ne efficiat talem actum, non semper occurrunt, vt ostensum est: ergo non semper est impossibilis talis actus: ergo potest aliquando elici ab homine lapso ex solis naturalibus sine auxilio gratiæ. Confirmatur, quia vt amor sit super omnia, satis est, quod quamdiu durat, faciat seruare omnia præcepta, sed homo potest seruare omnia præcepta naturalia pro aliquo breui tempore sine auxilio gra-

Difficile dubium contra vltimam rationem superioris capitis.

tiæ: ergo pro eodem poterit habere talem actum dilectionis.

2. Propter hanc difficultatem nonnulli Theologi, etiam ex discipulis D. Thom. concedūt posse hominem lapsum diligere aliquo modo super omnia Deum vt finem naturæ suis naturalibus viribus, quāuis amor ille semper sit imperfectus, & inefficax, quādiu ab auxilio speciali non procedit, & ita D. Thom. interpretantur de amore super omnia perfecto, & efficaci, ne illi contradicere videantur. Vt aūt non reducatur cōtrouersia ad sola verba, oportet distinguere de qua perfectione, vel imperfectione actus sit sermo: iam n supponimus, omnem amorem Dei merè naturalem quātūcunq; in suo ordine super oĩa, & efficax sit, simpliciter esse imperfectū cōparatione facta ad amorē charitatis: non possunt ergo dicti auctores loqui de hac imperfectione. Sic n. etiam homo in statu integrę naturæ, & Angeli nō potuerunt diligere Deum super omnia, nisi imperfecto amore: oportet ergo, vt loquatur de imperfectione opposita perfectioni, quam hic amor intra suum ordinem habere potest. Veruntamen etiam intra illum ordinem potest actus multipliciter esse imperfectus, & à perfecto distingui.

Sententia, rationem D. Thom intelligi de amore super omnia perfecto, quod proxima difficultas solū conuincit, non autē de imperfecto. Prædicta tamen sententia per imperfectum amorem non debet intelligere carētem supernaturalitate.

3. Primò enim dici potest amor imperfectus, quia non habetur per actum absolutum, *volo* placere Deo in omnibus, sed per actum conditionatū, seu simplicem affectū, *vellem*. Et hoc modo vix est, qui dubitet, posse hominem lapsum amare Deum affectu inefficaci, seu conditionato, desiderando placere ei super oĩa, vt expresse tradunt Medina, & alij infra referendi. Nec inuenio aliquem contradicentem, præter vnum P. Vasquez, cui iam satis responsum est. Sed hic amor non potest dici super omnia, quia vna ex conditionibus ad amorem super omnia requisitis est, vt voluntas toto suo affectu feratur in Deum, præferendo illū rebus omnibus amicitiæ eius repugnantibus, qui aūt solùm conditionatè vellet placere Deo, eo ipso nō amat illum, præferendo illum omnibus, nam aliquid subtrahit, ratione cuius conditionem apponit. Vnde quoad hoc applicari potest vulgaris obiectio, quod is, qui tantùm vellet, sed de præsenti non vult placere Deo in omnibus, eo ipso non amat Deum super omnia, non quia nullum affectum habeat ad Deum, nam reuera cupit, & desiderat ipsum amorem Dei super omnia, non tamen exercet illum, licet exerceat alium imperfectum ad Deum, & amorem eius.

Nec item carentem absoluto proposito.

4. Secundò dici potest amor super omnia imperfectus quoad extēsionem aliquam ex parte obiecti. Sic enim Caietan. dicto art 3. amorem Dei super omnia distinguit: vnum esse dicit, quo amans tātum refert in Deum omnia referibilia in ipsum, alium, quo simpliciter omnia in Deum refert, inter quos ponit discrimen, quod prior consistere potest simul cum aliqua actuali culpa saltem veniali, licet non cum mortali, posterior verò vtrāq; omnino expellit, quia nulla culpa est referibilis in Deum. Vnde prior amor imperfectus dici pōt respectu secundi ex parte obiecti, quia non refert in Deum omnia simpliciter, seu non vult Deo placere in omnibus, sed cum quadam limitatione, scil. in omnibus, sine quibus non potest amicitia subsistere, nō verò excludit omnia, quibus pōt amicitia tapescere, vel augmētum eius retardari. Propriùs autem diceretur, priorem amorem tantum referre in Deum omnia, quæ ex necessitate simpliciter (vt sic dicam) referēda sunt in ipsum, vt amicitia possit subsistere: posterior autē amor absolutè refert in Deum omnia, quia in omnibus, etiam minimis cupit placere Deo. Et ita quantum est in se vult, vt nihil fiat ab homine, quod non sit referibile in ipsum, quod tamen prior amor permittit.

Nisi tātum illo quod extenditur ad vitanda venialia.

5. Hac ergo distinctione posita, quæ optima est, & in amore etiam charitatis locum habet, dicere quis potest, hominē in natura lapsa posse diligere Deum authorem naturę super oĩa, & proprijs viribus priori amore imperfecto propter rationem supra positā. Nō

tamen

tamen posteriori amore perfecto, quia in homine lapso non potest esse amor, qui excludat omnia peccata venialia. In quo seruatur differentia inter hominem integrum, & lapsum; nam homo integer, cùm facilè posset omnia peccata venialia vitare pro sua libertate, pro eadem poterat posteriori modo perfecto authorem naturæ diligere. Nec videtur Caietan. ab hac sententia alienus, sic enim inquit, *Licet homo in statu natura corrupta, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, qua tunc sunt in sua potestate, vt ratio probat, non tamen potest diligere Deum super omnia simpliciter, quia non potest non peccare*. Vtique saltem venialiter; hunc enim sensum postulat ille discursus; & modus, quo soluit rationem dubitandi à se positam, scilicet, quòd homo in hoc statu potest ex suis naturalibus cognoscere Deum, vt super omnia diligendum tanquam authorem, & finem naturæ, & ideò potest etiam suis viribus per dilectionem huic cognitioni se conformare. Ipse autem respondet concedendo illationem solùm cum illo addito, vt possit homo diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, de quo amore dixerat, repugnare cuicunque peccato mortali, quia cum illo amore Dei non potest aliqua creatura amari vt vltimus finis. Ergo cum dicit, alium amorem, quem vocat super omnia simpliciter, non posse haberi ab homine lapso per vires naturales, quia non potest vitare omne peccatum, necesse est, vt id dicat ratione venialium, alioqui nec discursus subsistit, nec consentaneè loquitur. Nec mirum est, quòd Caietanus hic admittat priorem amorem super omnia in homine lapso, cum id ex professo doceat in opusculis, vt allegaui.

Caietan. rationem D. Thom de amore hoc proximo modo imperfecto fatetur non procedere, sed de perfecto.

6. Hæc verò sententia, cuiuscunque sit, non est ad mentem D. Thomæ, nec vera, nec sibi constans. Probatur primò, quia D. Thomas eam dilectionem naturalem Dei super omnia, quam negat posse fieri ab homine lapso non sanato per gratiam, concedit fieri posse ab homine sanitatem gratiæ consequuto: sed homo etiam iustificatus non potest vitare omnia peccata venialia: ergo nec potest diligere Deum super omnia simpliciter, sed tantùm quoad referibilia in ipsum, vt loquitur Caietanus; ergo de homine nondum sanato per gratiam negat D. Thomas posse diligere Deum super omnia, etiam quoad referibilia in ipsum. Deinde sicut homo lapsus non potest suis viribus vitare omnia peccata venialia, ita nec potest eisdem viribus vitare omnia mortalia; ergo si propter priorem impotentiam non potest diligere Deum super omnia illo secundo modo perfectiori, etiam propter posteriorem impotentiam nō poterit diligere Deum priori modo, seu quoad omnia referibilia. Neque refert, quòd impotentia vitandi peccata venialia sit maior, quàm mortalia, quia cum vtraque sit impotentia simpliciter; magis, vel minus variat, nam etiam inter venialia maior est impotentia vitandi quædā, quàm alia. Vnde si propter impotentiam vitandi venialia non potest homo suis viribus diligere Deum super omnia perfecto modo, ideò est, quia non potest absolutè velle, quod sibi est impossibile; ergo eadem ratione non potest amare priori modo, quia non potest absolutè velle omnia mortalia peccata vitare, quia hoc etiam est simpliciter impossibile per vires naturæ. Et ita incidimus in fundamentalem rationem supra adductam pro sententia D. Thomæ. Et sine dubio omnes qui illam sententiam tuentur de illo naturali amore Dei loquuntur, qui mortalem lapsum contra diuina præcepta naturalia excludat, etiamsi non omnia venialia vincat, & illum putant esse impossibilem per vires naturæ. Imò & Caietanus ipse in fine illius dubitationis illum amorem, quo in statu naturæ corruptæ nihil contra Dei amicitiam admittimus, Deumque diligimus super omnia solum, quoad referibilia in ipsum tribuit gratiæ sananti naturam per charitatem, intelligitque hoc esse necessariū etiam respectu præceptorum tantum naturalium. Quomodo autem hoc cohæreat cum his, quæ prius dixerat, non satis video.

Prædicta tamen expositio non est ad mentem D. Thom.

Tertio modo dicitur naturalis amor perfectus, vel imperfectus quoad efficaciam. Et sic distinguunt aliqui duplicem Dei dilectionem, vna est, quæ in affectu, & proposito etiam absoluto vult placere Deo in omnibus, & seruare mandata eius, & nihilominus non est efficax, quia neque in effectu postea seruat præcepta; neque sola sufficit ad resistendum omnibus contrarijs, quæ in discursu temporis occurrunt: alia verò dilectio Dei est non tantum in affectu, sed etiā in effectu, quia & amat placere Deo, & id facit in omni occasione, contraria impedimenta superando. Prior dilectio consistit in vno simplici actu, qui in momento, aut breuissimo tempore habetur, ac transit: posterior verò non consistit in solo simplici actu, sed includit successionem plurium formalium, vel virtualium, quibus cum effectu mandata seruentur. Priorem ergo dilectionem vocant aliqui imperfectam, & inefficacem, & de illa affirmant, posse fieri ab homine lapso sine auxilio gratiæ respectu Dei finis naturalis, & quando tentationes, & difficultates extrinsecè absunt, & hoc modo expediūt difficultatem supra propositam. Posteriorem verò dilectionem vocant perfectam, & efficacem, quam potuit homo habere in statu innocentiæ, non verò in natura lapsa. Et ita interpretantur D. Thomam, quia hoc solum probat ratio eius prout supra explicata est. 7.

Aliqui exponunt rationem D. Thom de amore perfecto, id est, qui cum effectu vitat mortalia, non de alio quantumuis absoluto, qui breui succumbat.

Atque hoc tandem modo putant posse Theologos conciliari, exceptis illis Doctoribus, qui dicunt, posse hominem lapsum seruare diu omnia præcepta naturalia proprijs viribus, nam illi vtramque dilectionem viribus liberi arbitrij concedunt, quod absurdissimum & perniciosissimum est. Cum illa ergo distinctione, & moderatione amplexus est illam sententiā Molina in Concordia quæstion. 14. articul. 13. disputatio. 14. memb. 3. quæ in illo ab aliquibus modernis Theologis inter alias notata, & exaggerata est. Sed profectò non fuit Molina primus, neque vltimus, qui illam tenuit opinionem. Nam (vt Caietanum, & alios antiquiores omittam, qui simpliciter, & sine distinctione admittunt dilectionem naturalem super omnia in homine lapso viribus naturæ operante, qui non possunt cum maiori moderatione explicari) eādem ferè distinctionem retulit Soto lib. 1. de Natur. & Grat. cap. 22. quam non reprobat, sed potius declarat, & confirmat. Neque etiam negat, hominem lapsum posse diligere Deum priori modo viribus naturæ, sed potius illum simplicem actum admittit, quamuis neget illum esse vocandum amorem super omnia. Sic enim inquit. *Hoc argumento conficiunt nonnulli posse à nobis diligi Deum super omnia naturaliter. Quod reuera & absonum est Christianis auribus, & præter rationem collectum.* Nam esto haberi ille actus naturaliter possit, etiam ab eo, qui est in peccato mortali, nequaquam dicendus est amor Dei super omnia. Non ergo dissentit in re, nam actum admittit, etiam absolutum, nam his verbis illum explicauerat, *volo Deo in omnibus, & per omnia placere*. Negat tamen illi actui denominationem, seu conditionem super omnia, quia non excludit quidquid est contrarium diuinæ amicitiæ. 8.

Molina proxime datam expositionem amplectitur.

Eandem tradiderat ante.

Infra verò ait, non posse hominem lapsum naturāliter *omnia vno actu mentis velle referre in Deum, siquidem absque speciali auxilio non potest non incidere in culpam, quæ sit contra diuinam amicitiam*. Sed neque istud secundum cum priori satis cohærere, neque illa ratione rectè probari videtur. Nam eo modo, quo vult aliquis illo actu placere Deo in omnibus, & per omnia, eodem modo vult omnia referre in ipsum, saltē prout id esse potest in præcepto, vel vt ad placendū Deo fuerit necessarium, quia hoc includitur in vniuersali obiecto illius actus: ergo sicut absoluto affectu amat Deum, ita ēt in affectu omnia refert ad ipsum. Quod verò, qui sic amat, necessariò, aliquādo postea peccet suis viribus relictus, pertinet ad effectum, non verò tollit 9.

Soto parum sibi cohærens impugnatur.

tollit, quin ille affectus fuerit vniuersalis, etiã quoad referendũ in Deum omnia referibilia. Imò quia peccatum contra legem naturæ postea commissum, est contrarium illi priori actui amoris, & virtualis retractatio illius, inde satis colligitur, illum amorem virtute comprehendisse relationem omnium referibilium in Deum. Deniq; hæc relatio continetur in substantia amoris Dei super omnia cum proportione ad genus amoris naturalis, & supernaturalis; sed idem Soto lib.2.cap.14.in fine dicit, quemcunq; actum potest habere homo, qui est in gratia, eundem posse etiã elicere peccatorem ex puris naturalibus quoad substantiam operis, & affirmat, se pro viribus hoc probasse priori lib.c. 20. & duob. sequentibus; ergo non potuit consequenter negare posse peccatorem ex puris naturalibus diligere Deum eo amore, quo referat omnia in ipsum, quia hoc ad substantiam actus pertinet. Cur ergo ille simplex actus amoris non dicetur super omnia, licèt fortassè sit inefficax.

10. *Eandem illam expositionem approbasse Medinam ostēditur.* Præterea ab eadem sententia nõ videtur discrepare Medina dicta q.109.ar.3. Nam de dilectione naturali loquens in 2. conclus. de homine condito in puris naturalibus, ait, posse aliquo modo diligere Deum super omnia. Hoc aũt explicat, & probat, quia *in primo instanti vsus rationis potest se conuertere in Deum, & proponere studiosè agere*, quæ verba absolutum actũ significant, quem statim explicat dicens, *in eodem instanti potest habere hunc actum efficacem, volo placere Deo, & in nullo displicere.* Et nihilominus in 3. conclus. addit, non posse talem hominem diligere Deum dilectione perfecta. Per dilectionem aũt perfectam declarat illam, quæ seruat omnia præcepta. Nec potuit aliam perfectionem intelligere, quia si prior est eiusdem obiecti, & cum eadem vniuersalitate, & *efficax*, vt ipse ait, id est, *absoluta*, vt Molina loquitur, quæ alia perfectio illi addi potest, nisi perseuerantiæ, & actualis efficaciæ? Vnde ratio, qua ibi probat, talem dilectionem non posse esse perfectam, vel intelligenda est de hac perfectione, vel nullius est momenti, sic enim argumentatur. Voluntas efficax finis includit voluntatem efficacem mediorum, quæ sunt necessaria ad finem; ergo si homo diligit Deum super omnia (vtiq; perfectè) cõsequens est, quòd possit omnia præcepta adimplere sine gratia. Hæc aũt ratio solùm probat, posse hominem implere oĩa præcepta quãdiu dilectio illa durat, vel si in illa perseueret, ex quo ad summũ colligitur, illam dilectionem per solas vires naturæ nõ posse esse perseuerantem diu, quia ẽt impleret cum effectu omnia præcepta, quod facere non potest. Ergo solũ hoc addit hæc dilectio perfecta supra aliam, & si plus intendatur, illa ratione nullo modo probatur, quia voluntas efficax finis solùm includit voluntatem efficacem mediorum, quamdiu durat, potest autẽ mutari, & tunc poterunt etiam media contemni; loquitur ergo de dilectione, quæ sit stabilis, & perseuerans. Et ita in virtute ponit eandem distinctionem, & easdem assertiones. Easdemq; statim etiam poni de homine lapso, quas necesse est, eodem modo intelligere, cum ipse aliàs doceat, vires liberi arbitrij easdem esse in homine lapso, quæ in puris naturalibus fuissent.

11. *Ad eã quoque Bannez accessit.* Eodem ferè modo loquitur de puero perueniente ad vsum rationis Bañez 2.2.quæst.10.art.1.dub.2.ad 4. vbi ait, non esse impossibile homini in statu naturæ corruptæ per vires eiusdem naturæ implere præceptum naturale conuertendi se in Deum, proponendo per totam vitam secundum rectam rationem agere, idq; volendo, quantum in se est. Hæc autem cõuersio continet amorem Dei super omnia, nam præceptum naturale de hoc amore datur, & illa conuersio est ad Deum vt ad vltimum finem, & cum amore obedientiali, cum dicatur includere dictum propositũ rectè viuendi. Ergo est amor Dei super omnia per vnum actum simplicem, qui in vno instanti esse dicitur. Addit verò idem author, illud propositum reuera inefficax esse propter naturæ corruptionem. Non potuit autem intelligere esse inefficax, quia sit tantùm per modum velleitatis, seu voluntatis cõditionatæ, quia præceptum naturale nõ est de huiusmodi velleitate, quæ vix meretur nomẽ amoris Dei, sed de vero amore per absolutam volũtatem, cum vero proposito illi placendi, nam illa velleitas reuera nõ est verum propositum, neq; ita solet appellari. Loquitur ergo de inefficacia quoad effectum, vt statim ipse declarat, dicens, non posse hominem lapsum per totam vitam, neq; per longum tempus sine gratia omne bonũ morale adimplere. Videtur ergo iuxta prædictam distinctionem loqui, & simplicem actum absolutum amoris Dei, & propositi dicto modo inefficacis, admittere in homine lapso suis viribus operante.

Idem sumi potest ex Cumel. 1.2.q.109.art.4.disp.2. concl.2. quatenùs ait, posse hominem non tãtum potentia physica, sed etiã morali implere omnia præcepta pro breui tempore, prout in eo occurrunt, etiam in natura lapsa, quia alias non tantùm læsa, sed extincta esset per peccatũ, & addit, oẽs Theologos ita sentire. Cũ ergo dilectio naturalis Dei non censeatur impossibilis homini lapso, nisi propter obseruantiam omnium præceptorum naturalium, quã includit, iuxta prędictam sententiam non erit impossibilis pro illo breui tẽpore, pro quo obseruatio oĩum mãdatorũ impossibilis nõ est. Præsertim quia illo eodem tẽpore potest occurrere pręceptum naturale amoris Dei sufficiẽter propositum per rationem naturalem. Deniq; nouissimè Lorca 1.2.disp.5.de Grat.circa fin. fatetur, pręmissa pręfata distinctione amoris, nullo argumẽto ꝓbari, dictum simplicem actum esse impossibilẽ, ideoq; *satis probabile* existimat, hũc posse elici sine speciali Dei auxilio, quãuis dilectio diuturna, & effectiua impossibilis sit, & de hac posteriori dilectione D. Th. interpretatur. Et in quæstionis decisione sentit, sub illa generali regula multorum Theologorũ, quã D.Th. etiam art.4. docet, scil. hominem lapsum posse singula præcepta legis naturæ vno vel alio actu pro paruo tempore implere, sub hac, inquam, regula etiam præceptum amandi Deum comprehendi. Nõ est ergo singularis illa opinio Molinæ, neque potest vlla censura notari; imò nec improbabilis iudicari. 12. *Similiter Cumel.* *Ac tandem Lorca.* *Data expositio Molinæ nec notam quidem improbabilitatis meretur.*

Nihilominùs tamen in eam sententiam induci nõ possum, vt existimem, illam fuisse mẽtem D. Thom. nã in primis non sine causa distinctas quæstiones proponit, vnam de dilectione, & alteram de obseruantia præceptorum legis. Et in hac posteriori vtitur illa restrictione de obseruatione pręcepti quoad substantiã actus, vel quoad modum, qua non vtitur in priori quæstione, sed absolutè definit, non posse hominem in natura lapsa ex solis naturalibus diligere Deum super omnia; ergo intelligit, specialem impotentiam habere hominem circa dilectionem naturalem Dei super omnia, nã illam nec quoad substantiam potest homo lapsus efficere sine gratia. Loquitur ergo de quolibet actu dilectionis singulari, & diuisim sũpto, & non tantum coniuncto cum diuturna obseruantia omnium mãdatorum, alioqui nulla esset differentia inter dilectionem, & obseruantiam mandatorum, neq; potuisset quæstiones illas distinctè tractare. 13. *Ad mentem tamen D. Thom. non esse probatum.*

Quod etiam confirmari potest ex simili quęstione, quam de Angelis mouet 1.p.q.60. ar.5. an naturali dilectione diligant Deum, plusquàm se, & respondet affirmando, idq; probat, tum ex morali præcepto diligendi Deum supra se, tũ ex inclinatione naturali voluntatis. Ibi n. euidenter loquitur de dilectione, vt est singularis actus, ad quem est specialis, & maxima inclinatio volũtatis, & de quo datur speciale præceptũ, & qui in momento fieri potest, vt factus est ab Angelis. In prædicto aũt art.3. doctrinam quam ibi tradit, explicat per aliam, quam de Angelis tradiderat, & illam applicat ad hominem in natura integra, & ab illa excipit hominẽ lapsum: ergo sicut affirmat, Angelũ, vel hominem integrũ posse elicere suis virib⁹ specialem actũ dilectionis Dei super omnia, ita id negat de 14. *Probatur 2.*

Probatur 3. homine lapso. Deniq; vbicunq; D.Thomas alijs locis hanc quæstionem tractat, de singulari actu dilectionis loquitur, vt videre licet quodlib.1.art.8.in 2.d.28. q.1.art.2.& d.33.quæst.2.art.2. ad vlt. ergo immeritò ille articulus tertius ad sensum peregrinum, & planè violentum traducitur. Etenim talem esse istiusmodi sensum, ratione etiam ostendere possumus.

15. *Probatur 4.* Ratio autem est, quia diuersa sunt operari bonum, & perseuerare in benè operando, & ideò, licèt ad perseuerandum requiratur gratia, non ideò dici potest etiam ad operandum requiri, quia perseuerare difficilius est, quàm operari; ita ergo aliud esse diligere, aliud in dilectione perseuerare; nec quia ad perseuerandum in dilectione sit necessaria gratia, benè infertur esse necessariam ad diligẽdum, sed aliunde hoc probari necesse est. At verò dilectio, quæ vocatur efficax in effectu, quia in re ipsa potest consequi effectum seruandi omnia præcepta lõgo tempore, non est sola dilectio, sed est dilectio cum perseuerãtia. Quomodo enim dilectio faciet seruare præcepta longo tẽpore, nisi ipsa dilectio eodẽ tempore perseueret? Ergo quãuis homo non possit hanc dilectionem facere per vires naturæ, non sequitur, non posse diligere, sed non posse perseuerãter diligere, quod longe diuersum est. D.Thom. autem in illo articul. & alij Theologi in hoc puncto non tractant de necessitate gratiæ ad perseuerandum in dilectione, sed ad diligendum.

16. *Probatur 5.* Et confirmatur, ac declaratur à simili, nam simpliciter verum est, fidelẽ per ordinarium auxilium gratiæ posse diligere super omnia, & vera dilectione charitatis Deum vt supernaturalem finem, quia potest simplicem actum huius dilectionis elicere, quamuis illa dilectio cum solo illo auxilio non sufficiat ad seruanda omnia præcepta, & vitãdum omne peccatum longo tempore, quia auxilium ordinarium gratiæ, quod sufficit ad sic diligendum, non sufficit ad perseuerandũ diu in tali dilectione, nisi maior, & specialior protectio Dei in natura lapsa homini cõferatur. Ergo similiter, si vires naturæ sufficiunt ad eliciendum vnũ actum omnino absolutum dilectionis Dei super oĩa, quamuis per solas illas sine maiori auxilio non possit homo perseuerare in illo amore, seruando diu totam legem, nihilominus simpliciter dicetur amare Deum super omnia per vires naturæ. Deinde in supernaturali amore vnus actus dilectionis absolutus est etiam efficax de se ad seruãdam totam legem, quantũ est ex parte sua, & efficaciter auertit volũtatem à peccato, & conuertit ad Deum, nã propterea est sufficiens dispositio ad iustitiam; ergo similiter actus naturalis dilectionis est de se efficax, si est simpliciter absolutus, est enim eadem proportio. Et ratio vtriusq; est, quia amor non denominatur efficax obseruationis totius legis, quia illam de facto operetur multo tẽpore, quia neq; amor supernaturalis hoc semper facit, & multa efficaciter proponimus, quæ posteà non facimus. Dicitur ergo efficax, non quia facit, sed quia de se aptus est facere, seu non in effectu, sed in affectu, & quia ille actus quamdiù durat, nõ admittit secum aliquid cõtrarium diuino præcepto; ergo si homo potest virib⁹ naturæ talem actum elicere, simpliciter dicẽdum est, posse diligere Deũ super oĩa per vires naturæ. Et hoc est, quod D.Thom. & alij authores negant.

17. *Vera resolutio difficultatis positæ in n.1.* Igitur defendendo secundam opinionem superiori cap. contentam, quæ sine dubio probabilior est, ad difficultatem positam contra principale fundamentum eius dicendũ est, non solũ non posse hominẽ lapsum viribus naturæ cũ effectu perseuerare longo tẽpore seruando mandata, sed ẽt non posse vno simplici actu, qui breui tempore, vel ẽt in momento haberi potest, absolutè, & de se efficaciter velle diù seruare omnia mandata. Et inde est, vt non possit simili actu omninò absoluto, & efficaci diligere Deum super omnia, quia hic amor, vel formaliter, vel virtute illud propositum includit. Ratio autem prioris partis est, quia eo ipso, quòd diuturna obseruatio totius legis naturalis, put in executione successiuè fit, est impossibilis per vires naturæ, etiam simul apprehensa per modum vnius obiecti amandi, seu proponendi, est obiectũ simpliciter impossibile viribus naturæ. Quia voluntas non potest per vires suas naturales efficaciter velle, quod præstare per easdem vires est sibi impossibile, efficaciter, inquam, etiam ex parte affectus, & per propositum absolutũ, vt sumitur ex doctrina Arist.3.Ethic. c.2. & D.Tho.1.2.q.13.art.5. & in lib. sequenti in multis actibus supernaturalibus declarabitur, & aliquid etiã in cap. seq. dicemus. Igitur ex impossibilitate executionis, quæ dici potest effectiua, oritur impossibilitas obiectiua respectu propositi omninò absoluti. Et inde consequenter est, vt supposita fragilitate hominis lapsi ad seruandum diù integram legem naturalẽ, sit impossibilis absoluta dilectio Dei super omnia per easdem vires naturales, quia quod non potest fieri sine gratia, non potest etiã sine gratia absolutè, & efficaciter proponi. Ex quo intelligitur facilè differentia inter statũ naturæ integræ, & lapsæ, & quomodo aliquid potuerit voluntas per vires naturales in illo statu, quod in præsenti non potest, cum tamen voluntas in sua entitate diminuta non sit, & consequenter nec virtus eius naturalis actiua fuerit remissa. Dicendum est enim, hoc prouenire ex mutatione obiecti, & ex diminutione potentiæ executiuæ saltem ex parte impedimentorum. Nam in Adamo obiectũ illud seruandi semper omnia naturalia præcepta proponi voluntati poterat vt possibile, & facile per vires naturæ; quia nulla erant impedimẽta, nunc autem factum est impossibile propter cõtrariam rationem; illud autem obiectum, vt sæpè dictum est, includitur in amore absoluto, & super omnia, sine limitatione enim extendi debet ad placendũ Deo semper, & in omni occasione, &c.

Dices. Ergo homo viribus naturæ solùm poterit diligere Deum per velleitatem quadam placendi illi, non verò per actum aliquem, vel propositum, quod hoc verbo explicetur, *volo*, cõsequens autem videtur falsum, & contra experientiam, quia non solùm fideles peccatores, sed etiam impij, Iudęi Pagani, vel gentiles, qui verum Deum agnoscũt, illum interdum diligunt maiori amore. Cuius signum est, quia sæpè ex tali amore mouentur ad aliqua opera bona moraliter: velleitas autem non mouet ad opus, sed absoluta intentio. Neq; dicere possumus cum fundamento, illos infideles habere huiusmodi amorẽ per auxilia gratiæ, quia hæc incipiunt à fide, vt supà diximus, illi autem solùm motiuo, & affectu naturali dicuntur. 18. *Obiectio contra proximam resolutionem.*

Respondetur ad argumentum negando sequelam, nam inter illam velleitatem, & absolutum amorem super omnia, potest dari aliquis amor medius (vt sic dicam.) Nam potest esse amor Dei absolutus, non tamen vniuersalis, sed particularis. Sicut fidelis peccator vult honorare Deum, credendo in ipsum, & illi soli cultum tribuendo, quamuis non velit, malè parta restituere, & sępè ex affectu ad Deum odit blasphemiam, vel in se, vel in alio, quamuis non amet Deum integrè (vt sic dicam) & vniuersaliter. Aliquem ergo huiusmodi amorem Dei possunt habere infideles, & ex illo moueri ad aliquod opus bonum, quamuis in peccatore fideli sæpius ille amor, licèt imperfectus, sit ex gratia, & ideò perfectior. Deinde etiam in amore vniuersali potest inueniri medium inter purã velleitatem, & amorem omninò absolutum. Nã potest esse voluntas per modum propositi ex parte absoluti, & ex parte conditionati, absoluti quidem, quia reuera est per modum intentionis inducentis ad opus: cõditionati verò, quia nõ omninò excluditur aliqua voluti limitatio, seu determinatio modificans actum. 19. *Eius solutio.*

Ad hunc modum explicui in lib.4. de Prædestinat. cap.2. voluntatem, quam Deus habet saluandi reprobos, quam dixi, esse per modum intentionis inducentis ad conferenda media sufficientia ad salutem, & nihilominus nõ esse voluntatem omninò absolutam de salu- 20. *Similis alia doctrina explicatur.*

de salute reproborum, sed cum hac modificatione, *quantum in me est*; quæ includit hanc conditionem, *si ipsi velint*. Et ferè ad eundem modum explicui actum pœnitentię in tom. 4. disp. 3. sect. 3. Ita ergo in præsenti potest intelligi dilectio Dei aliquo modo absoluta, licèt aliqua ex parte cōditionem includat, qualis explicatur per hæc verba, *volo, vel propono facere, quod in me fuerit, ad placendum Deo, vel id procurare, quantum potuero*. Nam hic actus non includit repugnantiam, & de se mouet ad obseruationem mandatorum, nō potest tamen dici simpliciter absolutus, nam illa modificatio inuoluit hanc conditionem, *si potuero*. Et ideò fortassè hic actus non repugnat haberi, licèt rarò, & difficulter per vires naturæ, non potest tamen dici absolutus amor Dei super omnia.

21. *Item exemplo alio.* Potestq; hoc magis explicari exemplo voluntatis, seu propositi vitandi omnia peccata venialia per totam vitam, quod per ordinarium auxilium gratiæ potest iustus habere. Nam illud propositum prout est simplex actus, qui in instanti fit, est quidem aliquo modo absolutum, quatenus reuera homo vult adhibere diligētiam, & facere quod potuerit, & ad id mouetur ex vi talis actus, & nihilominùs non potest esse omninò absolutus, nam cum includat omnia peccata venialia tam ex surreptione, quàm deliberata, eius executio est simpliciter impossibilis iusto per ordinaria auxilia gratię, & ideò semper includit hanc modificationem, *quantum in me fuerit*, quæ includit conditionem, *si potuero*, per quam suo modo tollitur impossibilitas in obiecto. Ita ergo intelligi potest amor naturalis Dei, qui inducat hominem ad proponendum seruare legem naturæ quoad potuerit, non verò omnino absolutè, & efficaciter.

22. *Eadē mens videtur fuisse Molinæ, Bannez, & Medinæ.* Et fortassè non aliud dicere voluit Molina, & expressiùs Bannez indicauit dicens, non esse impossibile, quòd homo nitatur, & proponat, *quantum in se est*. Et eandem particulam addidit Medina dict. art. 3. ad 5. Veruntamen quod ipsi dicunt, posse hominem ethnicum in primo instanti vsus rationis habere illum amorem, & propositū per vires naturæ, saltem cum illa determinatione, quantum in me est: physicè quidem verum est, moraliter verò, nō credo esse ita possibile, vt ad effectum peruenire valeat; & in re ipsa exerceri. Quia ad huiusmodi actum concipiendum, præsertim ex pura beneuolentia Dei, magna cognitio Dei, magnaq; consideratio bonitatis eius requiritur, quam vix potest homo longo tempore obtinere, nedum in primo instanti vsus rationis. Quin potiùs etiam post multum tempus vsus rationis existimo esse posse rarissimum illum actum per solas vires liberi arbitrij, quia licèt perueniri possit ad illud iudicium satis clarum, & de se practicè inducens affectum, nihilominùs ex parte appetitus erit semper actus ille moraliter impossibilis, vel difficillimus, quia postulat affectum multùm liberum à passionibus, quod profectò esse non potest post multum tempus vsus rationis, nisi fuerit gratia præuentus. Atque ita concludimus, amorem absolutum simpliciter, esse simpliciter impossibilem ex parte obiecti; amorem verò secundum quid absolutum, id est, includentem illam limitationem, in reliquis verò vniuersalem, & super omnia, esse difficillimum, & ideò vel nunquam, vel rarissimè solis naturæ viribus adhiberi posse.

23. *Instantia.* Adhuc verò superest vna difficultas, & instantia; quia prædicta ad summum procedunt, quādo is, qui Deum diligit, cognoscit imbecillitatem suam ad seruandam semper naturalem legem, & impotentiam indè prouenientem actu considerat. Sæpè autem cōtingere potest, vt aliquis hanc impotentiam ignoret; imò existimet, se posse voluntatem illam erga Deum seruare, & præcepta omnia legis naturæ suis viribus custodire, si velit; quid enim mirum, si hoc existimēt Pagani, quandoquidem Iudæi, & Pelagiani in hoc fuerunt errore? Imò aliqui etiam Catholici, & Theologi existimarunt, loquendo de sola lege naturali, hunc non esse errorem: ergo qui ità existimauerit, poterit simpliciter habere illum amorem, & propositum sine vlla conditione, vel limitatione. Quin potiùs, etiam sine errore sola consideratio illius difficultatis inducentis in obiecto moralem impossibilitatem, sufficit, vt voluntas feratur in illud absolutè, & sine vlla conditione, quia tunc obiectum solùm offertur tanquàm bonum, & possibile, non cogitando de difficultate, nec discernendo an illa possibilitas sit tantum physica, vel etiam moralis. At verò in his, qui amant Deum per simplicem, & momentaneum actum, vel proponunt in generali honestè viuere, regulariter intercedit hæc inconsideratio, feruntur que ex sola pulchritudine, vel honestate obiecti: ergo.

Respondeo in priori casu de ignorantia per errorem, amorem habere quidem formam, & speciem absoluti actus, re tamen vera semper inuoluere conditionem, quæ illum inefficacem reddit. Declaratur, quia ideò talis actus tunc videtur habere formā absoluti, quia operans putat conditionem ex parte obiecti necessariam ad talem actum in re subsistere, & ita semper includit dependentiam à tali conditione, ideóq; cum verè, & in re ipsa non sit impleta, actus semper est virtute conditionatus, & inefficax. Idemq; est seruata proportione in alio casu de inconsideratione, quia sicut amat, & proponit proprijs viribus, ita ex parte obiecti includit respectum ad proprias vires, atq; ita semper includit virtualem conditionē. Quod non inuenitur in actu supernaturalis amoris Dei, nam sicut cōcipitur ex viribus gratiæ, ita ex parte obiecti, & quoad executionem eius habet respectum ad vires gratiæ, quæ ex parte Dei semper dantur sufficientes etiam moraliter, omnibus ex vera charitate diligentibus ipsum. 24. *Solutio.*

Ex quo tandem considerari potest alia ratio inefficacię in illo actu amoris naturalis, quantumuis ex errore, vel incōsideratione per modum absoluti concipiatur, semper enim est de se infirmus, ac debilis ad vincēdas difficultates. Ideò enim quis in talem amorem prorumpit, quia vel non intelligit, vel non cogitat, quàm arduum habeat obiectum, ex quo fit, vt occurrente posteà difficultate, facilè à tali proposito recedatur, quia reuera qui sic afficitur, nunquàm voluit Deum talibus difficultatibus præponere, sicut qui vult aliquid per ignorantiam, non cēsetur id voluisse, quia ignorantia inuoluntarium causat. In quo etiam diuersa est ratio de amore charitatis, nam ille fundatur in fide, & spe diuini auxilij de se sufficientis ad superandas difficultates amori contrarias, & ideò etiam comparando vnum simplicem actum amoris ad alium, multò efficacior est amor infusus in suo ordine, quā amor naturalis in suo, quia & ex perfectione sua longè potentior est ad vincenda contraria, & ex parte obiecti executio est illi possibilis ratione auxilij diuini, illi quasi connaturaliter debiti, quod non habet amor naturalis, vt explicatum est. 25. *Vlterior solutio.*

Vnde vlteriùs si quis cōsideret rationem, ob quam dicimus hunc amorem non posse fieri viribus naturæ, intelliget, assertionem non solùm esse veram de amore beneuolentiæ, sed etiam de amore concupiscentiæ Dei, vt est nostrum bonum beatificum naturale, si sit in sua specie perfectus, & super omnia modo in capit. præcedenti explicato. Probatur, quia etiam amor includit propositum seruandi omnia præcepta naturalia, & vitandi omnia peccata authori naturæ contraria. Quia licet non includat hoc propositum sub ratione tam perfecta, quàm est ratio amoris beneuolentiæ, nihilominus absolutè includit illud, sicut intentio efficax finis propositum mediorum includit. Quia obseruantia omnium præceptorum naturalium est medium necessarium ad consequēdum bonum sic amatum, non enim potest esse beatus, etiam naturaliter, qui authorem suum offensum habuerit: ergo eadem ratio impotentiæ est in homine lapso ex parte huius propositi ad hunc amorem, quæ est ad 26. *Extenditur dicta ad amorem cōcupiscentiæ.*

est ad amorem beneuolentiæ. Probatur, quia difficultas illius propositi non est posita in hoc, quòd sub hac vel illa ratione magis, vel minùs perfecta habeatur, sed in substantia (vt sic dicam) absoluti propositi, quia executio eius quoad obseruanda omnia præcepta etiam quoad substantiam eorum est impossibilis homini lapso, per vires naturæ, & ideò talis executio obiectiuè proposita est obiectum impossibile, ac subindè incapax naturalis propositi absoluti. Hæc autē ratio eodem modo ꝓcedit in tali proposito sub quacunque ratione naturali proponatur. Ob hanc ergo causam credimus assertionem propositam tam esse veram de amore concupiscentiæ Dei super omnia, quàm beneuolentiæ. Et licèt authores hoc disertè non explicauerint, tamen vel indistinctè loquuntur, vel qui vnum affirmant, aliud non negant, vno, vel alio excepto, qui alio fundamento ducitur, scil. quòd omnis amor beneuolentiæ sit supernaturalis, quod suprà refutatum est.

CAPVT XXXV.

Quæ gratia sit necessaria in statu naturæ lapsæ ad diligendum amore naturali super omnia Deum vt authorem naturæ?

1. DVas difficultates in cap. 32. n. 1. & 2. insolutas reliquimus, quibus in hoc, & sequenti capite satisfaciendum est. In priori postulatur, vtrum ad habendum hunc actum in hoc statu, necessaria sit habitualis gratia sanans naturam quoad ablationem culpæ. Ita enim nonnulli affirmant, credentes esse sententiam D. Thomæ dicta quæst. 109. art. 3. quoniam dicit, hominem in statu naturæ corruptæ ab hac dilectione deficere, nisi sanetur per gratiam Dei. Gratia autem sanans naturam non est nisi gratia habitualis. Potestq; hoc quoad mentem D. Thomæ confirmari, quia eadem gratia requiritur ad diligendum Deum super omnia, quæ ad seruanda omnia pręcepta naturalia longo tempore, iuxta dicta in capite præcedenti; sed D. Thomas in artic. 4. docet, non posse hominem implere omnia mandata sine gratia sanante, & clariùs art. 8. dicit, non posse vitare omnia peccata sine gratia habituali sanante; idem autem est, vitare peccata, & seruare præcepta, quia non peccatur, nisi contra præceptū, vnde nec vitantur peccata, nisi seruando mandata; ergo cum D. Thomas dicit, requiri gratiam sanantem ad seruanda omnia mandata, de gratia habituali loquitur; ergo in eodem sensu dicit, requiri gratiam sanantem ad diligendum Deum. Secundò potest eadem mens D. Thom. colligi ex dicto art. 4. ad 3. quatenùs dicit, nō posse hominem lapsum implere præceptum de dilectione Dei ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, quod interpretandū videtur causaliter, scil. quia illud præceptum naturale non impletur in hac vita, nisi secundum modum charitatis, sed ad implendum quodlibet præceptum secundum modum charitatis est necessaria gratia habitualis, quę à charitate non separatur: ergo eadem gratia requiritur in hoc statu ad digendum super omnia Deum, etiam vt finem naturæ. Atq; ita sentit Conrad. in dicto art. 3. & insinuant alij recentiores Thomistæ, & plures Theologi, licet ex alijs principijs, vt statim referam.

1. opinio. *Ratio.*

2. Vt fundamentum, & veritatem huius sententiæ expendamus, oportet aduertere, duobus modis cogitari posse, hanc dilectionem non posse elici ab homine lapso sine gratia habituali, sc. vel consequenter ordine saltem naturæ, licèt concomitanter duratione temporis) vel antecedenter, siue ordine temporis, siue saltem naturæ. Priori modo existimarunt aliqui Theologi antiqui, necessariò esse coniunctam habitualem gratiam, cum hac dilectione, quia est sufficiens dispositio ad gratiam, & ita si non præcedit gratia, saltem consequitur ad illam. Hæc sententia tribuitur Scoto locis citatis cap. 32. Veruntamen cum Scotus in tali dilectione, vt sit vltima dispositio ad gratiam, certam quādam durationem eius requirat, potiùs supponit, in tempore breuiore posse dilectionem illam esse sine habituali gratia. Tribuitur etiam Caietano à nobis etiam citato in cap. 32. nu. 3. Sed ille potiùs docet expressè, posse hunc amorem aliquo tēpore esse informem, id est, non formatum charitate, & consequenter sine gratia. Magis inclinant in hanc opinionem Gabriel, & Almainus, qui cum dicant, illum amorem esse sufficientem dispositionem, & certam eius durationem, aut intensionem non postulent, consequenter dicere coguntur, illum actum non esse sine habituali gratia. Veruntamen fundamentum huius sentētiæ reprobum est, & erroneum, quia de fide certum est, nullum actum solis viribus naturę elicitum esse sufficientem dispositionem ad gratiam, vt infrà ostendemus. Et hinc apertè concluditur, ratione concomitantiæ, seu necessariæ consecutionis non esse necessariam gratiam habitualem ad habendum hunc actum, quia nulla alia ratio illius concomitantiæ cogitari potest, præter rationem dispositionis vltimæ.

Notatio pro expendenda præcedenti opinione. *1. opinio astruens amorem prædictum, &c.* *Eius fundamentum.* *Reprobatur dicta opinio cum fundamento ipsius.*

3. Dices, hoc rectè concludere contra prædictam opinionem, quę asserebat, illum actum dilectionis Dei fieri viribus naturalibus: posse autem aliquem dicere illum actum elicitum per axilium gratiæ esse sufficientem dispositionem ad habitualem gratiam, & ita nunquam separari ab illa, saltem consequenter: sic n. hæc sententia non repugnat alteri dogmati, quòd actus elicitus solis viribus naturę nō est sufficiens dispositio ad gratiam. Respondeo, etiam in hoc sensu illam sententiam nō esse probabilem, sed omninò falsam: suppono enim sermonem esse de actu dilectionis naturalis, vt per se, & ex natura sua elici potest per solas vires liberi arbitrij, licèt ex accidenti in natura lapsa, vulnera, & impedimenta eius, hoc impediant. Vnde etiam supponimus, sermonem esse de dilectione, quæ præcisè terminatur ad Deum vt authorem naturæ, & solùm includit obseruantiam præceptorum naturalium. Quod aduerto, quia potest aliter dici, in hoc statu dilectionem Dei etiam vt est author naturæ, nunquam elici, nisi per actum verum charitatis, & sub altiori ratione, qui modus dicendi est omnino distinctus ab opinione, quā nunc tractamus, & paulò post examinabitur, à numero 13.

Est verò falsa dicta opinio esto dicatur dictum amorem naturalem cum auxilio speciali elici. *Verus charitatis actus non terminatur ad Deū vt prorum finē naturalem.*

4. His ergo positis dico, talem actum, etiam vt elicitum per auxilium gratię non esse dispositionem, pręsertim vltimam ad habitum gratiæ, saltem per se loquendo, & extra sacramentum. Hoc enim nunc satis est, vt talis actus etiam sic factus non habeat necessariam coniunctionem cum habitu gratiæ, vt per se constat. Probatur autem assumptum primò, quia infrà ostendam, nullum actum naturalem habentem eam tantum perfectionem, quæ de se viribus naturæ fieri potest, esse dispositionem ad gratiam, solum quia fit ex aliquo auxilio gratiæ, quia extrinsecum principium efficiens, si non reddat actum in se meliorem, & perfectiorem, non reddit illum magis aptum, vt ad gratiam disponat. Secūdò magis in particulari, quia illa dilectio non conuertit hominem ad Deum secundum supremam rationem vltimi finis supernaturalis, & consequenter non potest esse fundamentum propriæ amicitiæ diuinæ, quæ in supernaturali communicatione fundatur. Item non includit propositum seruandi omnia præcepta supernaturalia, & consequenter nec dolorem de peccatis contra eadem præcepta, neque de alijs vt auertunt à fine supernaturali, & ideò non potest esse sufficiens dispositio ad iustitiam, seu gratiam habitualē, neque ad remissionem peccati, quod à Deo, vt fine supernaturali hominem auertit. Tertiò probatur ex Concilio Tridentino sessione 6. capite 6. vbi describens dispositionem ad iustitiam, amorem Dei authoris

Assertio 1. contra præcedentem opinionem. *Probatur 1.* *Secundò.* *Tertiò.*

thoris supernaturalis iustitiæ requirit, & sess. 14. c. 4. dicit, tunc contritionem ad iustificationem sufficere, quãdo est charitate formata. Igitur manifestum est, dilectionem Dei in se naturalem, quantumuis ex auxilio gratiæ procedat, non esse dispositionem vltimã, ac proinde hoc titulo non habere consequenter, seu concomitanter gratiam habitualem sibi coniunctã.

5. *2. opinio Aluar lib 6 de Auxil disput 51 nu. 8 requirens ad prædictum amorẽ gratiam habitualem. 1. modus explicãdi hanc opinionem*

Alij ergo dixerunt, gratiam habitualem esse necessariam ad hunc actum dilectionis antecedenter; illius autẽ necessitas duplici modo explicatur. Primò, vt gratia habitualis prærequiratur tanquàm præuia dispositio necessaria, vt homo in hoc statu sit capax talis amoris, quia homo in peccato existens, ac permanens est incapax illius, sed in hoc statu non potest esse sine gratia, aut peccato; ergo nisi præcedat gratia, & tollat peccatum, impossibile est habere talem actum. Consequentia patet ex dictis in primo puncto, quia hic actus nec sufficit ad tollendum peccatũ, neq; proximè ad gratiam disponit; si ergo homo existens in peccato, illum actum eliciat, manebunt simul dilectio, & peccatum. Quod autem hoc repugnet, patet, quia aliàs talis homo simul esset auersus, & cõuersus ad Deum, item esset cõuersus simul ad Deum, & ad creaturam vt ad vltimum finem. Nam peccator diligit creaturam vt vltimum finem, & qui diligit Deum super omnia, eum etiam diligit vt vltimum finem. Hoc autem repugnat, tum quia nulla esse potest cõuentio lucis ad tenebras, Christi ad Belial, tum etiam quia non potest homo simul habere duos fines vltimos diuersos, nedum repugnantes, iuxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. q. 1. art. 5.

6. *Prædictus explicandi modus impugnatur. Primò.*

Hęc verò ratio, vt iam suprà tetigi, non probat intentum, quia peccatũ originale, vel habituale, & hic actus amoris naturalis nõ habent inter se formalem repugnãtiam. Quod probo primò, quia anima separata pueri decedentis sine remedio peccati originalis potest diligere Deum, vt authorem naturæ super omnia, & tamen est in peccato originali, q̃ post hanc vitam non tollitur, maximè per actum merè naturalem; ergo ibi manẽt simul peccatum originale, & dilectio actualis, atq; ita in illo exemplo manifestè deficit discursus illius rationis. Probatur ergo maior, primò ex D. Th. in 2. d. 33. q. 2. ar. 2. ad 5. vbi ait, pueros decedentes sine baptismo, quamuis sint separati à Deo quantum ad coniunctionem gloriæ (adde etiam gratiæ) non tñ esse penitus separatos, quia sunt coniuncti per participationem naturalium bonorũ. *Et ita* (inq̃t) *de illo gaudere poterunt naturali cognitione, & dilectione.* Vnde planè concedit quod in argumento sumpserat, illos pueros sicut naturalem cognitionem Dei habebunt, ita posse Deũ naturaliter diligere, vbi licet non addat particulam, super oĩa, tñ loquitur de tota dilectione Dei per se possibili per vires naturæ. Et ita intellexit, & secutus est D. Thom. Soto lib. 1. de Natur. & grat. cap. 14. & probat optima ratione, quia naturalis ratio eò inclinat, & ibi cessat impedimentum ponderis carnis. Quã rationem nos statim vrgebimus, additq; permultos tenere illam sententiam; quã etiam sequitur Medina dicto art. 3. in 4. conclus. de dilectione naturali, vbi etiam ita intelligit D. Thom.

7. *Progreditur proxima impugnatio.*

Ratione etiam tacta videtur conuinci, quia hic actus est possibilis per vires intrinsecas volũtatis, quæ in pueris illis integrę manent, & in eis non est inordinata concupiscentia, nec futura est aliqua grauis tentatio, vt suppono; ergo possunt illi pueri integrè, & adæquatè exercere vires sui arbitrij, diligẽdo Deum, nam sola culpa, seu priuatio gratiæ non potest impedire vsum facultatis naturalis, vt in 1. lib. latè probaui. Et confirmatur, quia puer existens in solo originali post hanc vitam, vel anima eius potest implere omnia alia præcepta naturalia viribus naturæ propter rationem factam, quòd ibi cessant impedimenta cõcupiscentiæ, & similia huius vitę, vnde quoad hoc assimilatur ille status statui naturæ integræ gratia carentis; ergo potest etiam diligere Deum super omnia, quia qui potest exequi suis viribus obseruantiam totius legis naturalis, potest etiam illam absolutè, & efficaciter proponere, quod solùm desiderabamus in homine lapso, vt posset hunc actum dilectionis super omnia elicere.

8. *Impugnatur 2. à priori.*

Secundò est ratio à priori, quia actus, & habitus non opponũtur formaliter, ideoq; simul esse possunt circa contraria obiecta, vt ex Philosophia constat; peccatum autem originale quasi habituale est; sicut & personale, quatenùs reatu manet, actu transacto, & ideò actus dilectionis naturalis non opponitur formaliter habituali peccato. Ac proinde ex hac parte nõ repugnat, actum naturalis dilectionis Dei simul esse cum peccato originali, vel alio habituali. Imo etiam de dilectione supernaturali, & charitatis diximus in materia de Incarnat. & de Pœnitent. non excludere formaliter culpam habitualem, licèt per illam expellatur talis culpa, quatenùs disponendo proximè ad gratiam, efficaciter impetrat remissionem culpæ. Dilectio autẽ naturalis non sufficienter disponit ad gratiam, & remissionem peccati, vt ostensum est, & ideo neq; isto modo repugnat cum habituali peccato. Accedit, quod conuersio illa, vel auersio originalis, vel habitualis peccati præter priuationẽ gratiæ habitualis non est aliquid physicũ, sed morale, & ideo minorem habet repugnantiã cum actuali conuersione cõtraria, & physica, ideoq; de potentia absoluta non repugnat, habitualem culpam simul esse cum actu charitatis, vt in materia de Pœnitent. docui, & inf. etiam dicã. De potentia aũt ordinaria hoc nõ habet locum, quando amor Dei est perfectus, & charitatis, quia est plena conuersio ad Deum, & integra retractatio peccati. Hoc autem non habet dilectio naturalis, vt satis explicui, & ideo etiam de potentia ordinaria non repugnat talem dilectionem esse simul cum originali, vel habituali peccato.

9. *Obiectio.*

Dices, quamuis illa dilectio non plenè conuertat voluntatem ad Deum, nec auertat ab omni peccato, saltem cõuertit sufficienter ad Deum vt finem naturalem, & auertit ab omni peccato contrario legi naturali; ergo saltẽ sufficiet, vt remittatur macula peccati ex ea parte, qua auertit hominem à fine naturali, quia non repugnat, hominem esse auersum à fine supernaturali, & non à naturali, nam de originali peccato ita multi sentiunt, & in quocunq; fieri posse docuit Caiet. 1. 2. quæst. 113. art. 2. Respõdetur, quidquid sit, an de potentia absoluta sit possibilis dimidiata venia, seu remissio peccati quoad culpam, de lege ordinaria, & iuxta diuinam institutionem, certum est non ita remitti culpã peccati. Itemq; certum est, naturalẽ actum non esse sufficientem ad tollendam, vel minuendam culpam, quia auersio moralis à Deo vt fine naturali, quando fit, seu contrahitur, semper est coniuncta cum auersione à fine supernaturali, & ideo nunquã tollitur sine dispositione, vel forma, quæ ad finem supernaturalem hominem conuertat. Præterquam quod, licèt Deus illo modo remitteret auersionem tantùm à fine naturali, id non faceret, infundendo gratiam, nec iustificando hominẽ; & ideo etiam tunc talis dilectio non supponeret gratiam, neq; illã necessario coniunctã haberet; ergo multo minus nũc illam prærequirit, quãdo ille actus non sufcit ad culpam vllo modo tollendam aut minuendam. *Diluitur.*

10. *Alter modus explicandi 2. opinionem.*

Alio ergo modo dicitur necessario prę supponi gratia ad huiusmodi actũ dilectionis, quia est veluti principium, seu fundamentum eius. Non quidẽ quia gratia, vel charitas, sit proprium principium, aut virtus talem actum eliciens, nam virtus infusa non elicit actum acquisitum, seu naturalem: sed quia talis dilectio non fit, nisi per auxilium gratiæ sanantis; hoc aũt auxilium non datur, nisi iustis, quia nõ datur, nisi ratione ipsius gratiæ habitualis sanantis animam. Nam illi soli debetur, & non est cur gratis detur homini indigno, & peccatori, cùm actus ille non sit necessarius, imò neq; per se ordinatus ad remissionẽ peccati; vel ad iustitiam obtinendam.

11. *Probabilis prædicta opinio, si requirat habitualem gratiã non ex natura rei, sed Dei lege.* Ex hac verò ratione, seu declaratione inprimis sumo, ex natura rei non esse necessariam gratiam habitualem ad eliciendum hunc actum, quia illa, nec per se, nec per habitus suos elicit huiusmodi actum; ergo sine illis habitibus potest dari volũtati sufficiens adiutorium ad efficiendum illum actum; hoc autẽ adiutorium non est per se cõnexum cum tota habituali gratia, neq; ex natura rei illam necessariò supponit, hoc enim neq; ratione facta probatur, neque vlla occurrit, qua possit fieri verisimile. Ergo ad summum relinquitur, gratiam habitualem prærequiri ad hunc actum dilectionis ex lege, & ordinatione diuina, non ex necessaria rerum connexione, sed quadam morali congruentia. Sicut supra dicebamus, ad non peccãdum diù contra legem naturæ necessariam esse in hoc statu gratiam habitualem, non ex natura rei, sed ex lege diuina. Idem ergo erit in præsenti, quia dilectio super omnia habet annexam obseruationem omnium mandatorum, & illi æquiparatur iuxta superiùs dicta.

12. *2. Assertio, prædicta opinio est omnino incerta. Probatur 1.* Atque hîc modus dicendi sic expositus probabilis est, sed mihi valdè incertus. Primò, quia quòd Deus peccatoribus præsertim fidelibus nunquam det sufficiens auxilium ad huiusmodi actum, nisi priùs se disponant ad iustitiam, pẽdet ex diuina voluntate, quæ vel authoritate debet nobis innotescere, vel ex effectibus sufficienter colligi. In præsenti autem nulla est authoritas, vel testimonium, quo de tali diuina voluntate constet, nullum enim affertur, neq; ego illud *Probatur 2.* inuenio. Neq; etiã ex effectibus colligitur, quia multi diligũt Deum, qui nesciunt, an amore, vel odio digni sint, qui etiam ignorãt, an dilectio illa, quam experiuntur, sit naturalis, vel supernaturalis, perfecta, vel imperfecta; ergo ex effectibus cognosci non potest, an peccator recipiat auxilium ad eliciendum actum naturalem dilectionis Dei, nec ne? ergo nulla via ostendi potest, Deum nõ dare hoc auxilium, nisi tantũ iustis.

Coniectura pro ea in nu. 10 diluitur. Neq; etiam cõiectura ad id persuadendum adducta, est magni momenti, quia licèt hoc auxilium non sit debitum peccatori, potest nihilominùs illi gratis donari, sicut multa alia dona, & auxilia gratiæ ei conferuntur. Et licèt actus naturalis dilectionis non sit necessarius ad conuersionem peccatoris, potest tamen esse vtilis, quod satis est, vt auxilium ei cõferatur. Sicut etiam iusto non est necessarius hic actus, sufficit enim illi amor charitatis, imò meliùs ei esset, hũc semper exercere: & nihilominus Deus pro admirabili, & varia suæ prouidentię dispositione, interdum tribuit auxilium ad hunc amorem, interdum ad perfectiorẽ, prout ei placet, vel prout occasiones occurrẽtium causarum postulant, quibus ipse accõmodat quoad auxilia gratiæ, quantùm, & quomodo vult. Neq; ẽt est necessaria illa cõparatio inter actum dilectionis, & diuturnã obseruantiam mandatorũ, quia hæc consistit in executione, quæ successu tẽporis, & multis actibus fit, ideoq; ad illã necessaria est specialis Dei protectio, & perseuerantię donum, vel integrum, vel magna ex parte, quæ sunt propria filiorum: at verò dilectio cõsistit in vno actu simplici, quæ obiectiuè tantũ includit obseruãtiam mandatorum, vtiq; in proposito, & ideò ad illum sufficit vnum, vel aliud auxilium, quod etiam solet peccatoribus communicari. Quapropter probabilius existimo, etiam ex hoc cap. non necessariò præsupponi gratiam habitualem ad hunc actum, ac proinde posse hunc actum inueniri in peccatore, præsertim fideli, quid verò de infideli sentiendum sit, paulò post dicam.

13. *Opinio 3 principalis* Præter dictas sententias inuenio aliam viam fundandi necessitatem gratiæ habitualis ad diligendum Deum, vt authorem naturæ super omnia, nimirum quia in hoc statu non diligitur Deus etiam vt author naturę per actum naturalem, sed solùm per infusum, & supernaturalem. Vnde quia amor supernaturalis Dei non est nisi amor charitatis, quæ semper est coniuncta gratiæ tanquam radici, & principali fonti, ideò talis dilectio nunc semper gratiam prærequirit. Hanc opinionem indicat Conrad. dicto art. 3. in fine corporis, vbi notat differentiam inter hominem in hoc statu, & in natura integra; quòd nunc *sanatus per gratiam, non diligit Deum naturaliter, sed gratuito amore, homo autem in natura integra diligit naturaliter, id est, ex natura tãtùm, exclusa gratia gratum faciente, Deum super omnia.* Quæ differentia non videtur posse in alio sensu intelligi. Et videtur illi fauere D. Thom. in secundo loco supra allegato, vbi significat hãc dilectionẽ semper nunc esse secundum modum charitatis. Ratione potest etiam hæc opinio suaderi, quia homo lapsus non resumit vires (vt ita dicam) ad diligendum Deũ, nisi mediante fide, quæ est totius iustitiæ fundamentum, sed per fidem nõ mouemur ad diligendum Deũ, nisi vt obiectum supernaturalis amoris; ergo in hoc statu nunquam diligitur Deus super omnia, vt est author naturæ, quin eodem actu diligatur vt obiectum supernaturale, ac subinde amore charitatis. *Eius ratio.*

14. *Assertio contra ... nionem.* Veruntamen neq; ista sententia vera mihi videtur, neq; ad mentem D. Thomæ. Ille enim in dicto artic. 3. sicut in Angelis, & in homine integro, ita etiam in homine lapso duos actus amoris docet inueniri posse, naturalem scil. & supernaturalem, differentiam autem in hoc solum constituit, quod in Angelis, & homine integro poterat liberũ arbitrium cum solo generali concursu elicere talem actum, in statu autem naturæ lapsæ non potest, nisi iuuetur, ita verò adiutum possit illum actum eiusdem speciei, & naturæ elicere, aliàs falsum esset, posse hominem lapsum elicere talem actum, etiam cum adiutorio Dei. Atq; ita intellexerunt, & secuti sunt D. Thomam Caietan. Soto, Medina, & alij authores. Et idem supponunt Theologi antiquiores, siue enim sentiant, hunc actum naturalem posse fieri ab homine lapso per vires arbitrij, siue cum auxilio gratiæ, omnes supponunt, posse esse in illo sine modo charitatis, & eiusdem speciei, cuius esset in homine puro, vt loquitur D. Thomas quodlibet. 1. art. 8.

15. *Probatur ratione.* Et ratione probatur, quia homo lapsus præter cognitionem fidei potest habere cognitionem naturalem Dei, & ad illam in suo ordine obtinendam, & ad iudicium ferendum, quomodo sit diligendus Deus sic cognitus, potest à Deo specialiter iuuari, non confundendo naturale iudicium cum iudicio fidei, neq; illi adiungendo peculiarem modum fidei in certitudine, vel aliam similem proprietatem, sed tantùm iuuando, vt in proprio ordine iudicium naturale perfectum sit; ergo simili modo potest voluntas in hoc statu sequi intellectum amando Deum solùm vt propositum per naturalem cognitionem, & iudicium, & similiter iuuari à Deo ad amandum illud obiectum super omnia prout præcisè proponitur, ac subinde dilectione naturali sine eleuatione, vel confusione cum amore charitatis. Antecedens videtur profectò per se notũ; quia ille modus prouidentiæ non solùm non includit repugnantiam, verum etiam non excedit debitum ordinem, & suauitatẽ prouidentiæ Dei cum hominibus huius status. Vnde non solũ illud intelligimus de potẽtia absoluta, sed etiam de ordinata; imò credimus, hoc auxilium sæpè datũ esse à Deo Philosophis etiam infidelibus ad naturalem Dei cognitionem veriùs obtinẽdam, maximè ad speculatiuam. Cur ergo nõ interdum id faciet in practica? Cõsequentia verò probatur à paritate rationis, & quia nulla probabilis apparet, vt hunc modum prouidentiæ, & vsum eius negemus. Aliàs eadem ratione dici posset, Deum non iuuare hominem lapsum ad habẽdum aliquem amorẽ ipsius Dei in hac vita, nisi ad supernaturalem, & infusum, & consequenter quoties aliquem Dei amorem in nobis experimur, certum nobis esset talem amorẽ esse supernaturalem, & charitatis, quod certè incredibile est, & parum consentaneum alijs dogmatibus fidei, præsertim illi, quòd nõ possumus esse certi de nostra iustitia. *Auxilium ... Deum ... ethnicis.*

Quo-

16. *Excluditur unus sensus assertionis 3.*

Quocirca tribus modis intelligere possumus, hominem lapsum diligere super omnia Deum vt finem naturalem. Primò amādo vnico simplici actu Deum vt authorem omnium bonorum gratiæ, & naturæ. Vbi particula, *vt*, non rationem, sub qua tendit actus in tale obiectū, sed in quam tendit, demonstrat. Tunc autē ratio authoris naturæ non est in illo obiecto adæquata, sed in adæquata modo nostro intelligēdi respectu talis amoris. Nihilominùs tamē non potest sic diligi, nisi modo supernaturali, quia totū illud obiectum supernaturale est, & bonitas illa naturalis non amatur, nisi vt inclusa in vna eminentissima bonitate, quę oīa complectitur. Quapropter de hoc actu verum est, esse proprium amorē charitatis, & non posse haberi sine habitu gratiæ, vel pręexistente, quādo ille actus elicitur ab habitu charitatis, vel saltem consequēte secundū ordinē naturæ, vt in primo actu, qui non elicitur ab habitu, sed ad illius infusionem disponit. Sed tamen nunc de hoc actu non tractamus.

17. *Excluditur alter sensus.*

Secundo modo potest diligi Deus vt finis naturalis in ratione obiecti formalis, quod amatur, ita vt illa præcisa ratio sit adæquata obiecto illius amoris, quia pręcisè sub ea ratione consideratur, & voluntati proponitur. Potest autem sic proponi, & considerari per solam fidem, nam sicut hęc veritas, quòd Deus sit author naturæ, licèt possit cognosci ratione naturali, altiori modo cognoscitur, & creditur per fidem; ita etiam sine interuentu rationis naturalis potest fides proponere voluntati Deum vt finem naturalem tanquam super omnia diligendum; potest ergo etiam à voluntate sic amari. Tunc autē amor ille, si procedat ex conformitate illius ad regulas fidei, & prudentiæ infusæ, in se est supernaturalis, & specie distinctus ab actu merè naturali, sicut de alijs etiam actibus moralium virtutum infusarum lib. sequenti dicemus. Ideoq; ad habitum charitatis pertinet, & vt connaturali modo fiat, illum, & consequenter etiam gratiam prærequirit. Nihilominùs tamen ille actus esse potest ante habitum gratiæ ex solo auxilio diuino, non tantùm ordine naturæ, quod est ferè certum, sed etiam duratione temporis, quod est valdè probabile, quia ille actus, etiamsi charitatis sit, non est ita perfectus, vt sit sufficiens dispositio ad gratiam, quia non perfectè conuertit animam ad Deum, & ad omnium præceptorum eius obseruationem, vt ex supra dictis intelligi potest. Sed de hoc latiùs in materia de Iustificatione, nam etiam nunc non de isto actu tractamus, quem supernaturalem esse supponimus.

18. *3. Sensus in quo assertio 3. procedit.*

Tertio ergo modo diligitur Deus vt author naturæ secundum eam præcisè rationem per naturale lumen consideratus tanquam dignus, vt diligatur super omnia secundum rectam rationem, sicut diligitur ab Angelo, vel potuit diligi ab homine integro ex puris naturalibus. Et hunc actum dicimus esse posse in homine lapso à Deo conuenienter adiuto, & nihilominus esse eiusdem speciei, & substantiæ, cuius esset in natura integra, sicut obseruatio aliorum præceptorum naturalium est eiusdem speciei; licèt fiat cum adiutorio gratiæ. Vnde etiam fit, talem actum in natura lapsa de se nō postulare habitum infusum; imò neq; fidem, quantum est ex natura eius, quia per se non procedit ex fide. Atque ita concludimus, habitualem gratiam non esse necessariam ad eliciendum hunc actum in natura lapsa; ostendimus enim, huiusmodi necessitatem nulla ratione sufficienti, aut fundamento niti, sine ratione autem non est talis necessitas asserenda. Eò vel maximè, quod etiam exemplo, & ratione ostendimus, inueniri hunc actum sine gratia habituali, siue antecedente, siue consequente. Et hanc sententiam supponit Caietan. 1.2. q. 113. art. 2. nam propterea dixit posse hominem esse auersum à Deo vt fine supernaturali, & conuersum ad eum vt finem naturæ. Sequitur Medina q. 109. art. 3. circa finē. Soto in 4. d. 17. q. 2. art. 5. §. *Contra hæc.* Vega q. 10 de Iustificat. & idem sentit Marsi. in 1. q. 20. & in 2. q. 18. & fauet D. Thom. in 2. d. 33. q. 2. art. 2. ad 5. quem locum supra num. 6. tractauimus. Et benè explicat Molin. in Concord. q. 14. art. 13. d. 19. memb. 6. ratione 6. & disp. 33. & 36.

19. *Ad locum D. Thom. in contrarium adductum in n. 1.*

Neq; contra hanc resolutionem obstant, quæ proponebantur. Nam inprimis quod D. Thom. dixit art. 3. de homine lapso propter corruptionem naturę, nisi sanetur per gratiam, etsi intelligatur de gratia habituali, & de sanitate à culpa, referenda est; non solùm ad actum dilectionis, sed etiam ad executionem eius per obseruantiam diuturnam omnium præceptoru naturalium. Et hoc sine dubio intendit D. Th. in illa parte rationis suæ. Cum verò concludit de actu dilectionis, non dicit esse necessariam gratiam sanantem, sed *auxilium gratiæ sanantis*, quod certè minùs est, & sæpè dari solet ante gratiam ipsam sanātem, vt per illud homo paulatim ad habitualem gratiam disponatur. Et hac ratione meritò ita vocatur, etiamsi antecedat, quia propter illam datur, vel quia per illud incipit debilitas naturę sanari, & ita communiter appellatur. De hoc ergo auxilio loquitur D. Th. in conclusione illius art. 3. Neq; in hoc admittenda est æquiparatio inter singularem actum dilectionis, & diuturnam, obseruantiam mandatorum, vt iam dictum est, & ratio differentiæ est assignata.

20. *Ad locum alterum in eodem n. 1.*

In alio verò loco art. 4. ad 3. non loquitur D. Thomas de præcepto dilectionis Dei vt ad puram naturā pertinet, & per actum naturalem impleri potest, sed de præcepto integro dilectionis Dei, prout Deuter. 6. & Matth. 22. propositum est, quod ex charitate, seu cum modo charitatis impleri debet. Et similiter loquitur de illo pręcepto D. Thom. 1.2. q. 100. art. 10. vbi hac ratione ad 3. dixit, præceptum charitatis non impleri sine gratia, quod etiam de habituali verum est. Nunquam tamen dixit D. Thomas præceptum illud, prout nascitur ex pura natura, non posse fieri in natura lapsa per actum naturalem, aut non posse obseruari sine modo charitatis infusæ. Neq; obstat, quòd in dicta solut. ad 3. art. 4. cum dixisset, præceptum illud secundum quod ex charitate impletur, non fieri ex solis viribus naturalibus, adiungit, vt ex supradictis patet, id est, ex dictis in art. 3. vt notatur in margine, vbi de puro actu dilectionis naturalis apertè loquitur. Non, inquam, hoc obstat, quia fortasse nō refert art. 3. sed ea, quę proximè dixit in corpore articuli, vbi docuerat, nullum præceptum impleri quoad modum charitatis sine gratia, vel referatur art. 3. addēdum est, in solut. ad 1. vbi dixerat, charitatem eminentiùs diligere Deum, quàm natura diligat. Nam in corpore articuli nihil dixerat de modo charitatis, sed de solo actu dilectionis naturalis, & ad illum requirit auxilium gratiæ, non propter modum charitatis, sic enim eadem esset ratio in Angelo, & in homine integro, sed propter naturæ lapsæ corruptionem. Nisi velimus loqui de modo charitatis, non secundum adæquationem, sed secundum proportionem; quia sicut dilectio charitatis Dei est super omnia simpliciter, ita dilectio naturalis est super omnia in suo ordine. Sic autem ille modus non requirit gratiam ex se, & ex obiecto suo, sed tantum per accidens in lapsa natura propter debilitatem eius, quæ per auxilium sine habitu adiuuari potest.

21. *Dubium. An saltem requiratur actuale auxilium supernatur. ad actum amorem.*

Occurrit autem vlterius inquirendum, quale sit hoc auxilium, id est, an sit necessarium auxilium ordinis supernaturalis, vel sufficiat aliquod auxilium naturalis ordinis. Videri enim potest, esse necessariū auxilium supernaturalis ordinis, quia non datur, nisi mediante fide, quæ est fundamentum totius iustitiæ, & omnium, quæ ad illam conducunt. Vnde per illam etiam impetrantur omnia auxilia, quæ in hac vita ad benè viuendum dantur, inter quę non immeritò numerandum est hoc auxilium. Nihilominus dicēdum est, auxilium præcisè necessarium ad habēdum hunc actum in natura lapsa, esse ordinis naturalis. Probatur, quia auxilia suapte natura ordinis supernaturalis so-

Assertio 4. in ordine. Auxilium naturale sufficere ad dictum amorē. Probatur ratione.

lis solùm sunt per se necessaria ad actus eiusdem ordinis, vt sunt actus virtutum infusarum, & donorum; at verò hic actus dilectionis non est ordinis supernaturalis, neq; elicitur à virtute infusa charitatis, vt explicatum est; ergo de se non requirit auxilium ordinis supernaturalis. Aliunde verò ad supplendum defectum ex naturæ corruptione cõtractum sufficiunt auxilia ordinis naturalis, quibus, vel magis illustretur intellectus in naturalibus, vel voluntas in eodem ordine confortetur; ergo. Et declaratur ampliùs, quia hoc auxilium non postulatur tanquam principium per se necessarium talis actus, quia iam ostēsum est, voluntatem habere sufficientes vires naturales, quibus sit principium proximum, & per se huiusmodi actus, nisi ex corruptione naturæ esset impedita. Postulatur ergo hoc auxilium solum ad tollenda impedimenta, vel ad augendam cognitionem naturalem, quatenus practicè potest excitare voluntatem, aut ad augendam ipsam inclinationē voluntatis per habitum aliquem per accidens inditum, vel per motionem proportionatam: hæc autem omnia pertinent ad ordinem naturalem, & per prouidentiam gratuitam eiusdem ordinis fieri possunt; ergo ad hunc effectum auxilium ordinis naturalis sufficiens est.

22. *Ad rationē dubitandi in præcedenti num.* Vnde ad rationem dubitandi respondetur, fundamentum fidei non esse necessarium ad hoc auxilium, ex natura rei. Nam cum hoc auxilium ad effectum merè naturalem ordinetur, id est, ad naturalem dilectionem per fundatam in cognitione naturali, non est cur ad illam fit necessaria aliqua supernaturalis cognitio, saltem ex natura rei. Vnde capite sequenti dicemus, posse hoc adiutorium dari homini in puris naturalibus, in quo nulla sit fidei cognitio. An verò in natura lapsa statuerit Deus, nõ dare hoc auxilium infidelibus, incertum est, quia pendet ex voluntate Dei; quæ nobis non est reuelata, nec per discursum, aut effectus potest satis inuestigari. Coniectura enim facta non probat, pendere hoc auxilium à fide, sed probat solum non posse impetrari sine fide, quod verum est, posset tamen Deus illud gratis dare. Neq; ex eo, quòd infidelis iuuetur ad talem actum, & illum eliciat, sequitur aliquod absurdum, quia talis actus nec pars esset iustitiæ, nec initium eius, nec meritum alicuius auxilij supernaturalis ordinis, sed solum sequitur, quòd talis actus possit esse simul cum peccato habituali, quod iudicamus, non esse inconueniens prout ostendimus. Et nihilominus probabile est, Deum nõ dare hoc auxilium hominibus infidelibus, quia in suo ordine est valdè perfectum, & insigne beneficium, quo infideles in eo statu sunt prorsus indigni, non solum ratione culpæ, sed quia illis esset quasi inutile, quia neq; ad felicitatem, neq; ad fidem comparandam illis deseruiret, vnde esset veluti sanctū dare canibus. Quanquam quia rationes diuinæ prouidentiæ plures sunt, quam nos assequi possimus, satius est, hoc eius dispositioni committere.

23. *Videtur pro prædicto auxilio sufficere spem obtinēdi à Deo adiutorium ad seruāda præcepta natural. in futurū.* Vltimò potest in hoc puncto interrogare aliquis, an ad hunc actum sufficiat spes, vt ita dicam, obtinendi auxilium in futurum ad seruanda omnia præcepta longo tempore, vel requiratur aliud auxilium, quod tunc detur, quando elicitur talis actus dilectionis. Quod n. hoc sufficiat, hoc discursu videtur probabile fieri, quia diximus, totā impotentiam habendi hunc actum in natura lapsa per proprias vires, oriri ex impotentia hominis lapsi ad obseruādam diu totam legem viribus suis. Ponamus ergo hominem credere, & sperare fore adiuuandum à Deo ad obseruationem diuturnā totius legis per specialiorē prouidentiam, & protectionem ordinis naturalis, vel supernaturalis, sicut nunc fideles credunt, & posset infidelis, v.g. hæreticus, aut etiam Iudæus, idem credere per fidem humanā, & consequenter etiam sperare per fiduciam quandam tali fidei proportionatam. In homine ergo ita disposito propositum absolutum, & efficax seruādi omnia pręcepta nõ est de obiecto impossibili, quia id simpliciter possumus, & ideò quando tale adiutorium speratur, obiectum meritò iudicatur, & proponitur vt simpliciter possibile; ergo ipsum propositū de tali obiecto etiam est possibile per vires naturales voluntatis. Nam quod illa obseruantia mãdatorum fiat possibilis per auxilium, non sufficit, vt obiectum illud in ordine ad propositum excedat vires voluntatis, quia semper est obiectum naturale, & sub ratione alicuius honestatis naturalis proponitur, sicut aliqui peccatores absolutè, & efficaciter proponunt facere, quod tantum cum auxilio dæmonis facere possunt. Est etiam optimum exemplum de Adamo, qui ratione iustitiæ originalis, si in ea perseuerasset, legis mandata seruare potuisset, & ideò in statu illo integrę naturæ potuit suo arbitrio habere absolutum propositum seruandi mandata, quia iam habebat adiutoriū sufficiens, quo posset illa seruare. Quāuis id non esset facturus sine adiutorio Dei naturæ nõ debito. Ipsum enim donum iustitiæ, seu integritatis naturę erat donum Dei non debitum naturę, & erat adiutorium ad seruanda mandata. Ergo similiter in proposito, quāuis auxilium ad seruanda mandata futurum sit gratuitum, & ex suppositione illi⁹ facta per fidē, & spem, poterit liberum arbitrium tale propositum concipere. Vnde vlterius fit, vt etiam possit Deum super omnia amare, quia tota difficultas, vel impotentia amoris in difficultate, vel impotentia illud propositum concipiendi consistere dicebatur.

Et declaratur vlteriùs, nam si suppositio vera sit, & 24.
Deus postea conferat adiutorium speratum, poterit *Explicatio*
amor ille esse efficax, etiam quoad perseuerantiam, & *superioris*
executionem; ergo eadem ratione potuit esse efficax *doctrinæ.*
in proposito, & absoluta voluntate. Nec tamen in eo casu fit amor sine aliquo adiutorio Dei naturæ nõ debito. Nam adiutorium illud, quod dandum speratur ad implendam totam legem, vt prius oblatum, est quoddam adiutorium ad amorē illum eliciendum, non solum quia excitat voluntatem per modum beneficij promissi, sed etiam quia hic actus dilectionis non requirit auxilium physicum ex parte potentiæ, vt eliciatur, quia naturalis est, & de se proportionatus viribus arbitrij, vt supra dictum est, sed indiget auxilio, quod ita in re postea iuuet ad executionem amoris, vt prius apprehensum, & vt futurum repræsentatum reddat obiectum amoris possibile, ac subinde amabile amore absoluto, & efficaci. Vnde etiam fides ipsa, & fiducia de tali auxilio futuro multum iuuat, vt voluntas ad talem amorē eliciendum confortetur. Nam hoc adiutorium, vt etiam dixi, non est necessarium vt principium physicum, & per se talis act⁹, sed vt moraliter iuuet, tollendo impedimenta, & erigendo arbitrium, fides autem illa, & fiducia hoc optimè præstat, vt per se clarum videtur. Eò verò melius iuuabunt, quò fides illa, & fiducia certior, & firmior fuerit. Ideoq; etiam fides, & spes Christiana optimè possunt ad illum actum iuuare, nam sępè actus supernaturales etiam ad naturales iuuant. Oportet tamen, *Notandum.*
vt non obstante illa fide, & spe supernaturali, amor feratur in obiectum sub limitata ratione naturali, alioqui amor non erit naturalis, de quo loquimur, sed supernaturalis, & per fidem, & spem indigebit ꝓprio principio supernaturali physicè adiuuāte potentiam ad illum eliciendum, quod ad amorem naturalē non est necessarium, vt dixi. At verò si fides de adiutorio futuro sit tantum humana ex aliqua probabili ratione, vel humana authoritate concepta, necesse est etiā, vt fiducia sit infirma, & formidans, ne credulitas illa falsa sit, & postea subsidium speratum desit, & tunc etiam amor consequenter erit minus efficax, & absolutus, & de se virtualem conditionem includens, si adiutorium nõ desit, & si vera sit promissio, & ex hac parte amor erit imperfectus, etiamsi aliunde super omnia, & secundum pręsentem dispositionem de se efficax, & absolutus esse videatur.

CAPVT

CAPVT XXXVI.

Quid sentiendum sit de potestate hominis in puris naturalibus ad amandum Deum finem naturæ super omnia?

1. *1 punctum huius cap. at. qua Aluar. lib. 6 disp. 51. dub. vlt.* HÆc difficultas, quæ in cap. 32. nu. 2. posita fuerat, ex dictis in superioribus est satis expedita, vt tamen melius res ipsa intelligatur, & quædam opinio, quæ mihi noua visa est, diligenter examinetur, duo breuiter tractabo. Primum est, an homo creatus in puris naturalibus posset per solas vires liberi arbitrij diligere Deum super omnia. Aliud est, si non potuit viribus arbitrij, an per aliquod speciale Dei adiutorium posset. Circa primum quidam Modernus, & grauis Scriptor de Auxilijs diuinæ gratiæ affirmat, potuisse hominem in illo statu ex facultate naturæ pro aliquo breui tempore producere actum dilectionis Dei super omnia. Dicitque, hanc esse aliorum Thomistarum sententiam, nullum tamen in particulari refert. Fundamentum eius est, quasi à posteriori, vel extrinseco signo, quia homo in illo statu, haberet præceptum diligendi Deum super omnia, vt est author naturæ; ergo posset illud implere, quia præceptum non datur de actu impossibili; tunc autem non posset implere per amicos, hoc est, per vires gratiæ, quia illas non haberet, nec Deus esset paratus ad dandum eas, quia supponimus creasse illum in puris naturalibus, cui statui non solum non debentur vires gratiæ, verum etiam illi repugnant: nam includit carentiam donorum gratiæ, quam particula illa, *in puris*, indicat, vt Prolegomen. quarto visum est; ergo oportet dicere, potuisse hominem in illo statu implere suis viribus præceptum diligendi Deum super omnia, saltem per vnum, vel alium actum, vel tempore breui. Quia verò idem author in eadem disputatione negauerat, hominem lapsum posse habere suis viribus similem actum, coactus est dicere, naturales vires debiliores esse in homine lapso, quàm essent in puris naturalibus. Et ita ratio à priori huius sententiæ erit, quia in puris naturalibus humana natura non esset vulnerata, & ideò haberet naturales vires sufficientes ad eliciendum quemcumque actum sibi connaturalem, & consentaneum dictamini naturalis rationis, & inclinationi naturali ipsius voluntatis; in natura autem lapsa non semper hoc potest, quia est vulnerata. Potestque pro hac sententia allegari D. Thomas, quodlibeto primo, articulo octauo, nam ibi expressè tam de homine in puris naturalibus, quàm de Angelo docet, potuisse naturaliter Deū super omnia diligere. Idem habet Abulens. Matthæi decimo nono, quæstione 177.

2. *Vera dicti puncti resolutio.* Contrariam sententiam censeo veram in hoc sensu intellectam, quòd homo creatus in puris naturalibus non magis posset per solas vires arbitrij diligere super omnia Deum vt finem naturę, quàm nunc possit homo lapsus. Vnde sicut non potest pro breui tempore, aut momento elicere nunc vnum actum dilectionis omnino absolutum, & efficacem in sensu supra explicato, & sicut nunc potest elicere aliquem actum imperfectum. ita tunc posset, & non perfectius diligeret. *Medina, & alij Thomistæ consentiunt.* Hanc opinionem tradit Medina in introductione ad materiam de gratia in §. *Dubitatur ergo*, & in art. 3. §. *De dilectione Dei naturali*, quem dictus author allegat, sed omittit, sumpsisse Medinam hanc opinionem ex Caietano ibi artic. 2. & Soto lib. 1. de Natur. & grat. cap. 2. & 3. & expressè idem docet Conrad. dicto articul. 3. circa finem corporis, versic. *Nota tamen.* Vbi ait, cum dicimus naturam integram posse diligere Deum super omnia, intelligendum id esse non de natura sibi relicta. *Quia & illa (inquit) [illegible] ad se re[illegible]ata propter inordinationem sensual[illegible] naturalem, & propter compositionem naturæ humanæ ex ratione, & sensualitate.* In quibus verbis clarè sentit, ex hac compositione, & repughantia appetituum, vt naturalis esset, seclusa culpa, non minus sequi illam impotentiam diligendi Deum super omnia, quàm nunc sequatur ex eadem rebellione carnis, quæ est pœna peccati.

3. *Imò & ipse D. Thom.* Vnde tacitè inducit Conradus D. Thom. pro hac sententia, quia ratio D. Thom. æquè de illo statu procedit. Et est quidem probabile, Diuum Thomam nihil dixisse de homine in puris naturalibus, quia illum sub homine lapso comprehendit secundum rationis paritatem. Neque enim credendum est, vel illum statum hominis ignorasse, vel incompletam doctrinam tradidisse; comprehendit ergo illum sub altero mēbro hominis integri, aut lapsi, non autem sub priori, alioqui cum articulo quarto, & octauo dicit, hominem integrum potuisse seruare totam legem naturæ, & vitare omnia peccata illi contraria, idem de homine puro intelligeret, quod absurdissimum est; ergò dicendum est in his quæstionibus, & quoad hos effectus idem sensisse de homine in puris naturalibus, quod de homine lapso. Quod aliter confirmatur, *Cōfirmatur.* quia si affirmatio est causa adæquata affirmationis; negatio est causa negationis; sed ratio adæquata, ob quam homo in statu innocentiæ poterat diligere Deum super omnia, & seruare omnia mandata, erat naturæ integritas, & debita subordinatio appetituum; ergo carentia huius integritatis est causa, vt non possit homo suis viribus seruare omnia præcepta, & diligere Deum super omnia; sed in puris naturalibus homo careret illa integritate; ergo etiam careret illa potestate. Vnde in citato quodlibeto de homine in statu naturæ integræ Diuus Thomas loquitur, quem considerat separatum à statu gratiæ, & in illo sensu vocat, *purorum naturalium.* Et in eodem sensu loquitur Abulensis.

4. *Accedit ratio deturrens fundamentū oppositum in nu. 1.* Ratio denique huius sententiæ est directè contraria fundamento principali alterius sententiæ, nimirum, vires naturales liberi arbitrij ad operandum bonum, non fuisse futuras maiores in statu purorum naturalium, quam sint in natura lapsa, vel quod perinde est, in statu naturæ lapsæ non esse minores, quàm fuissent in pura natura nō integra, quod principium satis, vt opinor, in Proleg. 4. ostensum est. Ex illo autem euidenter colligitur, non posse hominem suis viribus efficere perfectiorem amorem Dei in vno statu, quàm in alio, quia æqualis causa potest, si vult, æqualiter operari, nec pōt intelligi, quòd vires sint æquales non solùm physicè, sed etiam moraliter, & spectatis omnibus, quæ operationem possint impedire, vel iuuare (ita enim loquimur) & quòd aliquis effectus sit possibilis per tales vires in vno statu, & non in alio; *Cōfirmatur amplius.* ergo. Et confirmatur prætereà, quia tota ratio, ob quam non potest nunc homo lapsus diligere Deum super omnia, est, quia non potest longo tempore seruare omnia præcepta naturalia; sed homo etiam in puris naturalibus non posset diu seruare omnia præcepta naturalia; ergo nec potest Deum simpliciter super omnia diligere absoluto, & efficaci actu. Consequentia tenet ex identitate rationis, quam supra ad obiectum reduximus; & hic potest eodem modo applicari. Minor aūt certa videtur, si ad præcipuam causam illius impotētię, quæ est caro cōcupiscens aduersus spiritum, respiciamus. Vnde quod Paulus ait, *Quis me liberabit à corpore mortis huius*, & c. suo modo cū proportione locum haberet in statu puræ naturæ. Et ita minor illa cōmuniter recepta est, eamque nō negat, sed potiùs supponit dictus author, dum ait, posse hominem in puris naturalibus breui tempore elicere actū dilectionis super omnia. Dicēs enim, *breui tempore*, indicat longo tempore non potuisse, & consequenter etiam non posse longo tempore seruare omnia pręcepta: nam profectò, si lōgo tempore posset seruare cætera omnia præcepta simul; eo ipso sine difficultate posset eodem tempore diligere Deum super omnia.

5. Dicetur fortassè, ad diligendum Deum super omnia

Euasiones præcluduntur. nia modico tempore satis esse modico tẽpore seruare omnia præcepta. Sed contra, quia si hoc ita est, etiam in natura lapsa potest homo seruare modico tempore omnia præcepta, vt omnes pro comperto habent, quia fieri potest, vt modico tempore non occurrant graues tentationes contra præcepta negatiua, neque tot occurrant affirmatiua, vt sine magno grauamine seruari non possint; ergo illo breui tempore poterit homo lapsus æquè Deum diligere, ac homo in puris naturalibus, quod idem author negat. Quòd si fortassè dicat hominem in vtroq; statu posse seruare omnia pręcepta modico tempore, tamen in natura lapsa illud tempus rarius est, & breuius. Hoc inprimis gratis dicetur. Vnde enim hoc sciri pôt, aut quomodo potest fundari? Et deinde non potest dici consequẽter, nam idem author simpliciter negat, posse hominem lapsum habere talem amorẽ per minimum tẽpus, etiam per instans. Vnde sicut in homine lapso, nõ satis est posse non peccare per breue tempus, vt in illo tempore possit habere perfectum amorem Dei super omnia, quia amor simpliciter, & absolutè super omnia non sistit in tempore, pro quo durat, sed extenditur ad totum futurum tempus per absolutum propositum seruandi semper præcepta, quod habere non potest suis viribus, qui non potest diu seruare omnia præcepta; ita in hoc æqualis ratio de homine in puris naturalibus intercedit.

6. *Fundamentum contrarium in n. 1. retorquetur inprimis in authorem.* Argumentum autem sumptum ex pręcepto naturali inprimis retorquetur hoc modo. Ponamus hominem in puris naturalibus creatum, priusquàm vllum actum dilectionis Dei eliciat, peccare mortaliter, verbi gratia, per furtum, certè ille homo propter peccatum non fuit liberatus ab obligatione præcepti naturalis diligendi Deum; imò tunc potest instãtiùs obligari propter offensam commissam; quæro ergo de illo homine post illud peccatum, an posset diligere Deum super omnia, nec ne? Nam consequenter non potest id affirmari, quia si homo lapsus nunc non potest, cur posset ille iam lapsus, cùm peccatum eius de se non minùs lędat naturam, quàm peccatum originale? Nam quod nunc præcesserit iustitia, & integritas naturæ, quam abstulit peccatum originis, nihil refert, quia eandem auferet peccatum puri hominis, si in subiecto inuenisset, in reliquis verò æquè auertit à Deo, & maculat animam; ergo incredibile est, illum hominem iam lapsum potuisse perfectiùs diligere Deum suis viribus, quàm nunc valeat homo lapsus. Vt omittam, rationes à nobis factas de homine lapso, posse ad illum facilè applicari. Ratio etiam qua mouetur idem author ad id sentiendum de homine lapso, scilicet, quia dilectio super omnia repugnat cum peccato mortali, illum etiã cogit, vt idem dicat de homine creato in puris naturalibus post lapsum eius. Si autem ille homo iam lapsus non potest diligere Deum super omnia, iam obligabitur præcepto, quod non potest implere; idem ergo dici poterit

Effugium obstruitur. de eodem homine ante lapsum. Quòd si quis dicat ad præceptum satis fuisse, quòd in principio esset possibile, quamuis per culpam hominis factum sit impossibile, contra hoc est, quia semper repugnat, præceptum obligare ad id, quod in præsenti est simpliciter impossibile, etiamsi per culpam impotentia successerit, vt obligari non potest ad recitandum, qui caret oculis, etiamsi voluntariè, & per culpam eos sibi eruerit; ergo vel ille homo iam non manet obligatus tali pręcepto, quod incredibile est, vel retinet potestatem seruandi illud, si eam prius habuit, quod est per se lõgè verisimilius, quia solum vnum furtum non potuit ab homine auferre potestatem naturalem diligendi Deum; maximè cum posset iterum displicere ipsum furtum, & nullum relinqui habitum, qui boni operationem difficiliorem in futurum reddat.

7. *Responsio in forma ad prædictum fundam.* Ad argumentum ergo inprimis dici posset, præceptum naturale diligendi Deum prout affirmatiuum est, solum obligare ad eliciendum actum dilectionis, iuxta mensuram naturalium virium liberi arbitrij, ita vt homo pro aliquo instanti, vel momento faciat, quantum possit ad diligendum Deum super omnia, & tunc faceret quidem actum aliquo modo absolutum, licèt non omninò, neque simpliciter efficacem, sicut de homine lapso explicuimus, & nihilominus sufficienter implet præceptum, quia facit, quod potest, & nihil amplius tenetur. Hanc responsionem attigit Medina dicto artic. 3. in fine, & illam non reprobat, & nihi videtur in rigore quoad hanc partem sufficiens. Nam quod statim addit Medina, posse illum *Con. sentit Medina.* hominem implere hoc præceptum, diligendo Deum super omnia, cum primum peruenit ad vsum rationis, si intelligat de dilectione perfectiori, id est, omninò absoluta, & efficaci, sibi ipsi contradicit, non enim haberet homo in puris naturalibus maiorẽ potestatem diligendi Deum in primo instanti vsus rationis, quàm in reliquis, vt per se clarum est. Si verò loquatur de dilectione imperfecta, eadẽ est responsio. Quã etiam multi putant, etiam in homine lapso posse aliquãdo esse necessariam. Nam fieri potest, vt omninò ignoret fidem, & totum ordinem gratiæ, etiam inuincibiliter, & quod per scientiam, & humanam traditionem veri Dei naturalem cognitionem assecutus sit, & in aliqua opportunitate obligari præcepto naturali diligendi Deum, etiamsi nullum gratiæ auxiliũ tunc habere supponatur, nec possit ad illam se pręparare, aut illam inquirere, & nihilominus non obligatur ad impossibile, quia diligendo prout potuerit, præcepto satisfaciet. Et hoc insinuauit Bañez 2. 2. q. 10. art. 1. ad quoddam 4. argumentum. Si verò consideretur præceptum dilectionis, quatenus includit præceptum negatiuum nunquam committendi aliquid diuinæ amicitiæ contrarium, sic non est præceptum speciale eliciendi actum dilectionis, quam generale inclusum in omnibus præceptis, quorum obseruantia necessaria est ad perseuerandum in dilectione. Et sic incidimus in aliam difficultatem omnibus communem, & supra cap. 28. tractatam, quomodo possit lex naturalis obligare hominem in puris naturalibus constitutum tot præceptis, vt non possit naturalibus viribus omnia illa per totum vitæ cursum implere, quam ibi prout potuimus, expediuimus, & ex ibi dictis colligi potest, quid in præsenti dicendum sit.

Vnde etiam potest facilè expediri secundum pun- 8.
ctum supra positum, & simul aliter responderi ad difficultatem de præcepto dilectionis. *Ad 1. punctum huius cap. positum in num. 4.* Dicimus enim, licèt homo in puris naturalibus non potuisset solis viribus arbitrij perfectè, & efficaciter Deum finem naturalem super omnia diligere, nihilominus potuisse id facere cum aliquo adiutorio Dei illi statui proportionato, quod (vt verisimilter credimus) non fuisset Deus denegaturus, non tam per modum gratiæ, quàm per modum alicuius naturalis retributionis. Hoc sequitur consequenter ex dictis in capite 28. nam ibi diximus, non defuturum tunc auxilium accommodatum ad seruandam totam legem naturæ longo tempore. Eadem autem est ratio de dilectione Dei super omnia; imò eo ipso, quòd ille homo speraret tale adiutorium ad seruanda præcepta, posset absolutè id proponere, & consequenter etiam amare, iuxta dicta in fine capitis præcedentis. Deinde si Deus iuuaret tunc ad seruanda omnia præcepta, etiam iuuaret ad vincendas graues tentationes concupiscentiæ, quia regulariter non aliter seruantur præcepta; cur ergo non etiam iuuaret ad sui dilectionem? Præterea si homo sic conditus, & innocens faceret, quod in se est, diligendo Deum saltem imperfectè, profectò congruentissimum esset, & naturali prouidentiæ cõsentaneum, vt Deus aliquod bonum eiusdem ordinis pro tali amore retribueret, & ita absolute fatetur Medina dicta q. 109. art. 2. circa finem §. penult. & art. 3. circa finem ad 5. Nullum autem præmium cogitari potest magis proportionatũ illi amori, quàm adiuto-

rium

rium ad perficiendum, & cōstanter exequendum illū, quia hoc adiutorium per se non est ordinis supernaturalis, vt suprà vidimus, neq; oporteret dari per fidem, sed per naturalia media, vel dispositiones illi statui proportionatas. Quæ omnia maximè procedunt de illo homine priusquàm peccaret. Veruntamen etsi peccasset, & postea conuerteretur ad Deum saltem imperfectè, & prout posset, piè credi potest, non fuisse illi defuturum Deum, vel remittendo offensam, vel iuuando ad perfectiùs diligendum, & se disponendum ad talem remissionem, vt in materia de Pœnit. disp. 3. sect. 7. notauimus, & notauit Medina dicto art. 2. circa finem.

9. *Progreditur explicatio eiusdem puncti.* Quamuis ergo concedamus, naturale præceptum de dilectione Dei de se obligare ad absolutum, & efficacem amorem Dei super omnia, posset ab homine constituto in puris naturalibus impleri, non per solas vires naturæ, sed cum aliquo adiutorio Dei modo explicato. Neq; hoc excedit statum purorum naturalium, vel illum destruit, nam ille status, vt in lib. 1. dixi, excluderet ordinationem ad finem supernaturalē, & consequenter etiam omnia dona gratiæ supernaturalis excluderet, non tamen esset aliena ab illo statu ornatissima Dei prouidentia, qua & reddit conuenientia præmia benè operātibus, sicut reddit supplicia peccantibus, & subuenit indigentibus, præsertim facientibus, quod in se est, & vnicuiq; creaturę prouidet iuxta suam capacitatē. Neq; n. putandum est, in naturali prouidentia, etiam secluso ordine gratiæ, non fuisse futurum discrimen inter rationalia, & irrationalia, nā quod Paul. dixit, *Nūquid de bobus cura est Deo*, vtiq; comparatione hominis, verum est, non solū de hominibus per prouidentiam gratiæ gubernatis, sed etiam de illis sub solo ordine prouidentiæ naturalis, & ordine ad solum finem naturalem cōstitutis. Quia ad sapientiam, & prouidentiam optimi gubernatoris pertinet, non omnibus eodem modo, sed singulis iuxta vniuscuiusq; capacitatem prouidere. Vnde etiam Philosophi cognouerūt, Deum perfectiori modo habere curam hominum, quam brutorum, & inter homines peculiari beneuolentia prosequi colentes se, & honestè viuētes. Igitur intra latitudinem huius prouidentiæ contineretur adiutorium illud ad diligendum Deum perfectè intra ordinem naturæ, & ad alia media præstāda, sine quibus naturalis beatitudo obtineri non posset. Quibus consentanea est illa sententia Arist. 1. Ethic. c. 9. *Si aliquid aliud Deorum est munus hominibus, consentaneum est rationi, & felicitatem ab ijs ipsis dari, & eò magis, quò cæteris humanis bonis est præstabilius.*

CAPVT XXXVII.

Vtrùm sit aliquis alius actus virtutis naturalis, seu acquisitæ præter amorem Dei, qui propter difficultatem suam fieri non possit sine gratia in statu naturæ lapsæ?

1. *Cur de natura lapsa solum in præsenti tractetur.* HÆc quæstio locum non habet in natura integra, nam cum dictum sit, in eo statu potuisse hominē suis viribus diligere Deum authorem naturę super omnia, & potuisse omnia præcepta naturalia seruare quouis tempore, & omnia peccata contraria vitare; manifestum est, nullum posse signari op⁹ virtutis naturalis, quod in eo statu fieri non posset viribus liberi arbitrij, quia extrinsecæ difficultates graues, seu insuperabiles alienæ erāt ab illo statu, difficultas autem intrinseca in nullo actu maior reperiri potest, quàm in amore Dei super omnia, & absoluto proposito seruandi omnia præcepta. Statum autem purorum naturalium statui naturæ lapsæ quoad hoc æquiparamus, vt satis ostendimus, & ideò de solo statu naturæ lapsę in hoc puncto tractamus. *Arguitur pro parte neg. ex D. Thom.* Ratio ergo dubitandi esse potest, quia D. Tho. singulariter de solo actu dilectionis Dei super omnia dixit, nō posse fieri ab homine lapso sine gratia; ergo sensit, hoc esse singulare in illa propter specialem difficultatem eius. Præsertim, quia statim in art. 4. & 8. docet, singula præcepta naturalia seruari posse, seu vitari singula peccata illis cōtraria, licet non omnia collectiuè, sine gratia, nullūq; excipit, seu quasi supponit exceptionem factā de sola dilectione; ergo exceptio firmat regulam in contrarium, vt propter nullum singularem actum sit necessaria gratia. Accedit tandem, quòd in ipso amore difficillimè ostenditur tanta difficultas, quæ moralem impossibilitatem inducat, & ratio, qua tādem illam ostendimus, in solo amore super omnia locum habet; ergo signum est, hanc necessitatem propriam esse illius amoris.

In contrarium autem est, quia multi, & graues authores extendunt hanc necessitatem ad quæcunq; opera virtutis mediocrem difficultatem habentia, q̃ præsertim indicant Bellarm. Vega, & alij supra allegati circa victoriam grauium tentationum. Numerariq; solent actus sequentes. Primo actus pœnitentiæ, qui sit perfecta detestatio de peccato, præsertim propter Deum, nam hic actus haberi non potest sine gratia, cum sit quædam contritio. Nam etiam attritio, & dolor ex timore non potest sine gratia fieri, vt docet Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 7. & sess. 14. cap. 4. ergo multò minùs detestatio ex amore Dei poterit fieri sine gratia. Secundus est actus amoris proximi, quem ex præcepto naturali tenemur diligere, sicut nos ipsos, quod valdè difficile est, quia hic amor includit illa duo præcipua, *quæcunque vultis, vt faciant vobis homines, hoc facite illis*, Matth. 7. & *Quod tibi non vis, alteri non facias*. Tobiæ 4. in quibus lex ferè tota posita est, vt Christus dixit: propter quod dixit Paulus ad Roman. 13. *Qui diligit proximum, legem impleuit*. At verò nemo potest implere legem sine gratia; ergo neq; hanc dilectionem habere. — 2. *Pars affirmat variis exēplis suadetur.* — 1. *Exemplū de actu pœnitentiæ.* — 2. *De actu amādi proximū absolutè.*

3. *3. De speciali actu amandi inimicos.* Tertius, & difficilior actus est dilectio inimicorum: nam cum illam commendaret Christus Matth. 5. dicit illam non carituram mercede apud Patrem; significans semper esse actum dignum mercede supernaturali, ac subinde ex gratia. Vnde subiungit. *Si diligatis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, nonne, & ethnici hoc faciunt?* quasi dicat, dilectionem amicorum posse ab ethnicis fieri, quia est accommodata naturæ, dilectionem autem inimicorum adeò esse difficilem, vt per naturam fieri non possit, & ideò in ethnicis, & publicanis non inueniri. Vnde Hieronymus ibi dixit, *multos imbecillitate sua non sanctorum viribus præceptum illud æstimantes putare illud esse impossibile, quia diligere inimicum plus est, quàm humana natura patiatur.* Quibus ipse virtute respondet, *Christum non impossibilia, sed perfecta præcipere*: quod exemplis Sanctorum confirmat. Vnde virtute concedit, illud tantum esse possibile per vires sanctorum, quę sunt vires gratiæ. Amor autem inimicorum moralis, & naturalis est, & cadere potest sub præceptum merè naturale.

4. *4 De custodia castitatis.* Quartum exemplum esse potest de obseruatione cōtinentiæ, de qua Sapient. 8. dixit Sapiens, *Sciui, quoniam aliter non possum continens, nisi Deus det, & hoc ipsū erat sapientiæ, scire cuius esset hoc donum.* At continentia moralis actus est, nam de continentia castitatis intellexit illum locum Augustin. lib. de Continent. cap. 17. & epist. 89. q. 2. & epist. 95. & 130. ergo aliquis specialis actus moralis est impossibilis sine gratia. Quintò augetur hæc difficultas in custodia virginitatis, quæ licèt non sit sub pręcepto, nihilominus est actus moraliter bonus, & ex obiecto suo naturalis, & nihilominus haberi non posse sine gratia, significauit Paul. 1. ad Cor. 7. dicens esse donum Dei, & Christus Matt. 19. dicens, *Non omnes capiunt hoc verbum, sed quibus datum est*; vt ponderauit Augustin. in lib. de Continent. cap. 1. & lib. de Gestis Palæstinis cap. 10. aliàs 13. Sextò adiungi etiam hic potest professio paupertatis voluntariæ, quæ & est actus naturalis, & moralis, licèt non sit sub præcepto, sed sub cōsilio, q̃ ratione naturali cognosci potest, & nihilominus fieri potest per naturales vires, nam propter illud dixit Christus Matt. 19. *Apud homines* — 5. *De speciali custodia virginitatis.* — 6. *De actu profitendi paupertatē.*

nes hoc impoßibile eſt, apud Deum autem omnia poßibilia ſunt. Tandem afferri poteſt in exemplum actus dandi vitam pro non violando vno præcepto naturali: nã hoc ipſum eſt conſentaneum rationi naturali ac ſubinde eſt actus ex ſuo genere naturalis, & nihilominùs fieri nõ põt ſine auxilio gratię, vt videtur indubitatũ.

7. De profuſione vitæ pro non peccando contra legem naturalem.

5. In hoc puncto breuiter dico, aliquos eſſe poſſe act⁹ morales, & ordinis naturalis, qui propter difficultatẽ ſuam fieri non poſsint cum pura, & integra honeſtate morali ſine auxilio gratiæ, hanc verò difficultatem ſemper reduci ad alteram ex duabus ſupra tractatis, quæ ſunt aut difficultas ex graui tentatione prouenięns, aut diuturna perſeuerantia cum vniformitate benè operandi, vel in executione facta, vel obiectiua propoſita, vt actu abſoluto, & efficaci ametur. Si verò neutrum ex his impedimentis interueniat, non erit neceſſaria gratia ad aliquem ſingularem actum naturalem, & moralem bonum, aliquando, vel ſaltem pro breui tempore faciendum. Priorem partem de actu difficili altero ex illis duobus modis probant, quæ ſuprà de neceſsitate gratiæ ad vincendam tentationem grauem, & ad diligendum Deum finem naturæ actu perfecto, diximus. Et eam confirmant exempla adducta, vt magis ſtatim declarabimus. Poſteriorem verò partem ſuadent priores rationes dubitandi. Et præterea quia actus naturalis non eſt per ſe impoſsibilis viribus naturæ, ſed ex accidenti propter impedimenta occurrentia, vt ſupra oſtenſum eſt, hęc autem impedimenta nulla eſſe poſſunt, niſi aut tentationes graues ortæ, vel adiutæ ab inordinata concupiſcentia, aut tanta continuitas, & perſeuerantia bene operandi, vt moraliter excedat vigilantiam, & conſtantiam humanæ diligentię in corpore mortali, & ſuis viribus relicto, neq; alia radix huius difficultatis hactenùs eſt ratione inueſtigata, aut exemplis oſtendi poteſt. Imò ſi quis rectè conſideret, etiam poſterior difficultas, quæ eſt in diuturna boni operatione, prouenit quodammodo ex tentationibus occurrentibus; quæ vel affectum, vel conſiderationem ab honeſtate auertunt, ſolùm eſt differentia, quòd prior difficultas prouenit ex ſingulari tẽtatione graui, poſterior verò poteſt eſſe ſine huiuſmodi tãtatione graui, licèt non contingat ſine ſucceſsione plurium mediocrium, quarum victoria ipſa continuitate grauis, & difficilis redditur. Quæ omnia diſcurrendo per exempla adducta clariora fient.

Aſſertio generalis bipartita.

Vnde probetur poſterior, quæ ſimpliciter aſſerenda eſt.

6. Primum erat de actu contritionis, vel attritionis, quem in ſubſtantia eſſe naturalem, ſi ex naturali motiuo concipiatur, & ideò viribus naturæ ſine auxilio gratiæ fieri poſſe, multi Theologi docuerunt, vt tractaui in 4. to. diſp. 3. ſect. 6. quorum ſententiam defendere, & approbare viſus eſt Molina in Concordia q. 14. art. 13. diſp. 14 ferè per totam, quem in hac parte acriter moderni impugnarunt. Veruntamen quia de hoc pũcto dixi in citato loco de Pœnit. ſect. 7. & quia non habet nouam difficultatem ad hunc locum pertinentem, breuiſsimè illud expediam. Primò enim ſupponimus, non eſſe ſermonem de actu pœnitentię, qui eſſe poſsit ſufficiens diſpoſitio ad gratiam, ſeu (quod perinde eſt) qui fiat, *ſicut oportet*, ad iuſtificationẽ conſequendã. Nam de hoc actu certum eſt, eſſe ita ſupernaturalem, vt non poſsit fieri ſine auxilio gratiæ, id enim apertè definit Concil. Tridentin. ſeſs. 6. cap. 5. & canon. 3. & ſeſs. 14. cap. 4. & probatum eſt latè dicta diſp. 3. ſect. 6. Quod aliqui limitant ad illum actum, qui eſt ſufficiẽs diſpoſitio ad gratiam extra ſacramẽtum, quæ ſola eſt perfecta contritio. Veruntamen lõgè verius eſt, etiam actum pœnitentiæ, qui tantum eſt ſufficiens diſpoſitio ad gratiam in ſacramento, quam Concilium vocat contritionem imperfectam, & nos vocare poſſumus attritionem Chriſtianam, haberi non poſſe ex viribus arbitrij ſine ſpeciali Spiritus S. auxilio. Id enim multò magis eſt conſentaneũ Concilio Trident. ſeſs. 14. cap. 4. & ſequitur ex generali principio, quod nullum opus conducens ad ſalutem fieri poteſt ſine auxilio gratiæ. Et præterea hoc latè diſputatum eſt, & probatũ dict. 4. to. diſp. 5. ſect. 1. & 2. Quomodo autem hi actus ſint ſupernaturales, & an circa eadem obiecta materialia, vel formalia poſsint fieri aliqui actus naturales ſine auxilio gratię, tractandum eſt in libro ſequenti. Hæc ergo omnia ad præſentem diſputationem non referunt, ſed præmittenda neceſſario fuerunt, ne quis nominibus contritionis, & attritionis confundatur, & ad damnandas probabiles, vel etiam veras opiniones moueatur.

Diſcutitur 1 exemplum de pœnitent. in n. 2 allatum.

Aluar. diſp. 51 & 52. Vazq tacito Molinæ nomine 1. 2. diſput 194. c. 4 n. 19 & ſequentib.

Notatio pro reſolutione, non agi in præſenti de pœnitentia, quæ ſine ſacramento, vel cum illo eſt diſpoſitio ſufficiens ad gratiam.

7. In præſenti ergo ſolum tractandum eſt de pœnitẽtia, ſeu deteſtatione peccati, quatenus præciſè eſt cõtra legem naturæ, & quatenus ex aliquo modo naturali poteſt diſplicere: tunc enim tam materiale, quàm formale obiectum naturalis ordinis eſt. Sic autem communis opinio eſt dari poſſe actum naturalẽ pœnitentiæ ſine auxilio gratiæ, vt probaui in dicto tom. 4. diſ. 3. ſect. 7. quia non eſt maior ratio de hoc actu generatim ſumpto, vt loquimur, quàm de communibus actibus aliarum virtutum acquiſitarum. Et præter antiquiores Scholaſticos, qui fortaſsè in hoc exceſſerunt, ex modernis id pro comperto habent Caietanus, Soto, Cano, & alij, quos citato loco retuli. In hoc autem ordine naturalis pœnitentię diſtingui poteſt quædam perfecta, & alia imperfecta. Perfecta erit, deteſtatio abſoluta peccati propter Deum ſummè dilectum, omnis vero alia ex alio motiuo, vel alio inferiori modo concepta, erit imperfecta. Priorem vocant aliqui naturalem contritionem, ſeu acquiſitam vt Soto in 4. d. 17. q. 2. art. 5. & ita etiam videtur loqui Molina ſuprà. Alij vocant attritionem, vt Scotus, & Caietanus. Sed priores loquuntur per comparationem ad naturalem pœnitentiam imperfectam, & nomina actuum pænitentię infuſæ accommodant cum proportione ad actus pœnitentiæ acquiſitæ; poſteriores autem generaliter vocãt attritionem omnem dolorem peccati, qui non formatur charitate infuſa vel habituali, vel actuali, re tamen vera prout illę voces nunc ſignificãt diſpoſitiones ad gratiam, actus ille nec contritio eſt, neq; attritio, neq; ita eſt vocãda ſimpliciter, ſed cum addito *naturalis*, ſeu *acquiſitæ attritionis*, quamuis inter doctos, vbi de re conſtat, non ſit de vocibus contendendum.

1 pron[...] tum [...] dictum e[...] exempl[...] nitentia. Vnde p[...] tur.

8. De hac ergo pœnitentia perfecta in ordine naturali dicendum eſt, eſſe actum naturalem, & per ſe non excedere vires phyſicas liberi arbitrij. Hoc facilè probatur ex dictis de amore, nam hic actus eſt effectus illius amoris per ſe neceſſarius, vt amor ſit verus, & efficax, ſi præceſsit Dei offenſa. Vnde ſicut intentio, & electio finis ſunt eiuſdem ordinis, & virtutis, ita etiam hic dolor de peccato propter amorẽ Dei eſt eiuſdem ordinis naturalis cum ipſo amore, ac proindè per ſe cadit ſub naturalem facultatem voluntatis. Et quoad hoc vera eſt communis opinio Theologorum de contritione acquiſita, ſeu naturali, ſi tantum conſideretur in ordine ad principium proximum per ſe, ſeu phyſicum: nam de hoc principio ratio facta conuincit. At vero ſi ſermo ſit de poſsibilitate morali, quæ ſit etiam in homine lapſo, ſic idem ſentiendum eſt de hac pœnitentia, quod de amore naturali. Nam vt ſit in ſuo ordine perfecta, debet includere propoſitum nunquam amplius offendendi Deum, eius mandata violando, & ideo ſine auxilio ſpeciali non poteſt eſſe magis abſoluta, & efficax, quàm ipſe amor, ſed ad ſummum haberi poteſt cum illã conditione, ſeu limitatione, *propono vitare peccata, quantũm in me eſt*, & cæt. Et hoc ſolum videntur ſentire Authores ſuprà citati, præſertim recentiores, vt Medina, Bannez, atq; etiam Molina.

1 pronuntiatum.

Probatur.

Proxima pronuntiati reſtrictio.

9. Aliqui vero, qui impugnãt Molinam, etiam huiuſmodi actum ſic limitatum negant fieri poſſe per vires naturæ, quia impoſsibile eſt, quin ſit efficax ad obſeruanda omnia mandata, & vitandum omne peccatũ, ſaltem pro illo inſtanti, quo talis actus ſit, vel pro tẽpore, quo durat ipſe, aut virtus eius. Sed hoc nullum incon-

Aluar lib [...] diſp 52 in probatione prima c[...] cluſionis [...] rito in [...] dicta M[...] impugnat.

inconueniens est. Quis enim negauit vnquam, posse hominem lapsum per rationem, & liberũ arbitrium vitare omne peccatum pro aliquo instanti, aut breui tempore, præsertim, quando nulla grauis tẽtatio vrget? Quicunque enim benè operatur, quamdiù sic operatur, non peccat; potest autem homo lapsus inter dũ benè operari per suam libertatem, & consequenter pro tunc non peccare, quid ergo mirum, quòd dum quis dolet de peccato propter Deum naturaliter dilectum, necessariò pro tunc non peccet? Nullus ergo negat, quin talis dolor sit efficax ad impediendũ peccatum, quamdiù ipse durat. Sed quia hæc efficacia est tantùm ad instans, vel ad breue tempus, pro quo talis actus, vel virtus eius durare possit, ideò non dicitur simpliciter efficax, neque omninò absolutus, vt satis suprà de amore declaratum est.

10. *3. pronuntiatum. Suadetur.* Et hinc à fortiori constat, pœnitentiàm ex motiuo naturali imperfecto, vel minùs perfecto posse fieri viribus naturalibus. Hoc patet rationibus factis, quia si motiuum naturale est, species actus est naturalis, & ex hac parte possibilis physicè per vires naturæ: aliundè verò pôt esse actus talis, vt in eo propter imperfectionem eius esset moralis difficultas, vel impossibilitas; ergo talis actus erit simpliciter possibilis. Et inductione declaratur, nam potest esse dolor de peccato adulterij, v. g. solùm propter turpitudinem, quã habet contra rationem naturalem, quod motiuum naturale est, & potest afferri eo tempore, quo homo actu non sentiat repugnantiam, nec propensionem ad talem actum; cur ergo non poterit talis actus fieri aliquando per vires liberi arbitrij, sicut potest fieri alius actus moraliter bonus? Neque enim talis actus esset sufficiens dispositio ad gratiam, etiam cum sacramento, quia non esset attritio Christiana, seu ex motiuo supernaturali, de qua Concilium loquitur, vt in citato loco explicaui. Idem à fortiori verum est de dolore minus perfecto ex inferiori motiuo, vt si quis doleat de peccato propter infamiam, ægritudinem, vel alia damna inde contracta: nam hic dolor, licèt ex obiecto formali videatur indifferẽs, potest benè moraliter fieri ex honesto fine, idemque est de similibus.

11. *Limitantur proximè dicta.* Solùm oportet aduertere, etiam in hoc ordine imperfectæ pœnitentiæ naturalis posse esse aliquem actum, qui si sit absolutus, & efficax, includat itque propositum non violandi amplius legem naturalem, vt hæreticus fide humana credens pœnas inferni, si illas etiam naturaliter odio habeat, & fugiat ex vi naturalis amoris, quem ad se habet, etiã poterit detestari peccatum ex timore illarùm pœnarum, quæ detestatio, si esset efficax, includeret absolutum propositum amplius non peccandi. Hunc autem gradum perfectionis, etiam in illa specie, attingere non potest sine auxilio gratiæ, propter ea, quæ suprà diximus de amore, non tantum amicitiæ, sed etiam concupiscentiæ, eadem enim ratio in præsenti locũ habet. Vnde tandem concludimus, nullum actum pœnitentiæ natralis esse absolutè impossibilem sine viribus gratiæ, nisi in quo eadem difficultas, quæ in amore Dei naturali, & super omnia inuenitur, propter inclusum propositum non violandi amplius legem naturalem.

12. *Expeditur 2. exemplum de amore proximi in eodem nu. 2.* Secundum exemplũ erat de amore proximi, quod eadem proportione expediendum erit. Nam dilectio proximi, quædam est supernaturalis, qua tenemur diligere proximum, vt consortem eiusdem beatitudinis supernaturalis, quæ dilectio ad multò plura se extendit, quàm dilectio merè naturalis, & ideò certum est, non posse haberi sine auxilio gratiæ, & de illa maximè loquuntur Scriptura, & Patres; illa verò dilectio non pertinet ad præsentem disputationem, quia supernaturalis est, vt in sequentibus dicã. Alia verò est dilectio proximi ordinis naturalis, quæ propriè præcipitur lege naturali. Quanquam sit controuersia, an præceptum naturale in rigore obliget ad internum actum dilectionis erga proximum, generatim volẽdo illi bonum, vel satis sit quandocunque necessitas occurrerit, bene facere proximo, vel illi nõ nocere, &c. Quidquid verò sit de præcepto, certum est illum actum dilectionis esse possibilem, & honestum. De illo ergo dicimus inprimis, actum illũ physicè possibilem esse per vires liberi arbitrij, quia est in sua entitate, & specie naturalis, & elicitur ex motiuo humano proportionato rationi naturali. *De prædicto amore proximi 1. pronuntiatum.* Deinde dico, hunc amorem sæpe esse non tantum possibilẽ, sed etiam facilem naturali facultati. *2. pronuntiatum.* Quod non intelligo de amore impudico, vel alia ex causa irrationabili, sed de amore honesto, & rectæ rationi consentaneo. Vt patet in amore inter parentes, & filios, vel inter fratres, aut alios consanguineos, vel de amore inter amicos, de quo etiam Christus loquitur, cum dicit, etiam ethnicos, & publicanos diligere diligentes se Matth. 5: Et similiter dixit Gregor. hom. 27. in Euang. huiusmodi amorem sponte naturæ impendi. Cum ergo natura iuuet, & ratio non repugnet, imò etiam idem dictet, mirum non est, quòd possit & naturaliter, & facile haberi, etiam honeste, quia non semper occurrit occasio, vel grauis tentatio, quæ ad excessum, vel defectum in hoc amore inclinet.

13. *3. pronũtiatum, seu restrictio prædictorum.* Tandem addo, aliquando posse hunc amorem esse tam perfectum, vel difficilem, vt sine auxilio speciali gratiæ haberi non possit. Hoc probant quæ num. 8. & 10. in simili de amore Dei naturali indicata sunt. Nam inprimis pôt hic amor esse vniuersalis ad proximos, & cum proposito seruandi omnia præcepta naturalia ad illos pertinentia: hoc autem propositum efficax, & absolutum non potest per vires naturæ fieri; ergo nec amor perfectus illud propositum includẽs, iuxta illud Pauli Rom. 13. *Qui diligit proximum, legem impleuit.* Minor probatur, quia non potest homo lapsus suis viribus implere totã legem Decalogi, etiam quoad præcepta secundæ tabulæ præcise, & collectiue sumpta, nam occasiones peccandi sæpius in illis occurrunt, & concupiscentia, & amor sui illis præcipue repugnat. Vnde impossibilitas huius amoris reducitur ad illã, quæ est in amore Dei, præsertim quia amor integer erga proximum vix potest etiam in ordine naturali seruari vel sine amore Dei, vel saltem sine tanto amore ad naturalem honestatem propter se ipsam, vt possit iuuare ad vincendas omnes difficultates, quæ in amore erga proximum occurrunt. In quo etiam considero, in hoc amore sæpe quidem peccari propter defectum, minus diligendo, quàm ratio postulet, non rarò verò etiam peccari per excessum, & ideò propositum honeste, & cum debita mensura amandi proximum tãtam perfectionem, & difficultatem includit ex parte obiecti, vt in natura lapsa sine auxilio gratiæ haberi non possit.

14. *Expeditur 3. exemplum in num 3. ad instar præcedentis.* Idem dicendum censeo de amore inimicorum, de quo tertium exemplum proponebatur. Nam si sit sermo de amore inimicorũ in vniuersali cum dicta perfectione volendi ad inimicum seruare omnem dilectionem, & beneficentiam, quam lex naturalis iubet, hic actus includit fere totã difficultatem explicatam in amore proximi, & addit illam, quæ oritur ex inimicitia, & appetitu vindictæ. Qui appetitus, moraliter loquendo, inducit semper tentationem grauem illi amori contrariam, & ita hæc difficultas ad duo capita supra memorata reuocatur. Si vero loquamur de amore huius, vel illius inimici in particulari, tunc considerare oportet & grauitatem inimicitiæ, & modum amoris, vt de possibilitate eius possit ferri iudicium. Nam si inimicitia sit leuis, id est, in causa minoris momenti fundata, interdum poterit sine magna difficultate propter rationes humanas, siue honestatis, siue commodi sola libera voluntate deponi: si vero inimicitia sit in graui iniuria fundata, illud erit longe difficilius, & regulariter fieri non potest sine auxilio gratiæ, si fiat propter solam honestatem, quia illa est quædem victoria grauis tentationis, præsertim si amor sit integer, & absolutus, nam si esset solum in aliquo particulari, & leui beneficio,

ficio, poterit non reputari grauis victoria, sed modica, quæ interdum haberi potest sine speciali auxilio gratiæ. Quæ omnia procedunt de amore inimici ex solo motiuo naturali, nam si inimicus ametur propter Deum, iam amor erit supernaturalis, & per se ad ordinem gratiæ pertinens, & in illo etiam ordine, propter circumstantiam inimicitiæ, specialius auxilium postulabit. Et de hoc amore inimicorum Scriptura, & Patres præcipuè loquuntur.

15. *Circa 4. exemplum in num. 4 positum, tria expedienda per varia etiam pronuntiata.* Quartum exemplum erat de continentia, & in eo potest esse sermo, aut de vno, vel altero actu singulari continentiæ, aut de perpetua obseruantia continentiæ sine graui peccato contra castitatem, aut de vno singulari actu propositi absoluti, & efficacis seruandi perpetuam castitatem. De primo nulla est hîc noua difficultas: nam hic est quidam actus moraliter bonus, & sequitur regulam aliorum. Nam si occurrat *1 de vno vel altero continendi actu.* occasio eius sine graui tentatione, aut difficultate, fieri poterit talis actus sine speciali auxilio gratiæ; si verò adiungatur grauis tentatio, non poterit. Solùm est peculiare in illa materia, quòd in ea frequentiores solent esse tentationes, & grauiores propter internum concupiscentiæ fomitem.

16. *2 de obseruantia perpetua.* Vnde in secundo puncto Augustinus in locis ibi citatis apertè sentit, non posse continentiam illo modo diù seruari sine auxilio gratiæ, & idem habet Prosper contra Collator. cap. 36. quam sententiam etiam moderni authores sequuntur Soto lib. 1. de Nat. & Grat. cap. 21. Vega lib. 11. in Trident. cap. 20. & q. 12. de Iustificat. & Bellarmin. lib. 5. de Grat. & lib. arbitr. cap. 5. & 7. Qui fundantur in loco Sapientiæ 8. suprà relato. *Id tamen efficaciter non probatur loco Sapient. 8.* Sed hic locus alias habet expositiones, propter quas non satis probat illam sententiam. Augustinus enim sæpè illum exponit de continentia, non in sola materia castitatis, sed generaliùs in omni materia, ad quã extenditur concupiscentia, quę in honoribus, in vindicta sumẽda, & alijs similibus versatur. Vnde includit victoriam totius concupiscentiæ, & fomitis peccati, & obseruantiam omnium præceptorum naturalium saltem secundæ tabulæ, ideoq; de tali continentia certissimum est, *neminem posse esse continentem, nisi Deus dederit*, quod Sapiens dixit, & de hac continentia exponitur ab Augustino 10. Confession. cap. 29. sic enim ait, *Da quod iubes, & iube quod vis. Imperas nobis continentiam, & cum scirem (ait quidam) quia nemo potest esse cotinens, nisi Deus det, & hoc ipsum erat Sapientiæ, scire cuius esset hoc donum. Per continentiam quippè colligimur, & redigimur in vnum, à quo in multa defluximus; minùs te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Vbi apertè exponit de continentia ab omni inordinato amore creaturarum. Vnde subiungit in c. 30. *Iubes certè, vt contineant à concupiscentia carnis, & concupiscentia oculorum, & ambitione sæculi*, quod prosequitur per totum caput 31. Et eandem expositionem indicat lib. 4. cont. Iulian. cap. 3. & lib. 2. de Peccator. merit. cap. 5.

17. *Literalis sensus loci prædicti.* Accedit, quòd si in rigore verba Sapientis ad literã exponamus, non videtur ibi Sapiens loqui de virtute continentiæ siue speciali, siue generali, sed de dono conseruandi, & retinendi sapientiam semel adeptam. Continere enim interdùm significat idem, quòd abstinere, seu moderatè, ac temperatè agere, aliquando verò significat idem, quod obtinere, & cõpotem fieri rei desideratę, sicut dicitur Ecclesiast. 6. *Inuestiga illam (scil. sapientiam) & manifestabitur tibi, & continens factus, ne derelinquas eam.* Et cap. 15. *Qui continens est iustitiæ, apprehendet illam.* In hac ergo significatione posteriori videtur loqui Sapiens in alio loco; explicauerat enim, quanto desiderio quæreret sapientiam, dicens, *Circuibam quærens, vt mihi illam assumerem.* Et posteà subiungit, *vt sciui, quia non possum esse continens*, vtique eiusdem sapientiæ, nam de castitate, vel concupiscentia nullus præcesserat sermo. Et verba etiam sequentia hoc declarant, *Et hoc ipsum erat Sapientiæ, scire cuius esset hoc donum*, vtique sapientiæ. De quo item subiungit adijsse Dominum ad petendum illud, petitio autem fuit quæ cap. 9. subiungitur. *Da mihi Domine sedium tuarum assistricem sapientiam.* Itaque hic est sine dubio sensus literalis communiter iam receptus, vt ibi notat Lorinus.

Nihilominus tamen sententia ipsa applicata ad donum pudicitię vera est, & fortasse melius comprobatur ex illa oratione Sapientis Ecclesiast. 23. *Aufer à me ventris concupiscentias, & cõcubitus concupiscentiæ ne apprehendant me.* Vt illum locum expendit Augustinus lib. de Gratia, & liber. arbitr. cap. 16. Et ratio est, quia, vt dicebam, materia illa exposita est tentationibus grauibus externis, & internis, & valde familiaribus diuturnis, ac frequentibus; ergo ita est obseruatu difficilis, vt sine auxilio gratiæ per multum tempus integrè seruari non possit. Veruntamen hoc maximè locum habet in hominibus non coniugatis, nam qui matrimonium contraxerunt, & illo vti facilè possunt, iam habent remedium contra concupiscentiam, non tam resistendo illi, quàm ei sine peccato consentiendo, & ideò in illis fortassè contingere potest, vt aliqui possint ex sola honestate naturali castitatem coniugalem conseruare. Nihilominus tamen regulariter, & moraliter loquendo, existimo esse necessarium auxilium gratiæ ad seruandam illibatam castitatem coniugalem, tum corpore, tum etiam mente, quia vix potest contingere, vt in illo etiam statu graues tentationes saltem ad internum desiderium, vel morosam delectationem inclinantes, non occurrant. Et hoc etiam suadent verba Sapientis suprà allegata, & verba Pauli 1. ad Corinth. 17. *Vnusquisque proprium donum habet ex Deo, vnus sic, alius vero sic*, id est, vnus in castitate coniugali, alius in virginali, de hoc enim ibi ad literam loquebatur. Nec rectè dici potest, ibi donum Dei non significare donum gratiæ, sed vel donum naturæ, vel abstractè quodcunq; donum Dei, quia non solet hæc esse phrasis Pauli, neq; ita intelligitur à Patribus, sed de dono gratiæ, vt patet ex Augustino lib. de Grat. & liber. arbitr. c. 9. & Prosper contra Collator. cap. 36. Verum est Paulum loqui de castitate, vt à Christianis seruatur propter salutem æternam, sub qua ratione est opus pietatis, & ideò manifestum est, non fieri sine auxilio gratiæ. Veruntamen difficultas, & arduitas ipsius operis suadet, etiam secluso ordine ad vitam æternam, auxilium gratię postulare, vt propter puram honestatem naturalem fiat.

Atq; ex his facilè expeditur, quod tertio loco positum est de absoluta voluntate, & proposito seruandi perpetuam castitatem. Dicendum est enim tale propositum, si sit in suo ordine perfectum, id est, omninò absolutum, & efficax, non posse haberi sine auxilio speciali, quia in illorũ proportione locum habet ratio facta de amore super omnia, quia in suo obiecto includit aliquid moraliter impossibile, vt patet ex proximè dictis. Atq; idem cum proportione dicendũ est de virginitate, nam virginitas quædam perfecta castitas est, & non significat vnum actum particularem, vel limitatum ad obseruantiam virginitatis pro aliquo paruo tempore (hoc enim fieri fortè potest aliquãdo sine auxilio speciali) sed includit absoluta virginitas perpetuitatem quandam, quæ nec perseuerãter seruari potest sine auxilio speciali, neq; etiam potest efficaciter proponi sine simili, & proportionato adiutorio. Et in hoc sensu loquitur Christus Matt. 19. & Paulus 1. ad Cor. 7. Et hoc modo quintum exemplum expeditum est.

Sextum erat de consilio paupertatis, de quo cũ eadem proportione loquẽdum est. Nam paupertas voluntaria non significat vnum, vel alium actum particularẽ, & ad breue tempus limitatũ, sed includit perpetuitatem, & propositum efficax viuendi semper sine proprietate bonorũ temporalium. Imò perfecta Euangelica paupertas includit obligationẽ seruandi talem paupertatem, quæ res est sine dubio valdè ardua, & difficilis, & ideò mirum nõ est, quòd sine speciali

ciali auxilio gratiæ fieri non possit. Hæc autem difficultas reducitur ad illam, quæ est in perseuerantia benè operandi in quacunque materia honesta multùm repugnante concupiscentiæ, & naturali inclinationi, ac humanæ consuetudini; quæ difficultas per modum vnius obiecti proposita reddit actum efficacis intentionis eius impossibilem moraliter sine auxilio speciali. Est autem hoc longe certius de paupertate, de qua Christus loquebatur Matth. 19. quæ consistit in abrenuntiatione omnium propter Euãgelicam perfectionem obtinẽdam, ad quod sine dubio magnum auxilium gratiæ necessarium est, quia est insignis actus pietatis. Quanquam non rectè ad hoc inducantur illa verba Christi, *Apud homines hoc impossibile est, apud Deum autem omnia possibilia sunt*, quia Christus non hoc dixit propter obseruationem paupertatis, sed potius propter diuites, de quibus proxime dixerat, vix posse saluari, & ideo admirantibus discipulis, dixit illam generalem sententiam, vt specialem gratiæ necessitatem ad vitandas occasiones peccandi, quas diuitiæ afferunt, significaret.

21. Vltima obiectio erat de martyrio (vt ita dicam) naturali, id est, de sustinenda morte pro vitando aliquo peccato contra legem naturæ, de quo actu, si re vera fiat propter solam virtutem, & honestatem naturalem, videtur mihi, non posse fieri sine speciali Dei dono, & auxilio, etiam si propter Dei amorem expresse non fiat. Ratio est, quia illa est quædam grauissima tentatio contra bonum virtutis, quæ, vt ostendimus, sine speciali auxilio vinci non potest. Item quia est quædam dilectio, vel Dei, si propter illum expresse fiat, vel saltem honestatis supra omne id, quod illi repugnat, etiamsi sit graue malum, multumque repugnans naturæ; hic autem amor præsertim eo ipso tempore, quo vrget grauis tentatio, excedit vires solius liberi arbitrij, iuxta Patrum doctrinam supra comprobatam. Dixi autem, si actus fiat propter solam honestatem, nam si adiungatur aliquod malum, vel temporale motiuum, vt appetitus honoris, vel famæ, aut aliquid huiusmodi, interdum sustineri potest mors per vires arbitrij, nam etiam peccando id interdum fit, quia hæc sensibilia obiecta plus mouent ad huiusmodi difficultates superandas, quam pura honestas, vt cum August. in lib. de Continentia in superioribus explicuimus.

Dist. exemplo in fine num. 4.

CAPVT XXXVIII.

Vtrum homo lapsus, vel in puris naturalibus constitutus naturales virtutes possit suis viribus sine auxilio gratiæ acquirere?

1. OMNIA, quæ in hoc libro hactenus diximus, ad boni operationem, & ad actuale malum euitandum spectant. Vnde superest, vt in hoc capite de virtute permanente, seu habituali, quæ ex actibus generari solet, pauca dicamus. Neque est, quod in præsenti tractemus de homine in natura integra, nam in illo statu de facto homo habuit omnes naturales virtutes per accidens infusas, & ideo per actus, & vires arbitrij postea non acquirerentur, non ex defectu virium liberi arbitrij, vel actuum eius, sed quia actus iam tunc procederent ab habitu, & verisimile est, tam perfectas fuisse virtutes, vt per actus nõ vlterius intenderentur. Est item valde probabile, illas virtutes iuxta conuenientem prouidentiæ modum pertinuisse ad donum integritatis naturæ, prout in statu innocentiæ hominibus datum est. Vnde fit consequens, si status ille innocentiæ duraret, etiam fuisse has virtutes infundendas hominibus, qui ex Adamo non peccante nascerentur.

Post actus naturalium virtutum, de habitibus dicendum. Adam conditus est cum dictis habitibus adeo perfectis, vt nec intensio. indigerent.

2. Veruntamen quocunque modo ponatur homo conditus in natura integra sine habitibus naturalium virtutum per accidens infusis, certum est, potuisse talem hominem per vires naturales acquirere habitus illarum virtutum cum ea perfectione, quam intra ordinem naturæ possit habere. Quod addo ad excludendum ordinem charitatis, & vitandam verborum æquiuocationem, vel contentionem, de qua statim dicam. Clarum est enim, si habitus virtutum acquisitarum acquirunt aliquam perfectionem, vel aliquod esse virtutis ex coniunctione ad charitatem, non potuisse hominem, etiam in statu naturæ integræ habere illam perfectionem virtutis suis viribus, quia non poterat per naturales vires charitatem habere. Secluso ergo hoc respectu, & omni alio supernaturali, posset homo integer non habens has virtutes, illas acquirere in suo esse virtutis perfectas. Probatur, quia hæ virtutes acquiruntur per actus; homo autem in illo statu posset semper rectè operari absque peccato, vt supra dictum est, quam facultatem haberet in quacunque materia virtutis, & pro sua libertate posset illam exercere totis suis viribus; ergo posset per actus suos has virtutes acquirere. Et confirmatur, nam posset homo in eo statu naturales scientias satis perfectas acquirere, vt supra c. 1. ostendimus, & eadem ratione posset de omnibus agendis prudenter iudicare, & ita prudentiam acquirere, iuxta d. in c. 2. ergo simili modo posset acquirere habitus aliarum virtutum moralium. Imo has virtutes potuisset quodammodo perfectiores acquirere, quam scientias. Tum quia materiæ scientiarum amplissimæ sunt, vnde & veritates scibiles naturaliter ita multiplicantur, vt probabile sit, non potuisse ab homine integro in statu viæ exhauriri; materiæ autem virtutum moralium sunt magis limitatæ, & breui tempore potest homo in omnibus se exercere. Tum etiam quia scientiæ multum perficiuntur per extensionem ad varias materias, quia in eis & veritates, & media cognoscendi multiplicantur, virtutes autem morales parum augentur propter extensionem ad varias materias, intra eandem rationem virtutis, nisi materiæ sint, aut valde dissimiles, aut in difficultate impares, quia in vnaquaque virtute ratio motiua honestatis est semper eadem, & ita varietas materiæ valde accidentaria est, ideoque potest esse virtus perfecta, quamuis non in omnibus materijs suis, sed in præcipuis, & difficilioribus exercita, seu acquisita fuerit. Et ita circa statum naturæ integræ nulla superest controuersia, vel difficultas.

Esto in illo statu nascerentur homines absque eisdem habitibus, suis viribus comparare illos.

Id probatur.

Cõfirmatur.

3. Superest ergo dubium propositum de homine in statu naturæ lapsæ, vel purorũ naturalium, hos enim in his effectibus semper æquiparamus. In quo aliqui negant, posse ab homine lapso acquiri aliquam veram virtutem moralem, seu naturalem, idque probant ex Aug. lib. 4. contra Iul. c. 3. vbi ex professo probat, non esse in aliquo veras virtutes, etiam morales, nisi iustus sit. Vnde cum non possit homo esse iustus suis viribus naturalibus, plane sequitur, non posse acquirere veras virtutes solis naturæ viribus. Vnde idem Aug. lib. 1. Retract. c. 3. retractat, quod dixerat 1. de ordine c. 3. *Philosophos non vera pietate præditos virtutis luce fulsisse*, sentiens virtutẽ sine vera pietate esse non posse. Adducunt etiam D. Th. 1. 2. q. 65. art. 2. & 2. 2. q. 43. art. 7. quibus locis docet, sine charitate nullam esse veram virtutem, etiam moralem, quia nec facit bonum habentem, cum sine charitate sit in peccato, nec facit opus eius bonum, quia actus sine charitate factus nihil prodest, vt dicitur 1. ad Cor. 13. Imo addunt, etiam in ordine ad finem naturalem actum talis habitus non esse vere bonum, & veræ virtutis, quia non potest ordinari ad Deum super omnia dilectum, etiam vt finem naturæ.

De homine lapso, vel in puris condito 1 opinio negans.

Aluar. disp. 50. & 112.

Suadetur ex D. Aug.

Item ex D. Thom.

4. Sed in his probationibus manifeste committitur æquiuocatio, de qua supra dicebam, vel controuersia reducitur ad quæstionem solam de modo loquendi. Notum est enim, charitatem more Theologico loquendo,

Iudiciũ præcedentis opinionis per distinctionem virtutis moralis Christianæ, vel Philosophicæ.

quendo, esse formam virtutum etiam acquisitarum, vt virtutes Christianæ (vt sic dicam) efficiantur, & apta principia operum conducentium ad vitam æternam. Vnde loquendo in hoc sensu de esse virtutis Christianæ, seu quoad statum meriti, nullus catholicus vnquam dixit, veras virtutes morales posse acquiri sine gratia, sed quia Pelagius hoc dixit, nam & charitatem ipsam, & omnia principia merendi, putauit esse naturalia, ideo August. in sensu contrario dixit, in peccatoribus, vel infidelibus non esse veras virtutes, Paulus autem proprius, & rigorosius dixit, non prodesse. De hoc ergo non est controuersia, nam in his virtutibus prout charitate formatis oportet duo distinguere. Vnum est realis habitus moralis virtutis, qui est qualitas quædam ordinis naturalis independens in suo esse reali, & intrinseco à charitate, & ex suo obiecto essentialiter honestus, atq; ita in suo ordine essentialiter virtus acquisita. Aliud est relatio illa, vel potius denominatio, quæ illi adiungitur ex coniunctione ad charitatem. Quantum ergo ad hoc secundum, clarum est, neq; posse obtineri sine auxilio gratiæ, neque posse permanere sine habituali gratia, & charitate, ac proinde virtutes acquisitas non posse secundum hanc rationem virtutis inueniri in homine existente in peccato morali. Neq; de hoc est in re dissensio inter Theologos, licet in eo esse soleat, quod multi negant, denominationem illam, quam virtutes acquisitæ accipiunt ex coniunctione ad charitatem, quidquam referre ad esse virtutis earum, quod fortasse ad modum loquendi tantum pertinet.

1. Assertio. Virtus moralis Christiana, nec obtinetur, nec retinetur absq; gratia.

5. Punctum ergo præsens est de primo, id est, de virtutibus moralibus acquisitis secundum esse reale, & intrinsecum earum. Nam de illis ita spectatis, certissimum est, posse manere sine gratia habituali, & charitate. Nam si quis iustus habens has virtutes, mortaliter peccet, non amittit illas, quantum ad intrinsecum esse earum, vt est constans apud omnes, quia habitus acquisitus non amittitur per vnum actum contrarium. Vnde necesse est, vt etiam maneant in suo esse essentiali specifico, quia hoc esse est inseparabile à quacunque entitate, dum manet. At vero extra vitale esse, habent illi habitus quod sint virtutes Philosophicæ (vt sic dicam) seu mere naturales, quia secundum illud inclinant ad bonum honestum, vt honestum est, & vsus illorum habituum ita est bonus, vt nemo possit illis male vti. Vnde etiam necessario faciunt bonum habentem in suo ordine, & gradu, quia non est de ratione virtutis, vt faciat habentem sanctum, aut simpliciter bonum in omni genere, sed vt faciat bonum in sua specie, & ordine, id est, temperantia facit bonum, id est, temperatum, iustitia iustum, & sic de alijs. Neque repugnat, aliquem esse sic moraliter bonum in habitu eo tempore, quo est iniustus, & in peccato mortali. Imo etiam potest esse bonus in actu, bene operando ex habitu virtutis, & consentaneè ad finem vltimum naturalem, vt in superioribus explicatum est. De virtutibus ergo sic acquisitis est difficultas, an possint acquiri sine gratia, & sine auxilio gratiæ.

2. Assertio. Virtus moralis Philosophica semel acquisita retinetur, absque speciali auxilio.

6. In hoc ergo puncto Marsilius in 2. q. vigesima, art. 3. conclus. 5. sentit, has virtutes posse acquiri sine gratia habituali, non vero sine aliqua gratia gratis data. Priorem partem probat, quia gentiles acquisiuerunt has virtutes, cum tamen nec gratiam, nec fidem habuerint. Antecedens probat testimonio Hieronymi in epist. ad Demetriad. dicentis, *Multos Philosophorum audiuimus, & legimus, & vidimus ipsos castos patientes, benignos modestos, liberales, abstinentes, iustitiæ amatores, non minus, quam sapientiæ. Vnde quæso, hominibus à Deo alienis ista, quæ Deo placent?* Ab hominibus ergo à Deo alienis, ac subinde gratia eius carentibus virtutes istæ acquiruntur. Posteriorem vero partem probat ex principijs supra positis, quod homo lapsus non potest sine auxilio gratiæ resistere tentationibus occur-

De eiusdem Philosophicæ virtutis acquisitione opinio Marsil. bipartita

rentibus, nec constanter bene operari, supponit autem hoc esse necessarium ad acquirendos habitus.

7. Si autem vera sunt, quæ supra diximus de necessitate gratiæ ad non peccandum contra legem naturalem, hæc duo inter se pugnant, saltem de facto, & secundum ordinariam prouidentiam. Nam hoc modo diximus, gratiam habitualem esse necessariam ad constanter bene operandum in moralibus virtutibus, quia licet hoc fieri possit per solum actuale auxilium speciale, illud de facto non datur, nisi hominibus iustis, & Deo gratis. Ergo si ad virtutum habitus acquirendos necessarius est ille modus bene operandi constanter, & vniuersaliter, sicut non possunt virtutes sine speciali auxilio acquiri, ita neq; sine gratia habituali. Præterea nihil est, quod nos cogat ad dicendum gentiles habuisse veras virtutes morales, etiam secundum esse virtutis habitibus intrinsecum. Nam testimonium illud, quod ex Hieronymo citatur, re vera nō est Hieronymi, sed Pelagij, supra enim ostendimus epistolam illam esse Pelagij. Potuissetq; Marsilius eandem contra secundam partem suæ assertionis allegare: nam post illa verba *Vnde quæso, hominibus alienis à Deo ista, quæ Deo placent?* subiungit. *Vnde autem illis bona, nisi de naturæ bono?* Ecce, non Deo specialiter auxilianti, sed naturæ tantum illas virtutes tribuit. Vnde inferius ait. *Quod si etiam sine Deo homines ostendunt, quales à Deo facti sunt, vide, quid Christiani facere possint, quorum in melius per Christum vita, & natura instructa est, & qui diuinæ quoq; gratiæ iuuantur auxilio*, In quibus verbis totus error Pelagij latet. Nam in primis, cum ait, sine Deo ostēdisse gentiles, quales à Deo facti essent, omne auxilium Dei excludit; imo & omnem Dei concursum negare videtur, sed naturam semel conditam, & conseruatam per se ita operari. Deinde tantum Christianos sentit iuuari à gratia ad virtutes acquirendas. Neq; mirū, quia cū non aliam gratiam, nisi doctrinam, promissiones, & exempla fateretur, cōsequenter dixit, solos Christianos illa gratia iuuari, & illam etiam non vt necessariam ad virtutes acquirendas, sed vt vtilē agnoscebat, ideoq; sine illo auxilio illas virtutes in Philosophis prędicabat, & extollebat. Potuisset ergo Marsilius ex his posterioribus verbis suspectum habere prius testimonium. Nam licet Philosophi aliqui exteriora opera harum virtutum exercuisse videantur, non inde fit, veras virtutes morales habuisse, nam verisimilius est, non ex pura intentione virtutis, & honestatis, sed vel ex aliqua humana cupiditate honoris, aut gloriæ vanæ, vel propter aliquam temporalem commoditatem ita vixisse. Nam, vt supra ostendimus, moralis operatio vndique bona difficilis est, & raro sine gratia habetur; ergo verisimile non est, in hominibus impijs illam exterioris vitæ moderationem ex pura intentione virtutis fuisse profectam, prout necessarium esset ad acquirendas veras morales virtutes.

Reiectio assertionis probationum.

8. Ex hoc ergo principio rectè colligi videtur, virtutes etiam morales naturalis ordinis non posse acquiri, nisi ex gratiæ auxilio, ita speciali, vt non detur nisi iustis, & gratiam habitualem habentibus. Duo autem possunt huic resolutioni obstare. Vnum est, quia diximus, has virtutes posse esse simul cum peccato mortali, ac subinde sine gratia habituali; ergo sine illa etiam poterunt acquiri. Aliud est, quia hæ virtutes generantur per actus, sed sine gratia habituali, imo & sine auxilio speciali potest homo facere actus istarum virtutum: ergo potest etiam acquirere habitus, vel aliquos, vel etiam omnes, quia omnium virtutum actus possunt per liberum arbitrium fieri. Sed illud prius facile soluitur, nam difficilius isti habitus acquiruntur, quàm conseruentur, acquiruntur enim per actus, difficultas autem virtutis est in actuali operatione, & ideo ad illam difficultatē vincendam, est necessarium auxilium gratiæ. Postquam autem habitus est acquisitus, iam non pendet in conferua[...]

Assertio 3. in ordine negatiue respondens titulo.

1. Obiectio.

2. Obiectio.

Solutio 1.

seruari à præcedentibus actibus, & consequenter neque ab actuali influxu gratiæ, sed solum à generali influxu Dei vt authoris naturæ. Et ideo postquam homo iustus cum Dei auxilio has virtutes acquisiuit, quamuis mortaliter peccet, eas retinet, quia Deus propter peccatum non negat generalem influxum ad earum conseruationem necessarium. Addendum vero est, vt hæ virtutes in perfectione sua conseruentur longo tempore, necessarium esse, intra breue tempus ad statum gratiæ redire, & à Deo specialiter adiuuari, quia isti habitus per contrarios actus corrumpuntur, & hi actus in statu peccati, si diuturnus sit, facile multiplicantur, & ideo necesse est, vt in eo statu paulatim corrumpantur.

Limitatur solutio.

Vt vero ad posteriorem obiectionem respondeamus, tria in habitibus harum virtutum distinguere oportet, primum est substantia ipsius habitus, seu initium, & fundamentum eius, secundum est status intrinsecus ipsius habitus, qui necessarius est, vt nomen virtutis in suo ordine mereatur, qui consistit in intensione sufficiente ex parte subiecti, & simili extensione ex parte materiæ, vt circa totam illam facilem reddat habentem: tertium est status extrinsecus, per ordinem ad alias virtutes eiusdem ordinis. Qui status distinctus quidem est ab illo, quem supra dicebamus, habere hos habitus per coniunctionem ad charitatem: nam hæc qualiscunque perfectio ad ordinem supernaturalem pertinet; hic autem status, de quo modo loquimur, intra ordinem naturalem acquisitarum virtutum continetur, & in hoc consistit, vt vna virtus sit cum alijs connexa. Quem statum aliqui putant esse ita necessarium ad denominationem virtutis, vt sine illo censeant, non mereri nomen virtutis simpliciter, etiam philosophicè, ac pure moraliter loquendo, quod sensisse videtur D. Thomas 1. 2. quæst. 65. articul. 1. Alij vero id negant, dicuntque solum requiri hunc statum ad extrinsecam perfectionem virtutis. Quæ dissensio fortasse solum est in modo loquendi, & in præsenti parum est necessaria. Nam quod ad rem pertinet, negari non potest, quin virtutes connexæ, id est, simul in eodem homine existentes frequenter sese mutuo iuuare possint, ita vt in multis occasionibus, quælibet illarum facile, & prompte operetur propter alterius consortium, quod non ita facile præstare posset quælibet illarum virtutum, si solitaria esset. Item cum omnes virtutes morales voluntatis pendeant à prudentia, ratione illius maxime est necessaria hæc connexio, quia iudicium prudentiæ in materia vnius virtutis pendet sæpe ex materia alterius virtutis, & ita oportet habere rectum affectum circa vtranque ad vniuscuiusque electionem dirigendam.

Pro 2 obiectione tria distinguuntur in habitu virtutis. Primum. Secundum. Tertium. Dissensio de hoc.

10. Loquendo ergo de habitu virtutis primo modo præcise spectato, concludit obiectio, posse entitatem habitus (vt sic dicam) acquiri sine speciali auxilio gratiæ. Quia auxilium solum requiri potest, vt fiat actus, nam quod actus semel factus faciat habitum, non est opus gratiæ, sed naturæ, quia neque effectio illa est libera, sed necessaria, supposito actu, nec ille effectus transcendit naturalem actiuitatem actus. At vero ad efficiendum actum moraliter bonum non est necessaria gratia, vt diximus; ergo neque ad acquirendum habitum quoad entitatem, & essentiam eius. Hæc consequentia euidentior est iuxta opinionem asserentem per primum actum acquiri habitum, nam si id verum est, etiam infidelis, vel peccator faciens vnum actum virtutis moralis sine gratia, acquiret habitum eius, in quo erit essentia, & species virtutis. Veruntamen etiam si quis contendat requiri plures actus ad productionem habitus, idem dicendum erit, quia non est verisimile, plures actus requiri, quam possint per vires naturæ fieri in breui tempore. Hinc vero solum habemus, posse acquiri per vires naturæ habitum virtutis in statu valde imperfecto, in quo habitus à Philosophis vocatur potius dispositio, quam habitus, quia est facile amissibilis, & ita habet modum dispositionis potius, quam habitus. Quod maxime verum est in homine auxilio gratiæ destituto, quia facile multiplicabit contrarios actus, quibus illa dispositio obruatur, vel deleatur.

Respondetur iam ad 2 obiect. & limitatur assertio 3.

Vnde dicimus vlterius, habitum virtutis naturalis in perfecto statu intrinseco constitutum moraliter acquiri non posse sine auxilio gratiæ. Probatur in primis, quia ad hunc statum requiritur, quod habitus sit valde intensus, & radicatus, quo modo non acquiritur, nisi per frequentiam actuum, qui & in intensione crescant, & sine interruptione contrariorum actuum fiant, hoc autem moraliter non contingit in aliqua virtute sine adiutorio gratiæ, propter impedimenta lapsæ naturæ, & tentationes occurrentes, vt experientia ipsa docet, & sæpe declaratum est. Similis ratio sumitur ex perfectione extensiua: nam perfecta virtus debet dare promptitudinem in tota sua materia, vel in maiori parte eius, & præsertim in materia ardua, & difficili, quæ perfectio habitus acquirenda est per actus; non potest autem liberum arbitrium suis viribus in tota illa materia constanter studiose operari, cum non possit grauem tentationem vincere: ergo neque potest virtutem aliquam in eo statu acquirere sine auxilio gratiæ. 11.

Progreditur solutio 2 obiectionis, & probatur assertio 3. iuxta statum intrinsecum virtutis.

Et hinc à fortiori concluditur, non posse hominem acquirere virtutem aliquam in statu perfecto, secundum rationem extrinsecam prouenientem ex connexione virtutum. Probatur primo, quia hic status supponit priorem: ergo si prior non comparatur sine viribus gratiæ, multo minus hic posterior. Deinde hic status postulat acquisitionem omnium virtutum moralium collectiue, ita vt simul habeantur omnes, & singulæ in statu intrinsecæ perfectionis: sed non est minus impossibile acquirere omnes virtutes simul, quam implere integre totam legem naturæ, quia acquisitio omnium virtutum non fit sine magno, & diuturno vsu bene operandi sine defectu in materijs omnium virtutum: ergo status ille, seu connexio virtutum sine auxilijs gratiæ acquiri non potest. Et in his duobus vltimis punctis errauit Pelagius in dicta epistol. ad Demetriad. vbi postquam de Philosophis dixit, *Vidimus castos, patientes, &c.* subdit, *Cum omnia, quæ dixi, vel omnia in vno, vel singula in singulis haberi videamus, cum omnium natura vna sit, exemplo suo inuicem sibi ostendunt, omnia in omnibus esse posse.* Nam inprimis gratis fingit, aliquem Philosophum habuisse omnes virtutes simul, vel singulos habuisse singulas, quia neque vnum habuisse vnam in statu intrinseco, & vero esse virtutis, potest cum fundamento affirmari. Deinde licet ita esset, quod aliquis habuisset omnes, vel singuli singulas; immerito hoc tribueretur soli naturæ, quia potuisset Deus alicui, vel aliquibus iuxta occultas rationes prouidentiæ suæ, auxilium ad id præstare, quod ita credendum est, si exemplum admittatur, vt bene Marsilius docuit. 12.

Item iuxta statum extrinsecum.

Error Pelagij.

Tandem aduerto, quod sicut per coniunctionem ad charitatem infusam censentur virtutes omnes peculiarem statum virtutis acquirere per quendam respectum ad finem vltimum supernaturalem, ita etiam considerando virtutes acquisitas in ordine ad puram naturam, si coniunctam etiam habeant dilectionem Dei naturalem super omnia, inde censeri posse habituras peculiarem statum virtutis moraliter nobiliorem, & diuersæ rationis ab eo, quem per mutuam connexionem acquirunt. Vnde quia homo lapsus, vel in puris naturalibus non potest diligere Deum super omnia suis viribus, inde etiam fit, vt non possit acquirere virtutes in hoc statu sic perfecto. Verum est tamen quoad hoc non omnino esse æqualem rationem inter amorem naturalem, & charitatem, nam homo virtute charitatis destitutus nullo modo diligit Deum vt finem supernaturalem, neque amore elicito, neque innato, homo autem in natura pura spectatus, etiamsi non eliciat amorem super 13.

Virtutum naturalium societas ab amore naturali quodammodo eleuatur.

Duplex discrimen in hac parte ab amore supernaturali.

omnia, neque eius habitum acquirat, nihilominus diligit Deum vt authorem naturę super omnia amore innato, id est, naturali pondere voluntatis. Et hoc satis est, vt quacunq; ratione virtutes morales in homine puro simul existant, siue per accidens infusæ, siue cum speciali Dei adiutorio acquisitæ, etiam si nullus habitus amoris Dei adiungatur, vel actus elicitus supponatur, habeant perfectum statum virtutis, etiam per relationem ad vltimum finem naturalem, quia præterquam quod ipsęmet virtutes naturaliter tendunt ad eundem finem, sicut de earum actibus supra diximus, etiam ipsa voluntas est naturaliter propensa ad referendas omnes illas in eundem finem vltimum. Atq; hoc satis est ad dictum statum virtutis, præsertim si talis persona non sit in statu peccati: nam si macula mortalis culpæ interueniat, quodammodo deordinat, & consequenter destruere videtur illum statum virtutis. Quanquam & hoc etiam magis fit secundum moralem considerationem, quàm secundum rationem physicam, si per culpam habitus virtutum realiter non minuantur. Est et alia differentia inter amorem Dei supernaturalem, & naturalem, & quod homo viribus suis nullo modo potest diligere super omnia Deum vt supernaturalem finem nec perfecte, nec imperfecte, potest autem diligere super omnia Deum vt finem naturæ, amore etiam elicito, saltem imperfecto, & inefficaci, & aliquam conditionem includente. Ille autem satis est, vt quandiu durat ipse, vel virtus eius, reliquæ omnes virtutes in eundem finem vltimum referantur. Et ita ex hac parte non est simpliciter necessarium speciale auxilium gratiæ ad hoc qualecunq; esse virtutis, seu perfectiorem statum eius. Quamuis, vt hic status sit magis stabilis, & perfectiori modo acquisitus per proprium actum ipsius hominis, illud peculiare auxilium necessarium sit, quod ad amandum simpliciter, ac perfecte super omnia Deum authorem naturæ in hoc statu, & in puris naturalibus postulatur.

FINIS LIBRI PRIMI.



INDEX CAPITVM
LIBRI SECVNDI.

De necessitate gratiæ ad actus diuini ordinis eliciendos, seruanda supernaturalia præcepta, & peccata illis contraria vitanda.





LIBER SECVNDVS.

DE NECESSITATE GRATIAE AD ACTVS DIVINI ORDINIS ELICIENDOS, SERVANDA SVPERnaturalia præcepta, & peccata illis contraria vitanda.

PRÆLVDIVM.

1. *Necessitas gratiæ ad actus naturales est in hoc rerum ordine quasi extrinseca, ad supernaturales vero intrinseca, & cur.*



HACTENVS dictum est de necessitate gratiæ ad actus ordinis naturalis, quæ tota necessitas ex vulnere peccati originalis orta est, & ideo quasi extrinseca, & aduentitia reputari potest. Nam licet homo in pura natura eandem gratiæ necessitatem haberet, saltē ad non peccandum, & honeste viuendum, nihilominus secundum præsentem Dei institutionem, necessitas illa sublata fuerat, nisi lapsus naturæ interuenisset. Præter hanc vero necessitatem inuenitur alia magis intrinseca, & per se consequens ad quamcunque intellectualem naturam creatam, vt ad beatitudinem naturam superantem, per opera illi proportionata tendere possit, quæ opera vocamus actus diuini ordinis, de quibus per se primo dantur supernaturalia præcepta: & ad illos est necessaria gratia creaturæ rationali, non ratione alicuius lapsus, vel vulneris naturæ, sed per se propter excellentiam talium actuum, & ideo hæc necessitas tam in Angelis, quam in homine in natura integra inuenta est. In homine autem creato in puris naturalibus non consideratur, quia licet in illo esset impotentia ad eliciendos illos actus proprijs viribus, tamen cum non esset ordinatus ad supernaturalem finem, illis actibus non indigeret, ideoq; absolute non esset illi talis gratia necessaria.

2. *Doctrina de necessitate extrinseca eadem pene ad vtrosque actus.* Nunc autem in statu naturæ lapsæ vtraq; necessitas ad hos actus conuenienter eliciendos concurrit, quia & natura per se est impotēs ad efficiendos actus superioris ordinis, & vulnera peccati non tantum bonum vsum naturalium viriū impediunt, sed multo magis supernaturalium. Veruntamen impedimētum hoc proueniens ex peccato, fere eiusdem rationis est in operibus supernaturalibus, quæ in naturalibus, & ideo ad hanc indigentiam, ac necessitatem facile applicari possunt dicta in superiori libro. Quapropter in hoc libro de intrinseca gratiæ necessitate ad actus superioris ordinis dicemus, & quia hæc necessitas in peculiari natura talium actuum fundatur, ideo quantum generalis doctrina permiserit, illam explicabimus, si qua vero difficultas bene operandi etiam his actibus ex originali peccato accreuerit, ob quam maior gratia ad illos necessaria sit nunc, quam ante peccatum, illam etiam declarabimus.

Hoc lib. solum agendum de necessitate insita.

3. *De quibus præcipue actibus tractatio instituatur.* Suppono vero hos actus, qui per se postulant gratiæ auxilium, præcipue esse intellectus, & voluntatis, nam per has potentias homo attingit Deum in se, estque capax eius vt obiecti beatitudinis supernaturalis, & ita illæ potentiæ sunt, quæ obiecta supernaturalia, vt talia sunt, attingere possunt. Ac propterea etiam supernaturalia præcepta per se primo de his actibus dantur; de externis vero non nisi quatenus ab his internis pendent, & ab illis solis, sicut oportet, imperari possunt. Ex quo facile quis intelliget, materiam huius libri coniunctissimam esse cum materia de virtutibus infusis, præsertim de fide, spe, & charitate, & ideò non posse tractari, quin attingantur aliqua, quæ de illis virtutibus disputari solent. Veruntamen ad hunc locum sola ea pertinent, quæ generalia sunt, & ideò quoad fieri possit, in illis tantum versabimur; ex his verò, quæ sunt propria singularum virtutum ea tantum attingentes, sine quibus generalia explicari non possunt, & dicemus priùs de his, quæ ad intellectum pertinent, quia prior potentia est, deinde de his, quæ ad voluntatem spectant, & obiter de inferioribus potentiis, quatenùs aliquid gratiæ participare possunt, delibabimus.

CAPVT I.

Vtrùm gratia diuinæ reuelationis, ad Deum in hac vita cognoscendum, sicut ad salutem oportet, fuerit necessaria?

DIximus in superiori libro, diuinam reuelationē per se nō esse necessariam ad veritates naturales cognoscendas, ideoq; in homine non requiri necessariò ad aliquam veritatem in particulari, ac definitè, licèt ad cognoscendas omnes sine errore, vel diminutione necessaria sit homini præsertim lapso. 1.
Nunc verò de veritatibus altioris ordinis tractamus, & duo inquiruntur, quæ in titulo insinuantur, vnum est, an sint aliquæ veritates, quæ sine reuelatione cognosci non possint. Aliud est, an illa reuelatio, & cognitio sit ad salutem necessaria, quia vero vtrunque in materia de fide, & in alijs locis Theologiæ ex professo disputatur, ideo in præsenti breuiter, & per summa capita expedietur. *1 Punctum huius capitis* *2. Punctum*

Inprimis ergo suppono, aliqua diuina mysteria, hominibus esse ad cognoscendum proposita, quæ sine diuina reuelatione cognosci non possent. Hoc certissimum est, traditurque à Theologis tractantibus de Trinitate, Incarnatione, Eucharistia, Vita æterna, seu Visione beata, & alijs potissimis mysterijs fidei, de quibus nos etiam in suis locis diximus. Nunc ergo breuiter probatur primo ex illo Matth. 16. *Beatus es Simon Bariona, quia caro, & sanguis non reuelauit tibi sed Pater meus.* Et ex Paulo ad Rom. 1. *Quod notū est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestauit*, vtique per creaturas, vt ex contextu constat, & omnes exponunt. Significatq; Apost. esse aliud, vel alia in Deo non ita manifesta, sed altiora mysteria, quę nisi reuelētur, cognosci nō possunt à creaturis, de quibus idē Paulus 1. Cor. 2. *Pres pun. 1. Supposit.* *Probatur ex Script.*

1 Cor. 2. ait, *Sapientiam loquimur in mysterio quæ abscondita est.* Et infra. *Nobis autem reuelauit Deus per Spiritũ suum. Spiritus autem omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Ratio autem, cur hæc non possint naturaliter ab homine cognosci, est, quia imperfectè, & per sensus sumit cognitionem. Si vero vniuersalius de omni creatura intellectuali loquamur, ratio, ob quam multa non possunt ab vlla creatura naturaliter cognosci, est, quia aliqua mysteria Dei per solos effectus naturales non manifestantur, vt mysteriũ Trinitatis. Omnis autem creatura vi suæ naturæ solũ potest cognoscere Deum, quatenus per effectus naturales inuestigari potest. Alia vero mysteria, quæ supra naturæ ordinem à Deo fiunt, priusquam fiant, nõ possunt cognosci vt futura, nisi per reuelationem, quia ex libera Dei voluntate pendẽt, nec postquam facta sunt, quia neque per se cadunt sub obiectum intellectus creati, nec per effectus manifestantur, vt latius de Angelis tractatur 1. p. q. 57. art. 5.

Probatur [pri]ma ratio [...]

3. Secundo supponendum est, cognitionem horum mysteriorum, quæ per solam reuelationem notificantur, esse necessariam ad salutem. Hoc etiam est certum, & latius probatur in materia de fide. Nunc breuiter colligitur ex illis verbis Christi Ioann. 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum.* Vbi in verbo *cognoscant*, subiungendum est, non solum in vita futura, sed etiam in præsenti, nam hoc modo ait Christus clarificasse Patrem, & manifestasse ipsius nomen hominibus. Si ergo vita æterna sumatur in rigore pro cœlesti vita, sic cognitio huius vitæ dicitur esse vita æterna, non formaliter, sed causaliter, quia est radix, & origo illius, vt dixit Cyrillus libr. 11. in Ioann. capit. 16. & indicat Augustinus tract. 105. Si autem ipsamet cognitio huius vitæ dicitur formaliter vita æterna, intelligitur inchoatiue, vt ait Euthym. ibi. Et in vtroque sensu ostenditur ex illo loco, cognitionem Patris, & Filij incarnati, & consequenter etiam Spiritus Sancti, esse tam necessariam in hac vita, vt sine illa neque vita æterna in cœlo obtineri, neq; hic prout expedit, participari possit.

2 Suppositio pro 1. puncto.

4. Verum est, Augustinum sæpe tam verbum *cognoscant*, quam *vitam æternam*, referre ad visionem Dei claram, vt patet lib. de Spirit. & Liter. capit. 33. & lib. 2. de Liber. arbitr. cap. 2. vbi aduertit, ideo non dixisse Christum, vt credãt, sed *vt cognoscant*, quia de altiori cognitione loquebatur. Et in hoc sensu, qui est probabilis, testimonium illud nõ probat intentum, tamen ibidem fatetur Augustinus, vnam cognitionem esse præmium alterius, & consequenter cognitionem viæ esse radicem alterius: & Christus in toto illo capite satis clare loquitur de cognitione viæ. Sed vlterius hoc confirmant verba Christi Ioan. 6. *Omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me.* Audimus autem à Patre per reuelationem diuinam, iuxta illud, quod ibidem Christus allegat, *Erunt omnes docibiles Dei*, ex illo Isai. 54. *Ponam vniuersos filios tuos doctos à Domino*, vtique per Christum, & prædicatores eius, quibus ipse dixit Mat. vlt. *Ite, docete omnes gẽtes*, hæc enim doctrina quædam reuelatio est, vt infra dicam. Ratio vero, cur ad salutem sit necessaria cognitio illarum rerum, quæ non nisi per reuelationem haberi potest, est ex ordinatione diuinæ prouidentiæ, habet tamen fundamẽtum quasi connaturale in fine, ad quem natura intellectualis ordinata est. Ille n. est supernaturalis beatitudo, in qua beati visuri sunt etiam profunda Dei, & ideo oportuit, vt in via aliquo modo ea præcognoscerent, & quasi paulatim addiscerent. Item quia hæc cognitio talium mysteriorum necessaria ad salutem, est cognitio fidei, vt iam dicam, *Fides autem est ex auditu, auditus autem per verbum Christi*, vt dicitur ad Rom. 10. Vnde et Trident. sess. 6. c. 6. dixit. *Disponuntur ad iustitiam diuina gratia excitati, & adiuti fidem ex auditu concipientes*: nomine aũt auditus, & verbi Dei omnis diuina reuelatio comprehenditur vt statim explicabo.

D. August. ment.

Ratio suppositi.

Tertio igitur suppono id, quod proxime dixi, hanc cognitionem viæ ad salutem necessariam esse cognitionem fidei, nam licet possit Deus alijs modis se manifestare hominibus, nõ solum in patria per speciem, sed etiam in via per scientiam infusam, vel per propheticam, tamen huiusmodi extraordinarij sunt, & ad salutem singulorum non necessarij, & ideo de illis non tractamus, & quia si ad fidem est necessaria gratia, multo magis ad altiores cognitiones Dei. Quod ergo cognitio fidei ad salutem necessaria sit, de fide est, ex Paul. ad Heb. 10. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Et ad Rom. 10. *Quomodo inuocabunt eum, in quẽ non crediderunt.* Et hoc etiam probant illa verba Christi Matth. vlt. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit saluus erit.* Significans tam necessariam esse fidem ad salutem, sicut est Baptismus. Ratio est, quia hæc mysteria non possunt cognosci per scientiam naturalem, scientia autem infusa nec debuit, nec conuenienter potuit omnibus dari, & ideo postulata est cognitio quæ omnibus viatoribus communis esse possit, & ideo quandiu hic peregrinamur, per fidem ambulamus. Item oportuit intellectum captiuari in obsequium Dei, & vt credendo se disponat ad videndum, & quodam particulari modo per fidem visionem mereatur, vt latius in propria materia tractatur. 5.

3. Suppositio attinens ad vtrunque punctum.

Ratio.

Ex his ergo concluditur, ad cognoscendum Deum in via, sicut oportet ad salutem, necessariam esse gratiam diuinæ, & supernaturalis reuelationis. Assertio est de fide, quam tradit Concilium Arausicanum can. 8. vbi definit, *neminem posse sine reuelatione Dei mysterium salutis conquirere.* Et Trident. dicto cap. 6. *Disponuntur* (ait) *ad iustitiam fidem ex auditu concipientes.* Et infra *credentes vera esse, quæ diuinitus reuelata sunt.* Sumiturq; hæc veritas ex testimonijs sacræ Scripturæ paulò antea allegatis. Item ex illo Matth. 11. *Abscondisti hæc à sapientibus, & prudentibus, & reuelasti ea paruulis*, & paulo inferius. *Nemo nouit Filium, nisi Pater, nec Patrem quis nouit, nisi Filius, & cui Filius voluerit reuelare*, & Ioannis primo. *Vnigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarrauit.* Et c. decimoquinto. *Vos autem dixi amicos, quia omnia, quæ audiui à Patre meo, nota feci vobis.* Et infra. *Si non venissem, & loquutus eis fuissem, peccatum non haberent.* Et infra. *Spiritus veritatis ille testimonium perhibet de me, & vos testimoniũ perhibebitis.* His enim omnibus modis diuinæ reuelationis necessitas declaratur, & sexcenta similia in Scriptura passim occurrunt. Vnde neque Pelagius necessitatem huius beneficij diuini negauit; imo illud solum, vel maxime gratiam appellabat, vt ex Augustino hæres. 88. & epist. 95. & lib. de Gratia Christi cap. 31. & lib. 2. cap. 26. & alijs frequentibus locis constat. Ratio item est ex dictis, quia ad salutem necessarium est cognoscere mysteria, quæ per rationem naturalem cognosci non possunt: ergo oportet, vt cognoscantur per cognitionem diuinitus datam; hæc autem cognitio debet esse fidei diuinæ, vt ostensum est, & magis infra probabitur, quæ fides nititur in diuina reuelatione, propter quod dixit Paulus, *Fidem esse argumentum non apparentium*, ad Hebr. 11. ergo diuina reuelatio est inprimis necessaria ad prædictã cognitionem. 6.

Assertio principaliter intenta, & de fide

Probatur authoritate.

Accedit ratio.

Dices: multa credimus de Deo in hac vita quæ naturali etiam ratione cognoscimus, nam Paulus dixit, *Accedẽtem ad Deum oportet credere, quia est, &c.* Deum autem esse naturaliter cognoscimus; ergo saltem de his non est necessaria reuelatio. Respondemus, ad cognoscenda hæc per rationem naturalem, nõ fuisse per se necessariam reuelationem, saltem respectu singulorum, tamen vt cognoscantur per fidem Christianã, eorum reuelationem necessariam esse. Quia cognitio fidei præstantior est, & certior, & ideo indiget altiori medio. Vnde quamuis hæc possint de Deo naturaliter cognosci, tamen quia illa sunt veluti fundamentũ eorum, quæ supernaturaliter cognoscuntur, ideo necesse fuit, illa etiã supernaturali modo cognosci, & reuelari, quia non potest supernaturalis fides in iudicio, & 7.

Obiectio proponitur, & diluitur.

cio,& certitudine cognitionis naturalis per se fundari,vt tractatu de Fide latius declarabitur.

8. *Dubium 1. & eius resolutio.* Sed quæret aliquis primo,quid nomine reuelationis intelligamus. Respondeo breuiter, intelligi omnem sufficientem fidei propositionem, siue interius tantum fiat; siue per exteriorem prædicationem. Vt hoc autem magis intelligatur, aduerto, ad cognitionem fidei duo esse necessaria, vnum est apprehensio rerum credendarum; quatenus homini proponuntur vt dicta à Deo, & cõsequenter vt credibilia ex testimonio diuino: aliud est assensio ad res propositas, in quo proprie fides ipsa consistit; iuxta illud Augustini,*credere est cum assensione cogitare*, libr. de Prædestin. Sanctor.c.2. Interdum ergo solet reuelationis nomine hoc ipsum iudicium comprehendi, in quo sensu accipi potest, quod Christus Dominus Petro dixit Matth.16.*Caro & sanguis non reuelauit tibi sed Pater meus, qui in cœlis est.* Et capit.11.*Cui voluerit Filius reuelare.* Hic vero non ita loquimur de reuelatione,sed priori modo,quatenus ad iudicium fidei necessario præsupponitur, sic enim contingit multis reuelari fidem, qui non credunt,quamuis sine præuia reuelatione nemo credat.

9 *Dubium 2 & dubitandi ratio.* Secundo inquiri potest, an reuelatio hoc modo sumpta sit gratia. Et ratio dubitandi esse potest, quia Pelagius fatebatur ad fidẽ esse necessariam gratiam, per gratiam reuelationem intelligendo, & tamen in hoc grauiter reprehenditur ab Augustino, quod dolose de gratia loqueretur, vt veram gratiam negaret; vt patet ex dicta hæresi 88. & ex toto libr.de Gratia Christi,&ex epist.106.&lib.2.de Peccator.merit.c.11. Et confirmari potest ex Ioann.1. vbi gratia distinguitur à lege, *Lex per Moysem data est, gratia per Christum facta est*, Lex autem doctrinam, & reuelationem comprehendit, vt illi æquiparatur.

10. *Satisfit præcedenti dubio.* Dicendum vero est gratiam generatim sumptam recte attribui reuelationi fidei, nam omne beneficium non debitum naturæ, & conferens aliquo modo ad vitam æternam,gratia merito dici potest,vt ex superioribus constat; hæc autem reuelatio est magnum Dei beneficium, vt per se notum est,& non est debitum naturæ,& est necessarium ad salutem,vt dictum est; ergo est quædam gratia Dei. Quod aperte sumitur ex Concilio Mileuit.cap. 4.dicente.*Qui dixerit gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuuare, quia per ipsam nobis reuelatur, quid agere debeamus, & aperitur intelligentia mandatorum Dei,& non etiam quia nos iuuat, &c anathema sit Vtrumque enim donum Dei est, & scire, quid agere debeamus, & diligere, vt faciamus.* Ergo etiam ipsa reuelatio est gratia,& donum Dei,&ita explicat Cõcilium,in quo Pelagius errauerit, & inde sumitur, quomodo intelligendus sit Augustinus. Reprehendit enim Pelagium, non quia reuelationem diceret esse gratiam,sed quia præter illam, nullam gratiam verè adiuuãtem, & operantem confiteretur. Et ideo ad tollendam verborum elusionem, solet Augustinus distinguere gratiam à doctrina, loquiturque de gratia stricte pro illa, qua iuuamur, quæ solet dici gratia inspirationis,& adiutorij.

Exponitur Aug. in præced.

Exponitur locus Ioann. ibid. Altera vero dici potest gratia reuelationis. Et hoc modo etiam lex supernaturaliter data à Deo, habet rationem gratiæ,& beneficij diuini,de quo Paulus ad Roman 3 loquitur, cum dicit, fuisse Dei beneficium Iudæis collatum, *quia credita sunt eis eloquia Dei.* Estque hæc doctrina Augustini in expositione mystica Psal. 134. circa illa verba: *Educens nubes ab extremo terræ*, vbi per nubes prædicatores verbi Dei intelligit, per quos Deus mentes excitat, vel ad timorem, vel ad pœnitentiam,& gratiam. Et libr.50.Homiliar.in 23.dicit esse gratiam Dei, non habere suasores ad malum; ergo multo magis habere ad bonum. Et lib.1.de Peccator.merit. ca.22. inter singularia gratiæ beneficia ponit habere prædicatores verbi Dei. Idem docet Gregor.20.Moral. cap.10.& late Prosper fere toto libr.de Vocat.gent.

Tertio inquiri potest, an hæc reuelatio ita sit gratia,vt sit etiam gratis data. In hoc enim etiam Semipelagiani errasse videntur, nam hominis meritis tribuebant,quod ei reuelaretur,seu prædicaretur fides, & quoniam sæpe contingit hominibus, nulla priora habentibus merita,fide prædicari,& quod magis est, etiam baptismum dari,vt aperte patet in infantibus, dicebant, hoc ipsum beneficium conferrri propter futura merita præuisa, quia præuidit Deus illos fuisse bene vsuros illo beneficio, vt sumitur ex Prospero, & Hilario in epistol. ad Augustinum ante librum de Prædestinat. Sanctor. & ex Augustino eodem libro. Mouebantur autem illi, vt Deum defenderent ab acceptione personarum. 11. *Dubium 3. in quo refelluendo errauit Pelag.*

Vera tamen, & certa fides est, hoc beneficium esse gratuitum, id est, mere gratis, & sine vllo merito datum. Probatur inprimis ex Paulo ad Galat.1.*Cum autem placuit ei, qui me segregauit ex vtero matris meæ, vt reuelaret filium suum in me.* Est ergo hoc beneficium ex solo beneplacito Dei. De quo etiam Christus Matth.11. cum dixisset, *Confiteor tibi Pater*, vsque ad illud, *Et reuelasti ea paruulis*, concludit. *Ita Pater, quoniam sic fuit beneplacitum ante te*, quia non ex hominis merito, sed ex diuino, ac puro beneplacito tantum bonum confertur. Facit etiam quod Actor.14.& 16. gratiæ Dei tribuitur, attendere ad ea, quæ dicebantur à Paulo, & quod Isai. 65. dicitur. *Inuentus sum à non quærentibus me, & palam apparui ijs, qui me non interrogabant.* Veritas etiam hæc in illis Concilijs intelligitur definita, & in illis locis à Patribus tradita, vbi statuunt initium fidei,& salutis gratis nobis dari, & non ex merito. Arausicanum cap. 5. Trident.cap.5 Augustin.toto lib. de Prædestinat.Sanctor. & q 2.ad Simplic. & alijs locis infra tradendis, Prosper libr.1.de Vocat.gent.cap. 23.& 24. Nam licet per initium fidei intelligant, vel voluntatem credendi, vel vocationem ad fidem per internam inspirationem, profecto si hoc initium non cadit sub meritum, ante illud nullum est meritum. At prædicatio, seu auditus, ac reuelatio fidei in hac vocatione includitur, vel ad illam antecedit: ergo multo minus potest cadere sub meritum. Confirmatur, quia si tale meritum antecedere posset, illud non esset ex gratia, nam ante fidem nullum est proprium gratiæ meritum, vt supra tactum est, & infra contra Semipelagianos dicetur, ergo necesse esse potest ante reuelationem fidei; esset ergo per naturæ vigorem,& multum conduceret ad salutem vitæ æternæ, quæ à reuelatione fidei pendet: hoc autem repugnat Concilio Arausicano capit.7.& 8.ergo. Item iam haberet homo aliquid, de quo gloriaretur tanquam de non gratis accepto, sed merito proprio sui liberi arbitrij comparato, contra regulam Pauli 1.Corinth. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* Item iam sancta aliqua cogitatio esset ex nobis, & non ex diuino munere gratuito, contra Arausic.c.9.de quo multa alia supra retulimus libr.2.capit.2. Vnde ratio à priori est, quia sola natura non potest aliquid supernaturale mereri, ante reuelationem autem nihil est, nisi sola natura. Præterquam quod ex ipsis effectibus est hoc fere euidens. Quæ enim ratio ex parte hominum gentilium reddi potest, ob quam ijs potius, quam illis Euangelium annuntietur,& alijs citius, alijs tardius? Profecto nulla, cum omnes essent impij, & iniqui, & sæpe ad illos prius perueniat prædicatio, qui peiores sunt. Non est ergo hîc meritum, sed gratia diuina, & beneplacitum, vt late probat Prosper lib. 1. de Vocat. gent.cap. 13.& sequentibus, & lib.2.cap.3.& sequentibus. 12. *Resolutio catholica.* *Confirmatio*

Quod vero Semipelagiani dicebant de futuris meritis sub conditione præuisis, multa continent absurda, quæ in discursu materiæ confutanda sunt, nunc duo indicare sufficiet. Prius est, quod Deus præmiet, vel puniat opera, quæ nunquam erunt, solum quia sub conditione præuidentur, quod falsissimum, & impijssimum esse conuincit Augustinus libr de Prædestinat. Sanctor. cap. 12. ex illo Pauli ad Roman.14. 13. *Ad Semipelagian. adulter.*

Omnes

Omnes stabimus ante tribunal Christi, vt vnusquisque referat, prout gessit in corpore siue bonum, siue malum. Et ratio est euidens, quia quæ nunquam futura sunt, neque possunt homini imputari. Item quia ad gratiam Dei pertinet, vt auferat occasionem, vel etiam vitam eo loco, aut tempore, in quo præuidet Deus fuisse hominem peccaturum, si talis occasio occurreret, vel si tali tempore viueret, iuxta illud Sapient. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius.* Denique quia de eodem homine præuidet Deus peccaturum vno tempore, & alio recte operaturum, si viuat, cur ergo potius præmio, quam pœna illum afficiet, si neutrum absolute facturus sit? Est ergo euasio erronea, & contra omnem rationem. Alius error Semipelagianorum erat, quia etiã posita illa præscientia, falsum asseruisse cõuincuntur ex verbis Christi Matt. 11. *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio, & cinere pœnitentiam egissent.* Ex hac enim Christi sententia cõstat prædicatum esse Euãgelium cum signis, & virtutibus ijs, qui non fuerunt credituri, & non esse prædicatũ his, qui credidissent, si eis prædicaretur, vt notauit August. in Enchirid. c. 95. & lib. 2. de perseuer. c. 9. & 10. & Prosper ad excerpta Genuen. respons. 8.

CAPVT II.

Vtrum ad credendum reuelatis specialis gratia Dei sit necessaria.

1. *Quid in hoc errauerint Pelag. & Semipelag.* Error Pelagianorum, & Semipelagianorum fuit, fidem non esse donum gratiæ Dei vere adiuuantis ad credendum, inspirando liberam credendi voluntatem, non tamen eodem modo in hoc errarunt. Quod vt intelligatur, sciendum est, actum credendi, cum liber sit, duos actus includere. Vnus est intellectus, scilicet, assentiri veritati propositæ: alius est voluntatis, nimirum velle assentiri. Pelagiani ergo dixerunt, vtrumque actum posse viribus naturæ fieri, facta sufficienti reuelatione, & propositione obiecti, sine alio diuinæ gratiæ adiutorio pro sola credentis libertate. Et ante Pelagium fuit in illo errore Tianius, vt August. refert lib. 3. de Doctr. Christia. c. 33. Postea vero Semipelagiani dixerunt, post reuelationem, seu propositionem credibilium factam, in sola libertate positum esse velle credere, sicut velle non credere: ad credendum autem, sicut oportet, necessarium esse nouum gratiæ adiutorium. Et in hoc sensu dicebant, ad fidei actum esse necessariam gratiam, non vero ad voluntatem credendi. Quamuis aliqui eorum etiam aliquam fidem minus perfectam dicerent, esse ex nobis sine gratia, quam per gratiam perfici necesse sit, nisi forte ipsammet voluntatem credendi fidem imperfectam vocarẽt. Ex quo tandem inferebant hanc gratiam, quę ad recte credendũ datur, nõ mere gratis dari, sed ex merito illius voluntatis credendi, vel illius fidei imperfectæ. Hæc omnia constant ex dictis in Prolegom. 5. & ideo ea latius explicare, aut probare non est necessarium. Neque etiam illorum errorum fundamenta referre, quia solum mouebantur, vel vt fidem liberam esse defenderent, vel vt Deum à personarum acceptione liberarent. De quibus sępe iam dictum est, & de primo ex professo dicetur, tractando de concordia gratiæ, & liberi arbitrij. De secundo vero in materia de prædestinatione latè dictum est, in gratuita donatione propriorum bonorum pro sola voluntate, nullam esse personarum acceptionem.

2. *Quid etiam Lutherani.* At vero Lutherani, & alij Nouatores, cum in sola fide iustitiam nostram collocent, facile potuerunt in hoc puncto non errare, agnoscẽdo fidem esse donum Dei, & sine gratiæ auxilio non fieri. Veruntamen nihil certum in hoc dicere possum, & verisimilius credo, nil supernaturale de fide cogitasse præter extrinsecum fauorem, vel acceptationem. Quia voluntatem credendi negant fieri posse à nobis libere, sed vel à solo Deo fieri in nobis, vel per voluntatem Dei nostram necessitari ad volẽdum credere. Vnde nullum aliud auxilium putant esse nobis necessarium ad illam voluntatem propter dictam efficaciam diuinæ voluntatis, quam in omnibus actibus humanis requirunt. Vnde nihil altius de voluntate credendi, vel de ipso actu fidei cogitasse videntur. Eo vel maxime, quod cum dicant omnia nostra opera esse peccata, idem necesse est, vt de voluntate credendi sentiant; quomodo ergo possunt ad talem fidem verum gratiæ auxilium postulare? Sed fundamenta huius erroris in sequentibus tractanda sunt, & ideo illum omittimus.

3. *Prima assertio de fide, & probatur 1. ex Scriptur.* Dico ergo primo. Ad credendum sicut oportet ea, quæ diuinitus reuelantur, necessarium est ex parte intellectus speciale gratiæ adiutorium à reuelatione, seu sufficienti obiecti propositione distinctum. Est de fide, probaturque primo ex Scriptura. Nam Ioann. 6. dicit Christus, *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum.* Statim vero exponit, quid sit venire, dicens: *Sunt quidam ex vobis, qui non credunt,* credere ergo est venire, quid autem sit trahi explicat, dicens. *Propterea dixi, nemo potest venire ad me, nisi ei datũ fuerit à Patre meo.* Vnde inferius subdit, *hoc est opus Dei, vt credatis in ipsum.* Diciturque specialiter *opus Dei,* propter speciale adiutorium, nam per concursum generalem omnia sunt opra Dei. Atque ad hunc fere modum expẽdit hoc testimonium August. tract. 29. in Ioan. & lib. 1. contra duas epistolas Pelagianor. cap. 19. idem probatur ex verbis Christi Ioann. 15. *Sine me nihil potestis facere.* Vbi loquitur Dominus de operibus fructuosis ad salutẽ, de quibus statim subdit, *Qui manet in me, & ego in eo hic fert fructum multum.* Et loquitur de se non tantum, vt est Deus, sed etiam vt est homo, & redemptor, vt patet ex illis verbis: *Ego sum vitis vera, & Pater meus agricola est,* vt intelligamus, virtutem & auxilium gratiæ ab ipsius meritis proueniens necessarium esse ad hæc opera, vt videri potest in Augustino ibi tract. 80. & Hilario lib. 9. de Trinit. & sumitur ex Tridentin. cap. 6.

Venire & trahere quid?

4. *Accedunt loca alia ex Paulo.* Præterea hæc assertio est principaliter intenta à Paulo in epist. ad Rom. in qua præcipue ostendit iustitiam esse ex spiritu fidei, & non ex lege, vnde ait capit. 3. *Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo,* docens, non esse satis doctrinam, aut reuelationem, nisi accedat spiritus, & gratia Christi, quæ est per fidem, vnde subiungit, *iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi.* Et ideo concludit, iustitiam veram non esse per legem factorum; sed per legem, *& spiritum fidei.* De quo ait. c. 12. *Vnicuique sicut Deus diuisit mensuram fidei.* Expresse ad Ephes. 2. *Saluati estis per fidem, & hoc nõ ex vobis, donum enim Dei est, ne quis glorietur.* Cui consonat illud 1. Cor. 4. *Quid habes, quod non accepisti,* & ca. 7. *Misericordiam consequutus sum, vt sim fidelis,* non dicit, quia sum, sed vt sim, vt intelligatur misericordia pręuenire, vt considerat sæpe Augustinus. Vnde ad Philipp. 1. *Vobis donatum est pro Christo, non solum vt in eum credatis, &c.* Deinde Actor. 13. *Crediderunt quotquot præordinati sunt in vitam æternam.*

5. *Probatur 1. ex Concil. & Põtificibus, & Patrib.* Præterea definita est hæc veritas contra Pelagium in Concilijs Mileuitan. cap. 4. & 5. generatim de operibus pietatis, & in Africano canon. 17. & 18. Arausic. cap. 5. & 6. & Trident. sess. 6. canon 1. 2 & 3. & traditur à Cœlestino in epist. 1. ad Episcop Galliæ cap. 10. Leone Papa epist. 84. aliàs 86. & ab Innocent. 1. in epist. ad Episcopos Africæ 25. & sequentibus, & apud Augustinum 93. Et de hac veritate videri potest Augustinus vltra citata loca in libr. de Spirit. & liter. capit. 31. & sequentibus, & q. 2. ad Simplic. & epistol. 90. & sequentibus, & toto lib. de Prædestinat. Sanctor, & de Bono perseuerant. in principio, & cap. 19. & lib. 1. de Grat. Christi, & alia loca statim referam. Et Fulgentius lib. de Incarnat. & grat. c. 17. & sequentib. & lib. 1. ad Moni. capit. 15. & Prosper libr. 1. de Vocat. gent. cap 8.

cap. 8. & 9. aliàs 23. & 24. & contra Collator. cap. 6. vt alia omittam, quæ vulgaria sunt, solum proponam optima verba Isidori lib. 3. Sentent. cap. 10 *Doctrina sine adiuuante gratiâ quamuis infundatur auribus, ad cor nunquam descendit, foris quidem perstrepit, sed interius nihil proficit. Tunc autem Dei sermo infusus auribus ad cordis vltima peruenit, quando Dei gratia mentem interius, vt intelligat, tangit.*

6. *Vt ratione probetur, subditur 2. minus principalis assertio.* Vt autem ratione probetur hæc assertio, statuendum prius est, adiutorium Dei non esse necessarium tantum ad facilius credendum, vt Pelagius, & Cœlestius dicere ausi sunt, sed esse necessariũ simpliciter ad credendum, ac proinde hanc non esse necessitatem ad melius esse, quæ potius est vtilitas, sed esse necessitatem simpliciter, quia sine illo auxilio non solum ægre possumus, sed potius omnino non possumus credere, sicut oportet. *Ostenditur de fide.* Quod eadem fide certum est, & in terminis definitum in prædictis Concilijs, præsertim in Mileuitano capit. 5. & Trident. canon. 3. *Si quis dixerit sine præueniente Spiritus Sancti inspiratione, & adiutorio posse hominem credere sicut oportet, anathema sit.* Et idem habent Pontifices citati. Probantque adducta Scripturæ testimonia. Nam Christus dixit, *Sine me nihil potestis facere.* Et Paulus, *Quid habes, quod non accepisti, &* 2. ad Corinth. 3. *Non sumus sufficientes, &c* Non enim poterant clarius nostram impotentiam explicare. *Concinunt.* De qua late August. toto libr. de Prædestinat. Sanctor. & lib. 2. contra duas epistolas Pelagianor. cap. 8. & lib. 1. de Grat. Christi capit. 29. Prosper, & Fulgentius in locis vulgatis.

3. *3 quoque obijcitur assertio. Ostenditur etiam de fide* Atque hinc etiam constat, necessitatem huius auxilij esse ad singulos actus, ita vt nec minimus actus fidei, si sit fidei Christianæ, & sicut oportet, haberi possit ab homine sine hoc gratiæ adiutorio. Hæc etiam propositio æquè certa est, ac præcedentes, & de operibus pietatis generaliter definita est in Concilijs Palæstin. & Mileuit. & tradita ab Augustino epist. 107. & multa alia retuli libro præcedenti capit. 15. quæ in hunc modum explicaui, & ita confirmant hanc veritatem. Quam etiam colligo in hunc modum ex definitione Concilij Trident. statuit enim, non posse hominem credere, sicut oportet, sine Spiritus Sancti gratia; ergo nullum actum fidei potest homo facere, sicut oportet, sine gratiâ. Nam qui vel vnum actum veræ fidei elicit, iam credit, sicut oportet; imo ibi implicite credit omnia, quia ratio credendi vniuersalis est, propter hoc è contrario, qui vel in vna parte fidei non credit, nihil vera fide credit. Accedit, quod eadem difficultas essentialis, vt sic dicam, est in quolibet actu fidei, & ideo si vnus posset fieri viribus naturæ, quilibet fieri posset. Denique eodem modo ibi dicitur, neminem posse diligere, sicut oportet, vnde rectè colligitur, neque vnum actum dilectionis, sicut oportet, posse facere hominem sine gratia, aliàs sine gratia posset saluari, quia per vnum actum fidei, & dilectionis, sicut oportet, potest homo saluari.

8. *Affertur iam ratio prioris assertionis principalis.* Hinc ergo sumẽda est ratio principalis assertionis, scilicet auxilium hoc requiri ex intrinseca natura talis actus, quæ superat naturalem potestatem intellectus humani ad aliquid efficiendum. Vnde fit, hanc necessitatem non esse ex accidenti (vt sic dicam) vel ex intrinseco impedimento, sed per se, & ex natura rei. Declaratur, incipiendo ab hoc vltimo, quia hæc gratia non solum est necessaria ad credendum in statu naturæ lapsæ, sed etiam in statu naturæ integræ; imo non solum in natura humana, sed etiam in Angelica; ergo signum est, hanc necessitatem prouenire per se, & ab intrinseco ex natura talis actus. Idem colligitur ex eo, quod paulo antea dicebam, hanc necessitatem esse ad singulos actus; ergo signum est, esse per se, & non ex accidenti: nam ea, quæ sunt per accidens, variantur, & interdum deficiunt, vt supra dicebamus de actibus ordinis naturalis. *Est etiam ratio a priori.* Præterea est ratio à priori, quia actus fidei fundatur per se in sola authoritate diuina obscurè reuelante, & ad illam reducit omnia principia credendi, tanquam ad rationem formalem, propter quam firmissime, & tanquam omnino infallibile creditur, quidquid hac fide tenetur, hic autem modus credendi superat naturales vires intellectus, quia proprio lumini commensurantur: ergo per se, & ex propria ratione talis actus fieri non potest sine viribus gratiæ. Qualis autem sit supernaturalitas illius actus, infra dicam. Denique est optima ratio à posteriori, quia per fidem impetramus alia dona gratiæ, iuxta illud Iacob. 1. *Postulet in fide nihil hæsitans*, & docet August. epist. 103. ergo oportet, vt ipsa sit donum gratiæ, nam per dona naturæ non meremur gratiam, vt Concilium Arausican. definit, & infra trademus. *Et à posteriori.* Aliàs initium salutis esset ex nobis, quod est damnatum, vt dicemus. Similiter per fidem resistimus tentationibus, iuxta illud Petri: *Cui resistite fortes in fide*; ergo pertinet ad illam gratiam, per quam nobis datur tentationum victoria. Tandem fides est fundamentum iustitiæ. Rom. 3 & ad Heb. 11. & exponit Tridentin. sess. 6. cap. 8. ergo oportet, vt sit eiusdem ordinis cum ipsa iustitia, ac subinde supernaturalis, & ex gratia.

CAPVT III.

Vtrum ad initium fidei sit necessaria gratia?

IN superiori capite Pelagianorum errorem refutauimus, hîc contra Semipelagianos breuiter agendum est. Et ne de voce initij fidei sit ambiguitas, aduertendum est, illa voce significari posse quidquid post reuelationem fidei, & vltra illam ex necessitate antecedit in intellectu, aut voluntate, antequam intellectus proprium assensum fidei eliciat. 1. *Initium fidei quid & quotuplex.* Hoc autem sic præuium ad assensum fidei duplex cogitari potest, scilicet, voluntas credendi, & interna vocatio, & excitatio ad volendum credere, hæc enim duo per se necessaria sunt. Nam quia fidei propositio, seu reuelatio, cum non sit euidens, intellectui necessitatem non infert, nec illum omnino determinat, necesse est, vt antecedat voluntas illum determinans, vt ostendit D. Thomas. 2. 2. q. 4. artic. quia *fides* (vt dixit Clemens Alex. libr. 5. Stromat. in princ.) *est animæ rationalis libero arbitrio vtentis assensio*; *Consule authorem in tractatu de Fide disp. 6. sect. 6.* cum ergo intellectus liber non sit, se ipsum determinare liberè non potest: ergo à libera voluntate determinandus est. Ante voluntatem autem necesse est, vt præcedat sufficiens inductio, & præparatio. Præter hæc vero si quid aliud interdum antecedat, erit per accidens, vtrumque autem illorum potest initium vocari. Nam Concilium Arausican. ca. 5. voluntatem credendi vocat initium fidei. Iuxta doctrinam Concilij Tridentini sessione 6. capit. 5. vocatio ad fidem, quæ per internam præuenientem gratiam in nobis fit ante voluntatem credendi, dici etiam potest initium fidei. Nam licet Concilium ibi nõ loquatur specialiter de initio fidei, sed de exordio iustificationis, nihilominus cũ fides sit iustificationis fundamentum, clarum est, similem vocationem ad fidem, esse etiam fidei exordium. Et ita illud describit idem Concilium statim capit. 6. dicens. *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti fidem ex auditu concipientes, libere mouentur in Deum.* Est ergo duplex fidei initium, quorum prius vocare possumus proximum, & aliud remotum, vel cum fides partim sit in intellectu, partim in voluntate, vnum est principium fidei prout in intellectu consummatur, aliud est initiũ fidei prout in voluntate inchoatur, & de vtroque breuiter dicendum est.

2. *Assertio 1. de Fide.* Dico ergo primo. Post auditam fidem Euangelij, vel reuelationem acceptam, neminem habere posse absolutam voluntatem credendi, sicut oportet, seu modo Christiano, nisi per gratiam Dei excitantem, & adiuantem. Assertio absolutè, & in terminis sumpta est de

st de fide, nam definita est à Concilio Arausic. canon. 5. dicente. *Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, &c.* In quibus verbis obscurum est, quid per augmētum, quidve per initium fidei intelligat, quid autem sit affectus credulitatis nō est obscurum, sed clarum. Affectus enim credendi planè idem est, quod voluntas credendi, illa enim vox, *affectus*, non significat quancunq; inchoatam, aut simplicem complacentiam ad res fidei, sed efficacem affectum, *quo* (vt statim ibi adiungit) *in eum credimus, qui iustificat impium, & ad regenerationem baptismatis peruenimus*. Hoc autem non fit, nisi per efficacem voluntatem, vt cōstat; de hac ergo definit, esse per inspirationem Spiritus Sancti *corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem.* Per initium aūt fidei fortasse intellexit Cōcilium hanc eandem voluntatē, nam cū dicit, *initium fidei, ipsumq; credulitatis affectum*, hæc posterior pars nō videtur addere tertium membrū, sed explicationē proxime præcedentis, vnde in to. 2. Concilior. omissa coniunctione *que*, sic legitur, *initium fidei ipsum credulitatis affectum*, subintelligendo particulam, *id est*, vel aliam similem, quam nonnulli codices habent hoc modo, *initium fidei, hoc est ipsum credulitatis affectum.* Et hunc verborum illorum sensum in principio capitis supposuimus. Quo posito per augmentum fidei sufficienter intelligimus ipsam fidem, prout est in intellectu, tum ne illa videatur in illa definitione omissa, cum de illa præcipuè probationes ibidem afferatur; tum etiam quia opponit augmentum fidei, eius initio, quod in volūtate credendi consistit, & quasi augetur, vel potius completur, quando in intellectu motione sua efficit assensum. Et hac declaratione tanquam faciliori, & probabiliori vtemur.

3. Potest tamen alia expositio illorum verborū considerari, vt per augmentum fidei intelligatur, quod in rigore verba sonant, aliquod comparatæ iam fidei incrementum, & per initium fidei ipsummet actum credendi, prout primum in nobis fit, & esse incipit; ac denique per affectum credendi, ipsam voluntatem credendi. Et sic quoad doctrinam, quam intendimus, nulla est diuersitas, sed additio, quia sic expresse definitur, etiam augmentum fidei esse ex Spiritus Sancti inspiratione, quod verissimum est. Et expositio videtur non parum consentanea Augustino libr. de Prædestinatione Sanctorum capit. 2. Aliter etiam possent illa duo distingui initium fidei, & affectus credendi, vt per initium intelligatur vocatio ad fidem, ad quam sequitur voluntas credendi, quæ causa est actus fidei, qui per augmentum fidei significatur iuxta primam expositionem. Et hoc modo confirmat ille canon non solum præsentem assertionem, sed etiam sequentem, & aliam, quam capite præcedenti stabiliuimus. Et omnibus modis canon ille intentam à nobis veritatem comprobat. Quam Concilium probat tribus Scripturæ locis. Primus est generalis ad Philip. 1. *Qui cœpit in vobis bonum opus, ipse perficiet.* Alia verò sunt specialia de fide, scilicet eodem Philip. 1. *Vobis donatum est pro Christo, non solum vt in eum credatis, &c.* Et ad Ephes. 2. *Gratia saluati estis per fidem, donum enim Dei est.* Quæ testimonia, quia de fide simpliciter loquuntur, & fides est voluntaria, ac libera, tacite explicantur à Concilio, vt non solum de actu intellectus, sed etiam de voluntate credendi intelligantur, estq; expositio conformis Augustino libr. de Prædest. Sanctor. cap 2. & 7.

4. Addit denique Concilium in fine canonis rationem subobscuram ab inconuenienti sumptam dicēs, *Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt.* Non est enim facile deducere hoc inconueniens ex Semipelagianor. sentētia. Cur enim idololatræ erunt aliquo modo fideles, etiamsi fides in nobis esset ex viribus naturæ, quia de facto non est in illis, etiamsi, iuxta illum errorem, vires habeant, quibus possent credere, si eis prædicaretur Euangelium. Sed videtur illatio intelligenda de his, qui extra Ecclesiam in Deum aliquo modo credunt, vt sunt hæretici, Iudæi, & Pagani, illi enim aliquā naturalem, seu acquisitam fidem habent, & ideo si nostra etiam fides naturalis esset, quodammodo illi fideles, vel Christiani essent. Quæ ratio tanquam ex abundanti addita est à Concilio tanquam coiectura, & manuductio quædam, ad significandum fidem Christianorum altioris rationis esse ab omni fide, qua extra Ecclesiam nonnulli credunt in Deum, ac subinde, licet hæc sit voluntaria voluntate naturali, nihilominus voluntatem credendi modo Christiano, opus esse diuinæ gratiæ.

Non defuerunt autem qui hanc definitionem de fide viua interpretati fuerint, ita vt non quilibet affectus credendi, sed ille, quo aliquis vult credere in Deum super omnia dilectum ex gratia esse definiatur. Possentq; iuuari illis verbis, *Corrigentis voluntatem ab infidelitate ad fidem, & ab impietate ad pietatem*, id est, ad sanctitatem. Item inducere possunt verbum illud, *Qui enim fidem, qua in Deum credimus, naturalem esse definiunt.* Nam fides, qua in Deum credimus, est fides viua, seu formata, iuxta vulgarem expositionē D. Thomæ; ergo de illa sola loquitur Concilium. Quam quidem sententiam typis mandatam non inuenio: audiui autem virum satis doctum, & grauem illam publice in quadam Academia docuisse, consequenterque dixisse voluntatem credendi, quæ charitatem præcedit, posse sine viribus gratiæ per liberum arbitrium haberi. Quæ sententia valde mihi displicet, quia censeo in hoc canone esse damnatam, & ideo breuiter ostendam, expositionem illam omnino falsam, & cōtra verba, & mentem Concilij esse. 5. *Refertur interpretatio quorundam allati canonis.*

Primo quia per illud decretum intendit Concilium damnare errorem Semipelagianorum, qui dixerunt, licet perfecta fides sit ex gratia, initium fidei esse ex nobis, maxime voluntatem credendi, vt constat ex Augustino libr. de Prædestinat. Sanctor. cap. 2. & sequentibus, & Prospero, & Hilario in epistol. ad ipsum; ergo Concilium non loquitur de voluntate charitatis, sed contritionis, sed de illa voluntate, de qua, seu circa quam Semipelagiani errabant. Secundo idem probatur ex verbis Concilij, quia charitas, quæ informat fidem, & facit illam esse viuam, non potest dici initium fidei, sed potius eius perfectio: neque amor charitatis, quo fides viuit, est affectus ipse credendi, sed est amor Dei super omnia, qui longe diuersus affectus est. Vnde hic etiam amor, seu affectus diligendi Deum non mutat hominem ab infidelitate ad fidem, potest enim fieri hæc mutatio sine infusione charitatis, fit autem per affectum credendi; ergo sermo est de isto affectu, quatenus præcise ad fidem terminatur, per quem transfertur homo ab impietate ad pietatem, id est, à falso cultu ad verum cultum veri Dei, hoc enim proprie illa verba significant. 6. *Reijcitur I.* *Reijcitur II.*

Tertio hoc euidentius conuincunt verba eiusdem Concilij in canon. 7. dicentis: *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare vt expedit aut eligere siue salutari, id est, Euangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione, & inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suauitatem in cōsentiendo, & credendo veritati, hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Euangelio dicentis. Sine me nihil potestis facere Et illud Apostoli. Non quod idonei simus, cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis sed sufficientia nostra ex Deo est.* Vbi pondero verbum, *Consentire prædicationi*, nam consentire actus voluntatis est, quem statim ab actu credendi distinguit Concilium, dicens, *dat suauitatem in consentiendo, & credendo*, ille autem consensus non est, nisi voluntas credendi, quæ antecedit charitatem, & sine illa esse potest: infidelis enim consentiendo prædicationi conuertitur ad fidem; etiam si nōdum amet super omnia Deum, nec pœnitentiam agat: ergo ad illum etiam consensum requirit gratiam 7. *Reijcitur 3.*

Conci-

Concilium. Præsertim quia etiam illa voluntas est quædam electio conferens multum ad vitam æternam, & ita etiam cōprehenditur sub prioribus verbis eiusdem Concilij. Idemque sumitur ex canone 25. & alijs generalibus decretis. Et tandem confirmatur ab inconuenienti, quia alias fides secundum se non esset ex gratia, sed tantum vt viua per charitatem, consequens est omnino erroneum, quia etiam fides informis, & vt tempore separatur à iustificatione, est donum Dei, vt constat ex Concilio Tridentino sess. 6. & 14. & ex omnibus dictis in præcedenti capite. Sequela verò patet, quia Concilium Arausican. eodem modo requirit gratiam ad fidem, & ad initium fidei; ergo vel in vtroque loquitur tantum de fide viua, & sequitur inconueniens dictum, vel in vtroque loquitur de fide secundum se, etiam vt antecedit iustitiam, & sic concluditur, quod intendimus.

8. *4 Confirmatum interpretamentū arguitur pro assertione ex Trid.* Quarto veritas ipsa, & assertio posita confirmatur ex doctrina Concilij Tridentini sess. 6. capit. 6. vbi describendo iustificationem, inquit. *Mouentur autem ad iustitiam, dum diuina gratia excitati, & adiuti libero mouentur, in Deum credendo, &c.* vbi aperte loquitur de fide, quæ antecedit cæteras dispositiones ad gratiam, etiam remotas, & imperfectas, vt sunt timor, &c. & tamen dicit illam fidem, quatenus libera est, esse ex gratia excitante, & adiuuante, est autem fides libera ratione huius voluntatis; ergo ad hanc voluntatem requirit gratiam excitantem, & adiuuantem. Et iuxta illam doctrinam intelligendus est canon. 3. vbi ad fidem dicit esse necessariam illuminationem, inspirationem, & adiuuantem gratiam, nam sub fide comprehendit hanc voluntatem, quia loquitur de illa, vt actus liber, & humanus est. *Arguitur 5.* Quinto hoc probant testimonia Scripturæ, quibus eadem Concilia vtuntur, vt vidimus, quibus addi potest illud Actor. 16. *Cuius Dominus aperuit cor, intendere ijs, quæ dicebantur à Paulo.* Et idem probant cætera iam adducta, quæ generaliter loquuntur de operibus pietatis: nam sub illis merito comprehenditur hæc voluntas, quia per se multum confert ad salutem, & pietatem, & est actus maxime necessarius ad salutem. Vnde si homo à se haberet illam voluntatem, multum haberet, vnde gloriari posset; imo initium salutis posset sibi tribuere, quia ab hoc actu illud magna ex parte incipit.

9. *Arguitur 6 ex Patrib.* Sexto propter hæc, & similia Augustinus, qui aliquando fuit in illa sententia, in quadam expositione epistolæ ad Rom. proposit. 62. illam sub nomine erroris retractauit. Retractat. cap. 23. & lib. de Prædest. Sanctor. cap. 3. dicens, se fuisse aliquando in illo errore. Et in illo libro late hoc persuadet, tum ex varijs Scripturæ testimonijs, tum etiam argumentis desumptis ex orationibus, quibus alijs hanc voluntatem credendi petimus, & pro simili voluntate nobis, vel alijs data gratias agim⁹, & vt in ea perseueremus, postulamus. Tum ex eo, quia aliàs si initium fidei, seu voluntas credendi esset ex nobis, per illam possemus mereri fidem, & per fidem cætera; & ita simpliciter initium salutis esset ex nobis, & vicissent Semipelagiani, & destrueretur ratio gratiæ, quia iam non gratis, sed ex meritis daretur. Quæ argumenta late prosequitur tum ibi, tum q. 2. ad Simplicianum, & lib. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 8. & sequentib. Prosper contra Collat. cap. 6. & in epist. citata, & ad excerpta Genuens. dub. 5. & lib. 1. de Vocat. gent. cap. 22. aliàs 7. Fulgent. de Incarnat. & grat. cap. 18. & optime de fide ad Petrum cap. 32. & Petr. Diacon. lib. de Incarnat. & grat. capitulo 6. in fine.

10. *Vltimo ex ratione.* Tandem ratio Theologica huius assertionis eodem modo explicanda est, quo id fecimus in præcedenti capite. Nam hæc necessitas non est accidentaria ex difficultatibus, vel impedimentis extrinsecis, sed est per se, vt probant omnia adducta. Vnde in omni statu intellectualis creaturæ, atque adeo in omnibus, & singulis actibus volendi credere talis necessitas inuenitur, quod eodem modo probandum est; ergo prouenit hæc necessitas ex supernaturalitate ipsiusmet actus. Hæc autē declarari potest ex ipso actu credēdi intellectus, vel quatenus est effectus, vel quatenus est obiectum huius voluntatis. Nam voluntas per hunc affectum efficaciter mouet intellectum, & captiuat illum in obsequium fidei, illa autem motio intellectus supernaturalis est; ergo & voluntas non potest per solas vires naturæ efficaciter mouere intellectum ad operandum supra naturam. Item honestas, quæ inuenitur in ipso actu credendi, quam voluntas amat per illum actum suum, supernaturalis est: ergo & ipse affectus est supernaturalis: qualis autem hæc supernaturalis sit, in sequentibus explicabimus.

11. *Scotus in ... contrar. sententiam.* Contra hanc vero sententiam sensisse videtur Scotus in 3. d. 25. q. 2. vbi directe contra D. Thomam contendit, non esse necessarium in voluntate habitum infusum, qui sit principium voluntatis credendi. Cōsequenter vero id probat, quia ad credendum non est necessaria voluntas credendi, quæ ex gratia fiat, ac subinde quæ supernaturalis sit, quia ad credendum ex fide infusa, vel nulla voluntas necessaria est, sed sufficit, vt voluntas non contradicat, vel *esto*, inquit, *requiratur motio positiua voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic mouendum in puris naturalibus*, per quæ verba non solum habitum, sed etiam principium supernaturale, omneque speciale auxilium excludit. Potestq; hæc sententia vulgari obiectione suaderi, quia interdum mouetur homo ad fidem per voluntatem peccaminosam: talis autem voluntas non potest esse ex gratia: ergo non oportet voluntatem credendi semper esse ex gratia. Minor videtur per se nota, quia mala volūtas non potest esse ex inspiratione diuina. *Gratia enim Dei* (vt August. lib. de Grat. & lib. arbit. c. 15. dixit) *semper est bona, & per hanc fit, vt homo sit bonæ voluntatis.* Et ideo etiam lib. 2. contra duas epistolas Pelag. dixit, *Cupiditas boni, à Deo non esset, nisi bona esset.* Maiorem autem propositionem indicat Augustinus libr. de Catechizand. rudib. c. 17. dum dicit aliquos fieri Christianos propter humanum honorem, vel aliam temporalem cupiditatem, qui actus malus est.

12. *Ad Scotum quidnam ...* Ad Scotum respondemus, inprimis eius responsionem procedere ex quibusdam fundamentis parum consentaneis veris de gratia principijs, ille enim opinatur, fidem infusam supponere fidem acquisitam: imo actum fidei infusæ esse eundem in substantia, & entitate, solumque differre in aliquo modo, quem actus fidei Christianæ habet ab habitu infuso. Hinc ergo in citato loco dixit Scotus, ad fidem acquisitam articulorum fidei sufficere voluntatem naturalem mouentem intellectum, post illam vero fidem vel non esse necessarium voluntatis actum, ad credēdum fide infusa, vel esto requiratur, eandem voluntatem ex puris naturalibus elicitam sufficere. Hęc autem doctrina probanda non est, quia sapit Semipelagianum errorem. Vnde quidquid sit, an actus fidei infusæ, & acquisitæ differant in substātia actus, quod postea videbimus, & an acquisitus ad infusum supponatur, quod ad præsens non refert, & in propria materia tractandum est: vt certum supponimus, ad credendum fide infusa necessariam esse positiuam motionem voluntatis per affectum credendi. Nam hoc aperte supponitur in dicto canone Concilij Arausicani, dum affectum credendi initium fidei vocat, vel saltem cum numerat vt necessario coniunctum cum actu credendi. Denique idem docet sæpius Augustinus, præsertim de Prædestinat. Sanctor. cap. 5. & in fine quæst. 2. ad Simplician. & tract. 26. in Ioann. quem locum late expendit, & defendit Prosper ad Excerpta Genuens. c. 4. Idemque supponit Fulgen. de Incarnat. & grat. cap. 17. Bernard. libr. 5. de Considerat. capit. 6. Hoc ergo posito certum est, illam voluntatem debere esse diuinitus inspiratam, ac subinde non posse haberi ex puris naturalibus, vt probatum est. An vero possit Scotus aliquo modo excusari, paulò inferius dicā.

13. *Deinde ad obiectionem pro illo quid nonnulli respondeant.* Ad obiectionem vero aliqui putant, posse eũdem actum ex obiecto bonum fieri malum ex relatione ad prauum finem, retenta bonitate, quam ex obiecto habet. Iuxta quam sententiam consequenter dici potest, eandem voluntatem credendi, etiamsi ex gratia sit, & inde habeat bonitatem sui ordinis, posse accidentaliter male fieri ex relatione ad malum finem. Ego vero sententiam illam in vniuersum falsam esse censeo, maxime vero in actibus supernaturalibus à voluntate elicitis, quos ab omni macula puros esse necesse est, quia revera non possunt ex malo fine imperari, de quo latius in 1.2.q.18.

14. *Vera responsio.* Respondeo ergo negando minorem, nam si volũtas mouens ad credendum, sit ex motiuo humano, non sufficit ad credendum, sicut oportet, nam illud motiuum non solum debile est, sed etiam potest inducere ad non credendum. Vnde aiebat Christus Ioann. 5. *Quomodo potestis credere, qui gloriam inuicem accipitis?* vel certe potius inducit ad fingendum, quam ad credendum. Vnde August. dicto lib. de Catechizand. rudib. cap. 5. *Qui aliquid* (inquit) *expectando ab hominibus, quibus se aliter placiturum non putat, aut aliquod ab hominibus incommodum euitando, quorum offensiones, aut inimicitias reformidat, vult fieri Christianus, non fieri vult sed potius fingere: fides enim non est saluandi corporis sed credentis animi.* Vnde licet dicto cap. 17. in principio dicat, esse aliquos, qui propterea volunt esse Christiani, vt promereantur homines, à quibus aliqua temporalia expectant, aut ne offendant, quos timent: paulò inferius indicat, eos irridere Christianum nomen, & simulato corde intrare in Ecclesiam. Ideoque eos distinguit ab alijs, qui meliore spe, & ex timore Dei volunt fieri Christiani, simul vero id faciunt, *vt feliciores sint in rebus terrenis, quam illi, qui non colunt Deum*, de quibus ait, *meliori spe esse*, quia verè, & non fictè fiunt Christiani, *sed non cum minori periculo*, quia si postea temporalia non consequantur, & alios impios videant in temporali felicitate excellere, perturbantur, & facile à fide deficiunt. Hi enim non mouẽtur ad fidem primario ex intententione temporalium, sed tantum concomitanter, & secundario, & ideo potest in eis esse voluntas bona, & supernaturalis credendi coniuncta alteri, vel prauæ, vel indifferenti.

15. *Progreditur proxima responsio.* Denique accidere etiam potest, vt sine fide vera, & Christiana velit quis verè, & non fictè baptizari, vel ad summum credendo fide quadã humana. Et tunc, cum ille non credat, sicut oportet ad salutem, non oportet, vt ex voluntate supernaturali, & honesta veniat ad baptismum, & nihilominus vere fiat Christianus quoad characterẽ, quia ad hoc sufficit, quod voluntatem habeat recipiẽdi baptismum, nam qualiscunque sit illa voluntas, sacramentum erit validũ. Addo præterea sermonem esse de voluntate credendi, quæ determinet intellectum quoad specificationem actus, eumque reducat ab infidelitate ad fidem, vt Arausic. Concilium dixit. Nam si loquamur de homine iam credente, & assuefacto ad exercendum actus supernaturales, accidere potest, vt ex humano tantum motiuo applicetur ad considerandum de rebus fidei, & quod tunc liceat actus veros, & supernaturales fidei ex vsu, & habitu, etiamsi tunc non habeat in voluntate peculiarem actum supernaturalem, & hoc modo posset excusari Scotus in loco supra citato. Nam aperte loquitur de homine habẽte iam habitum fidei infusæ, & de illo ait, posito credibili præsenti posse per habitum fidei infusæ credere, vel non contradicente voluntate, vel per naturalem voluntatem applicantem intellectum ad intelligendũ, *dummodo*, inquit, *in intellectu sit habitus inclinans intellectum in illud.* Tunc enim illa voluntas non est proprius affectus credendi, de quo loquuti sumus, sed est generalis voluntas operandi circa materiam, quæ iam supponitur credita, & ideo inferioris rationis esse potest.

16. *2 Assertio.* Dico secundo. Non solum voluntatem credendi, sed etiam initium voluntatis esse ex gratia, seu potius esse peculiarem gratiam Dei gratis omnino collatam. Hæc assertio etiam est cõtra Semipelagianos, nam licet forte aliqui eorum sentirent, illam voluntatem credendi esse ex auxilio gratiæ, semper dicebant, præcedere ex parte nostra aliquod initium illius auxilij, ratione cuius principij illa voluntas sit in potestate nostra, siue illud principium sit aliquod humanum desiderium, petitio, vel aliquid eiusmodi, vt ex Augustino, Prospero, & Hilario ex dictis in libr. 1. satis constat. Contra hos vero definita est assertio in cano. 5. Concilij Arausicani, si initiũ de quo ibi est sermo, ab actu, & voluntate credẽdi distinguatur. Quia vero probabilius videtur, ibi Concilium voluntatem credendi vocasse initium fidei, & consequenter de eo, quod præcedit voluntatem illam, ibi nihil dixisse, ideo vlterius ponderandum est in eodem canone definiri, voluntatem illam fieri in nobis, *per gratiæ donum hoc est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram, &c.* Ergo intelligit Concilium, inspirationem illam esse principium illius voluntatis: illa autem nõ est ex nobis, sed ex Spiritu Sancto. Item dum ait, esse gratiæ donum, aperte docet, non esse ex vllo merito nostro, quia si ex merito, iam non est gratia. Et in canon. 6. & 7. euidentius ostendit, gratiam illam, per quam fides, vel affectus ad illam, in nobis gignitur, non dari nobis propter humanam inuocationem, vel aliquid simile, ac subinde quidquid præcedit per se conferens ad talem affectum ex gratia esse. Expresse etiam Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 5. dicit exordium iustificationis sumi ex vocatione diuina, loquitur tamen de tota iustificatione, vt à fide incipit, vt patebit statim ex cap. 6.

Præterea declaratur assertio ex re ipsa, nam hoc initium voluntatis credendi nihil aliud est, nisi gratia vocationis, & non tantum externæ, sed etiam internæ, per quam & intellectus suadetur, & voluntas paulatim attrahitur, vt velit, quam interdum vocat Augustinus internam doctrinam, sæpius vero gratiam vocationis, quam vbique plurimum commendat, & exaggerat, præsertim dicta quæst. 2. ad Simplician. & lib. de Prædestinat. Sanctor. At vero illa vocatio est ex pura gratia Dei, imo est ipsa prima gratia auxilians; ergo initium voluntatis credendi est gratia, & ex gratia, seu gratuita voluntate Dei. Quod optime confirmat August. lib. de Prædestin. Sanctor. cap. 2. & illo 2. Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis*, aliquid scilicet, ad salutem conferens, sed principium illius voluntatis est aliqua pia, & sancta cogitatio multum saluti proficua, quia *credere*, inquit, *est cum assensione cogitare, & quia nemo credit, nisi prius cogitet, esse credendum*, ergo illa cogitatio, seu illud principium voluntas credendi non est ex nobis, sed ex Dei gratia. Et in cap. 4. idem confirmat ex illo 1. Corinth. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* nam illud initium aliquid est, & magni momenti. Nam ante prædictam voluntatem necesse est, habere hoc iudicium, *credendum est*, vel *expedit credere*, hoc autem aliquid est, & magni momenti ad negotium salutis: est ergo gratia, seu ex gratia. Item cum voluntas per illum affectum eleuetur supra totum ordinem naturæ, necesse est, vt præcedat in intellectu illuminatio sufficiens: illa ergo non potest esse ex natura, sed ex gratia. Hîc autem incurrebant grauissimæ difficultates de illo iudicio, quale, & quomodo sit supernaturale, & ad quam virtutem pertinet. Sed hæc pertinent ad materiam de fide. Item occurrebat difficultas, quomodo illud initium sit in potestate hominis, & an detur facienti, quod in se est per vires naturæ. Hæc vero in lib. 4. explicabitur. 17. *Illustratur ampliusque suadetur assertio.*

CAPVT IV.

An actus fidei sit in se, & in substantia supernaturalis, & tractatur prima sententia.

1. *Præsentis quæstionis introductio.* NOn possumus conuenienter exponere, qualis sit gratia ad actum fidei necessaria, seu qualis, & quãta sit hæc necessitas, nisi prius qualis sit supernaturalitas actus fidei declaremus. Et ideo ab hac quæstione initium sumimus. Quæ quidem versari potest de omnibus actibus in se supernaturalib. quales sunt actus omnium infusarum virtutum, vnde posset merito quæstio in genere disputari, habet tamen in singulis generibus, seu speciebus peculiarem difficultatem, & ideo commodius visum est, speciatim in singulis, prout materia postulauerit, illã tractare. Quia vero fides prima est harum virtutum, circa illa attingemus ea, quæ omnibus generalia sunt, & quæ propria fidei esse videbuntur; de cæteris autem breuius, quæ ad singulas peculiariter pertinuerint, expediemus.

2. *Prima, & vulgaris acceptio actus quoad substantiam, & quoad modum.* Prius autem ne de nominibus sit controuersia (vt in hoc puncto specialiter esse solet) explicare oportet, quid per substantiam, quid vero per modum actus intelligamus, & consequenter quid sit, actus in substantia, vel tantum in modo distingui. Potest enim per substantiam actus, vel generalis aliqua ratio in tali actu inuenta, vel tota species, ac entitas actus significari. Priori modo dicere possumus, substantiam charitatis esse, quod sit amor; posteriori autem modo dicemus substantiam charitatis nõ in amore tantum, sed in tali specifico, ac perfecto amore positam esse. Atque eadem proportione modus actus dici potest, vel modus essentialis, quia per differentiam specificam genus cõtrahit, & quasi modificatur, vel modus accidentalis, quia additur entitati actus in sua specie iam plene constituti. Si ergo substantia actus pro genere sumatur, clarum est, actus supernaturales non esse in substantia supernaturales, sed ea potius cum actibus naturalibus conuenire, nimirum in genere cognitionis, vel assensus, vel amoris, vel spei, vel in alia simili. Etenim si hanc conuenientiam non haberent, non possent esse actus eliciti à nostris potentijs, quia potentiæ non possunt eleuari extra sua obiecta saltem vniuersalissima, & consequenter neque ad actus, qui his generibus non contineantur. Vt recte notauit Caiet. 2. 2. q. 171. art. 2. circa ad 3. Si autem sumpta substantia actus, dicentur hi actus supernaturales quoad modum, quatenus differentia specifica dicitur modificare genus. Accipi autem vulgo solere actum quoad substantiam, pro actu considerato secundum rationem generalem assensus, vel amoris circa tale obiectum, notat Molina in Concordia q. 14. art. 13. disp. 15. §. *Tertium.*

3. *Acceptatio altera & huius loci propria actus quoad substantiam.* Hic autẽ non in hoc sensu loquimur, sed illos actus quoad substantiam supernaturales vocamus, in quibus genus cognitionis, vel amoris contrahitur essentialiter per differentiam superioris ordinis, id est, quę ad quendam rerum gradum, ordinem naturalem superantem pertinet, ideoque ad illum eleuat ipsos actus. Vnde fit, vt nec à nostris potentijs, nec ab Angelicis, nec fortasse ab vllo intellectu creabili, per vires naturales elici possint. Tunc autem talis actus totus est supernaturalis quoad substantiam, id est, quoad suam entitatem, quia (vt dixit) differentia specifica eleuat genus cognitionis, vel amoris ad supernaturalem ordinem, & ita tota entitas est supernaturalis, quia in re non est distinctio actualis inter genus, & differentiam, & indiuisibilis entitas non potest esse in diuersis ordinibus, naturali, & supernaturali. Quo fit, vt genus cognitionis vel amoris de se nec naturale sit, ne supernaturale, sed abstrahens, quia contrahi potest per differentias vtriusque ordinis, sicut substantia abstrahit à spirituali, & materiali.

Et hinc facile declaratur, quid sit, actum esse naturalem quoad substantiam, & supernaturalem quoad modum. Dicitur enim actus naturalis, non prout naturale distinguitur à libero, nam actus etiam ordinis naturalis liberi esse possunt, imo tales esse debent, vt sint morales, sed naturale hic a supernaturali distinguitur. Vnde tunc actus est in substantia naturalis, quando constituitur essentialiter per specificam differentiam ordinis naturalis: nam inde fit, vt actus in tota sua physica entitate, & in re ipsa naturalis sit, & consequenter sit aptus elici à naturali potentia per vires naturales eius. Quoad modum vero esse potest supernaturalis, vel in fieri tantũ, quia scilicet, fit modo præternaturali, seu ab alia causa, quam à naturali, seu non seruato ordine naturalium causarum, sicut est oculus restitutus cæco miraculose, & homo resuscitatus. Vel potest esse effectus supernaturalis quoad modum in facto esse, & in termino, videlicet, quando naturali entitati actus additur modus, qui nõ possit, nisi supernaturaliter fieri, tũc enim actus tali modo affectus, dicitur in se supernaturalis quoad modũ, seu in facto esse. Hic autem modus tunc est proprius, & realis, quando est intrinsecus actui, & illi in re ipsa quasi adhærens accidentaliter, vt est, verbi gratia, intensio actus, vel si qua alia similis proprietas in his actibus inueniri potest. Præter hunc autem intrinsecum modum, excogitatum est aliud genus modi extrinseci, seu moraliter tantum conuenientis actui quasi per extrinsecam denominationem, vt est honestas aliqua, vel supernaturalitas per relationem ad finem extrinsecum, vel ratio meriti proueniens tantum ex extrinseca Dei acceptatione, vel ordinatione: nam si proueniat ex interna dignitate actus, iam illa erit, vel substantia, vel realis proprietas, & intrinseca ipsi actui. 4. *Et quoad modum.*

His ergo positis, fuit olim sententia ab Scholasticis Theologis valde recepta actum fidei Christianæ esse in substantia sua naturalem, ita vt si entitas actus præscindatur ab omni alio modo, possit ab intellectu produci suis viribus naturalibus, & similiter voluntas credendi possit à sola voluntate pro sua libertate fieri, præmissa tantum sufficienti propositione obiecti, absque alia illuminatione, inspiratione, aut excitatione gratiæ, præter eam, quæ ex tali propositione externa obiecti naturaliter potest in interioribus potentijs resultare. Solet hæc sententia Scoto tribui, ex alio vniuersali principio, nimirum, quia creditur, in prima quæst. Prologi dixisse, nullam esse formam in se supernaturalem secundum entitatem suam. Ita illum intellexit Caiet. 1. p. q. 1. art. 1. & to. 1. Opuscul. tractat. 3. de Potentia neutra. q. 2. quem aliqui Moderni sequuntur. Ex quo vniuersali principio optime sequitur, fidei actum, cum sit forma quædam creata, non esse in se, & in substantia supernaturalem. 5. *Prima sententia de actu Fidei quod sit in substantia sua naturalis.* *Caietanus hanc opinionem tribuit Scoto.* *Vazq. 1. p. disp. 214. c. 1. & 1. 2. d. 187. cap. 1.*

Veruntamen nec Scotus illud principium vniuersale posuit, nec potest cum doctrina eius in alijs locis subsistere. Primum patet, quia in illa qu. 1. in § *Ante quam*, vers. *Ad propositum*, solum dicit actum, seu formam dupliciter posse dici supernaturalem, scilicet, vel respectu agentis, vel respectu recipientis, & priori respectu fatetur posse esse supernaturalem, quia potest præter cursum naturalũ causarum fieri, ac subinde supernaturali modo. Respectu vero recipientis dicit, omnem formam posse dici naturalem, si naturalem potentiam respiciat, quia, & potentia naturaliter inclinatur ad quamcunque perfectionem suam, & forma naturaliter perficit ipsam. Et in eodem sensu dicit ibidem in particulari de actu cognoscendi, comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem, nullam esse cognitionem supernaturalem intellectui respectu illi[9], quia omni cognitione perficitur, & ad omnem inclinatur, ac proinde solum esse posse cognitionem supernaturalem respectu 6. *Prædictam opinionem non docuisse Scotum ostenditur.* *Ex 1. capite.*

respectu agētis. Vnde cum fides sit cognitio quædam, idem necesse est, de illa sensisse. At vero ex his non sufficienter colligitur, ex sententia Scoti, nullum actum intellectus esse in se supernaturalem, alioqui etiam visio beatifica non esset supernaturalis forma intellectus, quod non solum est in se omnino falsum, sed etiam contra doctrinam eiusdem Scoti in 4. d. 49. q. 11. Deinde etiam habitus fidei infusæ non esset in se, & in substantia sua supernaturalis, contra doctrinam eiusdem Scoti in 3. dist. 23. q. vnica §. *Ad quæstionem*, & d. 27. q. vnic. §. *De tertio dico*, vbi etiam refert, quæ dixerat in 1. d. 17. qu. 2. §. *Ad solutionem*, vbi docet dari habitum supernaturalem, per quem homo iustus formaliter acceptatur à Deo. Idemque dixit de gratia sanctificante, generatim loquendo, esse scilicet formam supernaturalem, & per se infusam. in 2. d. 28. q. vnic. §. *Ad quæstionem.*

7. *Ex 1. capite.* Præterea Scotus non negat actum amandi, vel cognoscendi, prout oportet ad salutem, esse in se supernaturalem, saltem quoad aliquem modum factum in ipso actu, qui non posset fieri per vires naturæ. Nam in loco citato in 1. d. 17. quæst. 2. §. *Ad solutionem*, in fine dicit, habitum infusum non solum dari ad animæ ornatum, & pulchritudinem, sed etiam ad efficiendum actum intensiorem, quam posset viribus naturæ fieri, & nihilominus de actu sic intenso comparato ad potentiam recipientem dicit Scotus (iuxta priorem doctrinam in Prologo datam) esse naturalem, quantum ad naturalem inclinationem potentiæ ad ipsum, & quantum ad informationem, & perfectionem potentiæ. Igitur ex illa distinctione non potest colligi, negasse Scotum omnem formam, vel actum in entitate, aut intrinseco modo supernaturalem. Quantum ergo ex collatione omnium locorum conijcere possum, Scotus non negat, dari posse entitatem, aut formam supernaturalem, id est, quæ per causas creatas naturalibus viribus earum fieri non possit, neque sit connaturalis alicui substantiæ creatæ, vel naturali potentiæ eius, sed data tali forma, nihilominus de illa docet, potentiam, in qua recipitur, ad illam naturaliter inclinari, & talem actum naturaliter perficere potentiam, & secundum hunc duplicem respectum quamcunque formam posse dici naturalem, etiamsi in se supernaturalis sit. Et hac ratione in 3. distinct. 17. quæst. 1. §. *Contra primam viam*, negat distinctionem, duplicis beatitudinis naturalis, & supernaturalis, quia idem finis, qui est supernaturalis quoad consecutionem est naturalis quoad inclinationem humanæ naturæ in ipsum, iuxta doctrinam suam de appetitu naturali ad videndum Deum, quam tradit in quæstione prima Prolog. §. *Ad primum.* & §. *Ad quæstionem*, & in quarta distinctione 59. quæst. 9. & 10.

8. *Quædam apud Scotū immo vera non arguunt negasse entitates supernaturales.* Quamuis autem illa disputatio de primo illo respectu naturalis inclinationis ad formas supernaturales, non sit huius loci, credimus tamen falsum esse, intellectum naturaliter inclinari ad visionem beatam, vel animam naturaliter inclinari ad gratiam, vel alios habitus supernaturales, quod supra libro primo tetigimus, in materia vero de beatitudine latius probandum est. De alio vero respectu naturaliter perficiendi potentiam dicendum est, si illud, *naturaliter*, referatur ad ipsam formam, verum esse, quia gratia, & omnis forma connaturaliter inclinatur ad subiectum, cuius est proprius actus, & connaturale illi est, perficere potentiam, in qua recipitur. Neque hoc repugnat supernaturalitati formę: nam licet ipsa forma in se sit supernaturalis; nihilominus habet propriam essentiam, quæ est natura eius, & secũdum eam potest habere proprietates sibi connaturales, quarum vna est, informare, & naturaliter perficere subiectum. Si vero illud, *naturaliter*, referatur ad potentiam recipientem, sic falsum est naturaliter perfici per talem formam, perficitur enim supernaturaliter, quia illa perfectio non est ibi connaturalis, nec naturalis debita, neq; ad illam habent potentiam naturalem, sed obedientialem, vt recte Caietanus dixit. Neque Scotus potest eam negare, cum potentia neutra, quam ipse ponit, suo modo, & seruata proportione, obedientialis dici possit. Quidquid vero sit de modo loquendi quoad potentiam receptiuam, satis in præsenti est, quod actus sit super vires naturales potentiæ actiuæ, vt supernaturalis dicatur, quia hic tractamus de viribus gratiæ necessarijs ad operandum. Hoc ergo modo non negat Scotus formam, seu gratiam in se supernaturalem. Aliter tamen videtur loqui de habitibus gratiæ, aliter de actibus secundis: nam de habitibus sentit esse simpliciter in sua entitate, & specie supernaturales, de actibus vero non ita sentit, sed solum quoad intensionem esse supernaturales, vt ex citatis locis constat.

9. *Alij præ dictæ sententiæ authores.* Eandem sententiam eodem modo tenent Gabriel in 3. distinct. 23. quæst. 2. articulo 1. in fine, & articul. 2. conclus. 2. vbi ait, fidem infusam non esse necessariam propter substantiam actus fidei, sed propter solam intensionem: firmitatem autem, seu certitudinem etiam vult esse naturalem, ac per se dependentem à fide acquisita, tanquam à causa partiali. Refertque in eandem sententiam Ochamum quodlibet. tertio, quæstione 7. & idem de intensione tenet Paludanus in 3. distinct. 23. quæstione 3. in fine, & idem Almain. quæstione 3. Durandus etiam ibi quæstione 6. num. octauo, licet dicat, habitum fidei esse infusum, statim addit, illum infundi, non quia sine illo non possimus credere verum supernaturale, *sed quia non ita prompte & faciliter, vt determinatum est* (inquit) *in* 2. videlicet distinctione 18. quæstione 1. vbi num 7. addit, fidei habitum conferrre ad firmiter, & discrete assentiendum, in quæst. 2. addit modum meriti, & similia habet in 1. distinct. 17. quæstione 2. ad secundum. Semper tamen sentit, substantiam actus fidei posse fieri per naturalem facultatem intellectus. Expresius vero in 3. d. 31. qu. 4. nu. 11. dicit, visionem Dei esse supernaturalem essentialiter, & ideo non conuenire in genere proximo cum aliquo actu viæ, etiam fidei. In quo aperte docet, nullum actum viæ esse supernaturalem essentialiter, quod nos vocamus supernaturalem quoad substantiam, seu in specie sua, & ita concludit, fidem secundum essentiam posse fieri per vires natuuales. Solet etiam allegari Maior in 2. d. 1. q. 5. Sed ibi nihil inuenio, tamen in 3. dist. 26. art. 42. aliàs, 3. id plane significat, dum ait, eundem actum fidei posse successiuè esse verum, & falsum, & quando est verus, esse fidei infusæ, & postea esse tantum fidei acquisitæ. Et simili proportione opinatur de actu charitatis quoad bonitatem, vel malitiam. Sed de hoc postea. Nam etiam hic possunt allegari omnes, qui tenent actum charitatis esse naturalem quoad substantiam, quoniam à fortiori debent idem opinari de fide, quia minus perfecta est, quam charitas, sed illos postea suo loco referemus.

10. *Idem docet.* Similiter eandem sententiam sequuti sunt plures ex antiquiorib. Thomistis, nam præter Paludanum, quem iam retuli, Capreol. in 1. d. 17. q. 1. art. 3. ad argumenta Aureoli contra primam concl. circa finem, & ad argumenta Gregorij contra secundam concl. generaliter sentit, habitus infusos non requiri propter substantiam actuum, sed propter modum, quem appellat promptitudinem, delectabilitatem, & acceptabilitatem. Expresius hoc docuit Caiet. 2. 2. q. 171. art. 2. circa ad 3. vbi sentit, actum fidei sine gratia non fieri *laudabiliter*, vnde solum propter hunc modum videtur ponere necessitatem auxilij gratiæ, ad credendum. Item 1. 2. q. 109. art. 4. sentit omnes actus virtutum infusarum esse naturales quoad substantiam, & de contritione in tom. 1. Opusculorum tractat. 4 q. 1. Eandem sententiam sæpius docuit Soto lib. 1. de Natur. & gratia cap. 22. & lib. 2. capit. 14. in fine, & cap. 1 ., ad. 1. & 2. & in 4. dist. 17. q. 1. art. Soletque attribui hæc S. Thomæ, 2. 2. q. 171. articulo secundo, ad tertium. Sed

ibi non loquitur in hoc sensu, vt infra videbimus. Dicti ergo authores conueniunt in hoc, quod actus fidei in substātia sua est naturalis, & ideo si præcise fiat in sua entitate, & esse specifico, possit fieri per solas vires naturales. Sic autem factum aiunt non sufficere ad iustitiam, vt sit fundamentum eius, sed debere perfici aliquo modo supernaturali. In explicando autem illo modo non conueniunt dicti authores, Scotus enim requirit modum maioris intensionis. Alij augmentum certitudinis. Caietanus laudabilem, seu aliquam specialem honestatem. Alij requirunt acceptabilitatem, vel acceptationem, vt in dicto Opusculo indicat Caietanus, vbi etiam solum requirere videtur modū supernaturalē quoad fieri, i. quod actus fiat ex auxilio speciali, etiamsi in se melior non fiat.

11. *Argumentū 1. quod substantia actus fidei sit naturalis.* Omissa vero hac varietate circa modum supernaturalitatis (quæ vix potest habere aliquod fundamētum, vt paulò post dicam) generalis assertio de substātia huius actus fundari potest primo in hoc, quod actus fidei non fit à sola gratia, sed fit ab intellectu proprie, & vitaliter; actus autem in substantia supernaturalis non potest hoc modo fieri à potentia naturali; ergo oportet dicere entitatem talis actus esse naturalem. Maior supponitur, non solum vt certa philosophice ex generali doctrina actuum vitalium, sed etiam vt certa Theologice, tum ex Concilio Tridentino sessione sexta dicente, hominem actiuè concurrere ad hoc actus, cum quia Scriptura diuina passim exigit à nobis fidem tanquam opus à nobis efficiendum. Minor vero probatur, quia naturalis potentia non potest efficere actum supernaturalem in substantia per virtutem connaturalem, quia non potest transcendere ordinem suum. Neque etiam potest id facere per virtutem superadditam, quia alias (vt obijcit Scotus) illa virtus non esset habitus, sed potentia, quia daret posse operari. Et ita actus non eliceretur proxime à potentia intellectiua, sed ab altera illa addita, ac subinde actus non esset vitalis, quia non esset proxime elicitus à potentia vitali. *Euasio impugnatur.* Quod si quis dicat, ipsum intellectum eleuari, vt immediate influat in talem actum. Contra hoc est, quia hæc eleuatio ad summum potest sufficere ad instrumentalem effectionem, quæ non sufficit ad actum vitalem, vt talis est, quia oportet, vt proxime procedat à principio intrinseco tanquam à propria, & principali virtute agendi. Atque hæc ratio videtur maxime mouisse Durandum in dicta distinct. 31. tertij, quæst. 4. nam cum de visione beata non fuerit ausus negare, esse supernaturalem quoad substantiam, consequenter de illa dicit, non fieri ab intellectu, sed à sola essentia diuina, *obiectiuè*, inquit, *& effectiuè.*

12. *2. argu. à simili de actu volendi credere.* Secundo videtur firmius ratio magis vrgere in actu voluntatis credendi, vel quocumque alio formaliter libero, quod non habet actus intellectus, qui supposita voluntate necessario sequitur, & ideo in illo posset aliquo modo intelligi, quod intellectus eleuatus à Deo influat in actum supernaturalem quoad substantiam, quia in actu necessario potest intelligi motio Dei eleuantis intellectum ad operandum supernaturaliter per modum instrumenti. In actu vero libero videtur hoc repugnare, quia ad libertatem actus necesse est, vt ipsamet voluntas se determinet ad talem actum; huic autem determinationi repugnat præmotio principalis agentis eleuantis instrumentum, quia instrumentum sic eleuatum non à se, sed ab agente determinatur. Cum ergo voluntas credendi sit libera, vt supponimus, videtur impossibile, quod eliciatur à potentia voluntatis, tanquam ab instrumento eleuato per motionem gratiæ: ergo voluntas credendi non potest esse in substantia supernaturalis.

13. *3 Argum. quod nō sint impossibiles actus illi naturales in substantia.* Tertia ratio principalis est, quia non est impossibile, intellectum, vel voluntatem elicere circa talia obiecta actus quoad substantiam naturales, quibus per diuinam gratiam addatur modus aliquis supernaturalis; sed hoc satis est, vt sint vera omnia, quæ de necessitate gratiæ actus Cōcilia docent, & est facilius ad intelligendū, & ad defendendū fidē contra omnes errores, & præsertim ad conciliandam gratiam cum libero arbitrio: ergo quamuis daremus esse possibiles supernaturales actus quoad substantiam, non est, cur asseramus illos esse necessarios ad salutem, vel propter illos esse necessariam gratiam. Maior quoad priorem partem probatur; quia obiectum fidei, siue ad intellectum, siue ad voluntatem comparatum, est nostris potentijs proportionatum; & sub generali propensione vtriusque potentiæ ad suum adæquatum obiectum comprehensum: ergo vtraque potentia potest circa illud actum naturalem quoad substantiam elicere. Antecedens patet, quia intellectus naturaliter fertur in omne credibile, & tanto magis propendet, quanto magis apparet credibile: obiectū autē fidei proponitur vt maxime credibile. Nec refert, quod proponatur vt credibile ex testimonio Dei, quia hoc non est vltra naturale obiectum, & inclinationē intellectus, nam ratio naturalis cognoscens Deum, etiam cognoscit, Deum esse fide dignissimum, si aliquid attestetur: ergo ex hac parte potius est maior naturalis inclinatio intellectus ad tale credibile. Aliunde vero cum in particulari proponitur obiectum credendum, ratio ipsa naturalis iudicat secundum prudentiam, esse valde credibile, dictum esse à Deo id, quod proponitur: ergo potest intellectus circa tale obiectum naturalem actum elicere quo credat, & hoc esse dictum à Deo, & ideo etiam credat esse verum, hic autem est actus fidei naturalis quoad substantiam.

15. *Probatur deinde de actu voluntatis.* Idemque argumentum magis vrget in voluntate, quia illud obiectum vt credibile, & credendum, proponitur tanquam quidpiam honestum, & ideo volendum, & amandum: voluntas autem naturaliter inclinatur in honestum, & in illud magis, quod vt honestius repræsentatur. Acceditque, quod illa met honestas regulatur per rationem naturalem, nam proposito obiecto fidei antequam homo credat, habet dictamen rationis naturalis, honestum esse credere id, quod ostenditur adeo credibile, per quod iudicium voluntas illa regulatur, & excitatur: ergo potest esse voluntas illa naturalis quoad substantiam, & per vires solas naturales voluntatis elicita.

16. *Quod naturali entitati addi possit modus supernaturalis ostenditur.* Quod vero illis actibus possit addi supernaturalis modus per gratiam, probatur ratione communi, quod multa sunt supernaturalia quoad modum, licet in substantia sint naturalia: nam humanitas Christi ens naturale est, & tamen vt vnita Verbo est supernaturalis quoad modum, & vt existens sub speciebus Eucharistiæ est aliter supernaturalis quoad aliū modum, & accidentia Eucharistiæ naturalia sunt, habēt tamen supernaturalem modum: cur ergo non idem faciet Deus per gratiam in actibus quoad substātiam naturalibus. Præsertim quia multi modi supernaturales præter substantiam eorum à Theologis in his actibus excogitati sunt, vt videbimus.

17. *Congruentia ostenditur item quod sit facilior.* Denique quod hic modus sit facilior, & aptior ad concordiam gratiæ cum libertate, & cum propria efficientia nostrarum potentiarum, duæ priores rationes satis ostendunt; ita enim optime intelligitur, voluntatem, & intellectum cooperari partialiter, coefficiendo id, quod est naturale in his actibus, Deum autem per gratiam suam supernaturalem modum eis adiungere. Quod denique hoc sufficiat ad fidei doctrinam sustinendam, patet ex illo additamento, *ad credendum, vel volendum sicut oportet*, quod posuit Concilium Arausicanum canone sexto, & Concilium Tridentinum sessione sexta, canone tertio. Nam per illud verbum nihil aliud significatur, nisi hos actus debere fieri certo quodam modo vt fiant, sicut expedit ad salutem, vt etiam dixit idem Arausicanum canone septimo. Quod vero ille modus

modus substantialis, vel essentialis esse debeat, hoc non dixerunt Concilia; ergo cum accidentalis modus possit sufficere, non est, cur de substantiali interpretemur, & doctrinam fidei obscuriorem reddamus. Eo vel maxime, quod etiam docent Concilia esse necessariam gratiam, ad seruādam totam legem naturæ sicut oportet, id est, sine peccato graui, & nihilominus ibi actus non sunt supernaturales quoad substantiam, sed quoad modum ratione talis gratiæ. Dicunt etiam, initium salutis non esse ex nobis, sed ex gratia, & tamen non oportet illud initium esse supernaturale quoad substantiam, fit enim, vt dicit Concilium Tridentinum, per Spiritus Sancti inspirationem, & illuminationem, quæ licet sint naturales quoad substantiam, possunt fieri ex gratia, quatenus præter cursum naturalium causarum possunt specialiter à Deo fieri, interius peculiari modo ordinante species intellectus, & affectum excitante: ergo idem dici potest de omnibus humanis actibus.

CAPVT V.

Actum fidei, & voluntatem credendi esse actus quoad substantiam supernaturales.

1. *Assertio communis & vera.* HIs non obstantibus, dico actum fidei Christianæ, quo intellectus debita certitudine credit, quod Deus reuelauit, supernaturalem in substantia esse, ideoque alium similem in entitate specifica fieri nō posse per solas vires naturales intellectus. Hæc sententia est communis in Schola Theologorum. Illam indicauit Conrad. 1. 2. q. 109. ar. 4. vbi etiam idem sentit Medina. Imo in quæst. 62. ar. 2. significat esse dogma fidei. Nam dicit, esse de fide, hunc actū, & alios duos Theologicos spei, & charitatis differre in genere naturæ, & secundum substantiam à similibus actibus acquisitis, *adhunc* (inquit) *sensum, quod non differunt tantum quoad modum.* Quia de fide est, vt ait, auxilium gratiæ esse necessarium non tantum ad modum credendi, sed etiam ad credendum. Postea vero dicit, non esse hæreticum, dicere, hos actus fidei infusæ, & acquisitæ tantum differre in genere moris, ac proinde non differe in genere naturæ, nam hoc excludit illa particula, *tantum.* Et ita videtur hæc assertio repugnare priori. *Medina nimium in præsenti, & parum cohærens.* Nam esse moris tantum, est quidam modus accidentalis actui in esse naturæ, quia actus secundum suam entitatem naturalē potest manere sine tali esse morali; ergo si non est hæreticum dicere actum fidei infusæ, & acquisitæ solum differre in esse morali, profecto nō est hæreticum dicere, tantum differre in modo: ergo non est de fide, quod differant in genere naturę, & secundum substantiam, neque etiam est de fide, auxilium gratiæ requiri ad hos actus ratione tantum substantiæ eorum, & non tantum ratione modi: nam Concilia solum dicunt, requiri ad credendum, sicut oportet. Quo testimonio ipse probat, non esse contra fidem dicere, solum requiri auxiliū propter esse morale, idem autem dici potest de quocunque esse modali. Imo illud de esse morali, habet maius inconueniens in actu fidei, quia esse morale in tali actu non est nisi denominatio extrinseca ab actu voluntatis, & ita assensus intellectus, vt sic, posset fieri sine auxilio, dūmodo ponatur auxilium necessarium in voluntate, vt bene moraliter velit talem actum, hoc autem dicere valde absurdum est, vt infra ostendam.

2. *Authores alij huius sententiæ.* Omissis ergo exaggerationibus, & censuris, melius dicit in conclu. 4. verisimilius esse, & diuinæ Theologiæ magis consentaneum, hos actus differre in esse naturę, & secundum substantiam Idem sentit Bañez. 2. 2. q. 5. art. 2. & q. 6. artic. 1. & q. 24. vbi refert Canum. Idem sentit Viguer. ibi in institu. capit. 10. §. 3. vers. 16. Aluar. disput. 67. ad 4. dicens contrariam sententiam non esse probabilem. Sed (vt dixi) satius est, ab his exaggerationibus abstinere. Eandem opinionem sequitur Azor. 1. p. Institut. moral. libr. 3. cap. 24. q. 2. nam licet clarius de habitibus loquatur, idem tamen sentit de actibus. Eiusdem opinionis existimo fuisse Molinam, quamuis soleat in contrarium allegari, nam in Concordia quæstione decima quarta, articulo decimo tertio, disputatione decima quinta, § *Tertium*, vbi loquens de his actibus, qui conferūt ad vitam æternam, vel iustitiam, tanquam dispositiones, vel merita, cum dixisset, Concilia, & Patres de illis docuisse non posse fieri sine auxilio gratiæ, subiungit, *Vtrum eiusmodi dispositiones formales haberent supernaturales, vt re ipsa habent, an solum supernaturali ope essent elicitæ, in re vero essent res naturales, neque erat satis cognitum, neque fortè in controuersiam vocatum.* Vbi aduerto particulam illam, *vt re ipsa habent*, nam per illam fatetur, hos actus in re ipsa habere rationes formales supernaturales, vtique essentiales, nam de alijs non poterat dubitare, cum omnis alia ad modum actus pertineat, & necesse sit, actum saltem quoad modum esse supernaturalem. Præterea paulò inferiùs in eodem § dicit, actus, quibus hæretici credunt aliquos articulos, solere vocari fidem quoad solam actus substantiam, vt secernatur ab actibus Christianę fidei, vbi per substantiam actus clare intelligit solam communem rationem credendi tales res, actus vero ipsos semper indicat in sua entitate esse distinctos. Hoc vero euidentius declarat in disputat. 7. vbi tam in titulo quæstionis, quam in initio explicat, quid intelligat per actum fidei, quoad substantiam tantum productum, & non qualis ad iustificationem est necessarius. De quo actu naturali dicit infra §. *Nostram*, esse tantum opinionem, & fidem humanam, & specie distinctam à supernaturali, & Christiano assensu, qui per spiritum fidei infusæ elicitur.

Præterea Caietanus. 3. q. 76. art. 7. §. *Ad euidentiam*, in hanc sententiam inclinare videtur, dum dicit, naturale, & supernaturale esse differentias entis, & differentias modi faciendi, & in priori genere ponit charitatem, lumen gloriæ, & similia, *quæ*, inquit, *differentia à virtutibus naturalibus, & alijs, quæ entia naturalia vocamus penes naturale, & supernaturale, quantum ad ipsa entia: sūt enim hæc ex suo genere supernaturalia entia, quia nulli enti possunt fieri connaturalia.* Vbi aliqui putant Caietanum retractasse sententiam, quam de his actibus alijs in locis docuerat. Sed ego valde dubito, nam de charitate habituali, & virtutibus per se infusis, loquitur, de quibus ipse nunquam dubitauit esse entia supernaturalia, de actibus autem nullam mentionem facit, de quibus contrarium docuit, non obstante supernaturalitate habituum. Idem vero Caietan. 2. 2. q. 17. art. 5. in principio reprobat Scoti, & Durandi opinionem, dicentem, habitum infusum solum dari ad promptius, firmius, seu perfectius operandū, ipse vero docet, habitus infusos dari, vt determinent potentiam ad actus supernaturaliter bonos, & obiecto supernaturali proportionatos. In quibus verbis videtur sentire, hos actus esse ex obiecto supernaturales, & consequenter in substantia sua, & essentiali specie, nam hæc est, quæ ab obiecto sumitur. Ipse vero non explicat hunc sensum, nec declarat, qualis sit illa bonitas supernaturalis, & post illa verba scripsit alia, quæ ex q. 171. retulimus, & ideo vereor, ne hoc etiam loco de aliqua bonitate accidentali, & præter substātiam actus loquutus sit. Clarius ergo hanc docet sententiam Richard. in 3. dist. 23. art. 3. q. 1. vbi aperte ait, actus virtutum infusarum esse eiusdem ordinis cum illis, cum de habitibus tanquam clarum supponat, esse secūdum se supernaturalis ordinis, quod ibi specialiter docet de fide. Idem tenet Alens. 3. p. quæst. 64. memb. 2. in corpore, & ad penult. vbi distinguit fidem acquisitam ab infusa tanquam à forma per se supernaturali, & loquitur tam de actu, quam de habitu, & similem doctrinam habet eadē 3. p. q. 27. memb. 4. art. 2. §. 2. quibus in locis ita exponit Damasc. lib. 4. de fide cap. 11.

Anceps Caietanus in hac parte. 3.

Apertius alij.

4. *Imo, & D. Thom.* Deniq; dubitari non potest, quin hæc fuerit sententia D.Thom. nam vbique ponit virtutes infusas, tanquam per se postulātes illum modum productionis, quem postulant, quia sunt supernaturalis ordinis, & ideo semper conatur eis assignare obiecta formalia supernaturalia, vt videre licet 1.2.q.62. art.1.& q.63. art.3. & 4. vbi in solut. ad 3. expresse dicit, non esse supernaturales quoad modū, sed secundum se. Est aūt manifestum in doctrina eiusdem D.Tho. actus elicitos ab his virtutibus, esse eiusdem ordinis cum ipsis: imo ad hoc constituere has virtutes, vt potentias ad similes actus eleuent, vt patet ex dicta q.62.art.1. & in particulari de charitate 2.2.q.23.ar.2.& q.24.art.2. de qua plura in sequentib. videbimus. De fide autem sic inquit eadem q.62.art.3.ad 2. habere fidem & spem de his, quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam: vbi aperte loquitur de actuali fide, & ideo 2.2.q.5.art.2.& 3. semper distinguit secundū substantiam, & speciem ab omni actu fidei, qui per vires naturales haberi potest, siue ab homine, siue ab angelo.

5. *Locus quidam eiusdē D.Tho affertur in contrarium.* Solum ingerit difficultatem, quod 2.2. quæst.171. art.2. ad tertium, dixit, donum gratiæ interdum eleuare hominem ad aliquid, quod est supra naturam humanam quoad substantiam actus, vt donum prophetiæ, interdum vero solum eleuare quoad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, & addit, *Sicut diligere Deū, & cognoscere eum in speculo creaturarum, & ad hoc datur donum gratiæ habituale.* *Exponitur.* Responderi potest, D.Thomam ibi non vocare substantiam actus essentialem entitatem, & speciem eius, sed genus commune cognitionis, vel amoris, iuxta notationem positam in principio quarti capitis. *Instantia.* Obstat vero huic obiectioni, quia in hoc sensu nulla esset differentia inter fidem, & prophetiam, quam D.Thom. ibi assignare intendit, nam etiam prophetia conuenit cum naturali cognitione Dei in genere cognitionis rerum diuinarum, & ita etiam per prophetiam solum eleuabitur intellectus quoad modum cognoscendi, non quoad substantiam. *Diluitur.* Respondeo, addendo, non quamcunq; conuenientiam actuum in ratione communi vocasse D.Thom. substantiam actuum, sed illam, quæ est intendentia ad idem obiectum materiale secundum eandem communem rationem tēdendi, sicut amor naturalis, & charitatis tendunt in Deum, vt bonū, & fides humana, & infusa in Deum, vt credibilem. Prophetia autem non ita se habet ad intellectum humanum, sed eleuat illum ad cognoscenda futura, quæ antea nullo modo attingebat, & ideo dicit D.Thomas eleuare illum quoad actus substantiam, vt statim amplius explicabo.

6. *Cur expositio pro D. Tho. in gratiam 1 opinion. authorum aliorū non adducitur.* Interrogari enim potest, cur non simili modo exponamus scholasticos antiquos, quos pro præcedenti opinione citauimus? Respondeo; ita aliqui conantur eos interpretari, sed frustra, est enim longè diuersa ratio. Nam D. Thomas sæpe alijs in locis, & vbi ex professo rem tractauit, satis suam sententiam explicuit, declarando supernaturalitatem horum actuum ex obiectis, & ex comparatione ad actus naturales similes, & circa easdem res materiales, & ex modo productionis eorum, & propter illos ponendo habitus per se infusos eiusdem rationis, seu ordinis. Solumq; in illo loco, & per occasionem illo modo loquendi vsus est, vt rationem redderet, cur ad prophetandum non detur habitus, & detur ad credendum. Et illam tribuit, quia prophetia eleuat intellectum quoad substantiam actus, non autem fides. Quæ ratio non esset bona, si intelligeretur in sensu, quo nunc loquimur, nam potius in hoc sensu inferendum esset, ad prophetiam dari habitum supernaturalem, potius quam ad fidem, quia magis necessarius est habitus ad actum supernaturalem in sua entitate, quam ad actū supernaturalem tantum in modo. Non loquitur ergo D.Thomas in hoc sensu. Sed considerauit prophetiam esse de rebus, quæ nullo modo cadunt sub cognitionem humanam, & ideo cognitionem illarum supernaturalem, seu propheticam, non esse necessariam ad ordinarium cursum vitæ, & actionum humanarum, ideoque non communicari per modum habitus, sed transeunter, iuxta occurrentes opportunitates; obiectum autem fidei, & amoris, quod principaliter est Deus, cadit aliquo modo sub cognitionem hnmanam, estque maxime necessarium ad conuenientem, & ordinariam directionem vitę, & actionum humanarum, & ideo ad operandum supernaturaliter circa talem materiam eleuantur potentiæ per habitus, hoc ergo est, quod D.Thomas explicare voluit per illa verba, *quoad substantiam*, vel *quoad modum.* Alij vero scholastici non obiter, sed ex professo rem tractantes, & non solum sub illo termino quoad substantiam, vel modum, sed etiam sub nomine speciei, & essentiæ dicunt esse hos actus naturales, vel posse produci per vires naturæ, vel non differre ab actib. acquisitis, nisi in modo, assignando semper aliquem modum accidentalem, & ideo non possunt ad meliorem sensum trahi.

7. *1 rati. pro assertione posita.* Nostra autem assertio, quia supernaturalis est, probanda est supernaturalibus medijs, & quia nō est expresse definita, ex principijs reuelatis colligenda est. Primum ergo principium sit, quod Christianæ fidei habitus fidelibus infunditur, vt nunc suppono ex his, quæ in quarto libro dicemus, vbi de virtutibus infusis ostendam esse in entitate sua supernaturales, & specie diuersas ab omnibus virtutibus acquisitis, id enim in præsenti probare non est necesse, quia Scotus, Durandus, Caietan. & alij, qui de actibus hoc negant, de habitibus negare non sunt ausi. Ex hoc ergo principio sic colligimus: habitus non datur, nisi propter actus: ergo si habitus est in substantia supernaturalis, actus eiusdem substantiæ esse necesse est. Probatur consequētia, tum quia principium seruat proportionem cum effectu, & è conuerso, tum etiam quia aliàs habitus acquisitus sufficere posset ad eiusdem ordinis actum.

8. *Euasio ex Scoto.* Responderi potest ex Scoto in 1. dist. 27. q.2.& in 3. dist. 23. habitum infusum non poni propter efficientiam, sed propter conuenientem dispositionem subiecti, vt act[9] eius sint acceptabiles, vel proportionati ad vitam æternam. *Reijcitur.* Sed hoc inprimis est contra ipsam rationem habitus, seu virtutis, deinde si illud intelligatur de dispositione morali, quæ consistat in dignitate personæ, ad illam sufficeret vnicus habitus infusus, nimirum gratia sanctificans, quæ constituit hominem participem diuinæ naturæ, & dignum æterna beatitudine; ergo ad dignificandam personam non erant alij habitus virtutum necessarij Neque etiam intelligi potest, quomodo habit[9] dignificet moraliter actum intellectus, si non reddit illum meliorem in ratione cognitionis, nam in ratione actus moralis, & humani totam dignitatem accipit ab actu voluntatis. Si vero dictum illud intelligitur de dispositione physica, ita vt ratione illius actus sit in se melior, intelligi non potest, quomodo habitus ita disponat potentiam, nisi dando illi aliquam virtutē agendi. Et ita tandem concludit Scotus dicens, vt actus sit acceptabilis, non satis esse decorem personæ operantis, nisi actus sit in se melior ratione inditæ virtutis, aliquid conferentis ad efficientiam actus.

9. *2. Ratio.* Atque hoc maxime confirmatur ex illo principio fidei, quod ad hunc actum fidei, & alios Theologicos efficiendum, est necessarium aliquod principium supernaturale, dans vires potentiæ, ad eliciendum huiusmodi actum, quia intellectus de se est impotens ad huiusmodi assensum fidei salutarem, vt in capit. 2. ostensum est. Nam hinc concluditur, habitum infundi, tanquam principium actiuum talis actus fidei, vt est fides Christiana, & sufficiens fundamentum salutis. Quando enim deest habitus, hoc principium datur per aliquod auxilium, vel specialem influxum Dei (si verum est, interdum fieri hunc actum, non concur-

concurrente habitu, quod postea videbimus.) Illud porro auxilium est à Deo, vt assistente, seu est principium transiens, habitus vero datur loco illius, vt sit principium permanens, & magis connaturale ipsi actui; ergo necesse est dicere, actum esse eiusdem ordinis, & supernaturalitatis cum habitu; ergo sicut entitas habitus tota est supernaturalis in substātia sua, ita etiam entitas actus. Accedit, quod si entitas actus in substantia est naturalis, & modus tantum esset supernaturalis, consequens esset, vt homo solus faciat actum quoad substantiam, & gratia, siue sit auxilij, siue habitus (quoad hoc enim eadem est vtriusq; ratio) faciat solum modum supernaturalem in actu, si tamen aliquid in illo fit, nam si nihil ei addat, nullam profecto efficientiam poterit habere gratia.

10. *Progreditur superior ratio.* Probatur ergo assumptum, quia vel auxilium gratiæ, aut habitus efficit substantiam actus fidei, vel in illam non influit. Si dicatur primum, plane sequitur quod intendimus, actum illum esse supernaturalem quoad substantiam, nam ideo fit à gratia, quia non potest fieri per vires naturales potētiȩ, & consequenter non est naturalis illi. Assumptum patet, quia eo modo, quo gratia concurrit ad illum actum, concurrit vt principium necessarium, ita enim Concilia definiunt contra Pelagium, gratiam dari, non vt homo possit facilius credere, sed vt absolute possit credere; ergo si gratia datur propter substantiam actus, profecto talis est illa entitas, vt simpliciter non possit fieri per vires naturales, & hoc vocamus esse supernaturale quoad substantiam. Si autem habitus, vel auxilium non concurrit effectiue ad substantiam actus, plane sequitur, actum fidei Christianæ quoad totam substantiam suam fieri per solas vires voluntatis, hoc autem videtur absurdum, & parum consentaneum definitionibus Conciliorum: nam talis actus ex vi suæ substantiæ est motus fidei in Deum, & conuertit hominem ab infidelitate ad veritatem fidei: hæc autem, & similia, dicunt Concilia, non posse fieri sine viribus gratiæ. Et hoc incommodum ex sequentibus magis patebit.

CAPVT VI.

Actum fidei non esse tantum supernaturalem in fieri, sed in facto esse.

1. *An primus modus supernaturalitatis sit verus? Opin. affirmans.* VT plenius ostendamus, hos actus esse in sua substantia supernaturales, neq; posse recte explicari necessitatem, & efficientiam gratiæ per solum modum supernaturalem, discurrendum est per varios modos positos supra c. 4. n. 4. in quibus iuxta diuersas opiniones, hoc esse supernaturale assensus fidei positum est. Primus est, vt modus supernaturalis cōsistat tantum in fieri talis actus, seu in causis ad illum concurrentibus, non in aliqua proprietate addita ipsi actui in facto esse. Supponimus enim ex Philosophia, hos actus esse qualitates, ideoq; in eis considerari posse, & qualitatem factam, & modum, quo fit. Sicut ergo in illuminatione cæci nati, visus ei restitutus non est supernaturalis qualitas, neq; in se recipit aliquem modum supernaturalem in facto esse, sed tantū modus effectionis est supernaturalis, quia est præter ordinem naturalium causarum, ita in præsenti dicit hæc opinio, actum fidei in se non fieri meliorem per gratiam, quam per naturam fieri posset, sed tantum fieri supernaturali modo, & inde supernaturalem denominari. Et hic modus dicendi videtur sumi ex Caietano in dicto Opuscul. qui specialiter loquitur de amore Dei super omnia, & de contritione, sed à fortiori idem procedit in fide, & alijs.

2. *Reijcitur proxima opinio inprimis ab absurdis.* Hæc autem sententia nullo modo permittenda est, quis enim audeat dicere, tam perfectum actum fidei fieri posse per vires naturæ, sicut fit per gratiam? Et tamen id aperte sequitur ex illa sententia, vt patet ex eodem exemplo adducto: nam tam perfectus visus potest fieri per naturam, sicut restituitur per miraculum; imo fieri potest, vt idem numero restituatur, qui fuerat perditus, sicut Lazarus resuscitatus non habuit perfectius esse hominis per resurrectionem, quam antea haberet. Item superiori libro dictum est, sæpe actum virtutis acquisitæ v. g. eleemosynæ fieri ex speciali auxilio gratiæ; sub ea ergo ratione actus ille poterit dici supernaturalis in fieri, non in facto esse, & ideo talis actus in se non est perfectior, quam fieri possit per vires naturæ, si natura integra esset, vel absque impedimentis. Ita ergo in præsenti si actus fidei in se non est excellentior, sed tota supernaturalitas est in modo effectionis, poterit esse æque perfectus factus per vires naturæ, si ablatis impedimentis, liberum arbitrium sinatur operari, quantum potest. Consequens autem est valde absurdum, nam inde sequitur, posse hominem tam bona, pia, ac firma voluntate velle credere omnes veritates fidei, & tam certo, & infallibili assensu illis assentiri per vires sui liberi arbitrij, sicut alius credit per auxilium gratiæ. Item sequitur, posse per solas vires arbitrij diligere Deum super omnia, etiam vt finem supernaturalem, saltem in natura integra; quæ profecto Pelagiana sunt.

Tandem sequitur fidem, vel dilectionem sic conceptam ex viribus naturæ esse sufficiens iustitiæ fundamentum ex parte fidei, & sufficientem dispositionem ad gratiam ex parte dilectionis, quod etiam Pelagianum est. Sequela vero patet, quia Scriptura promittit iustitiam, & remissionem peccati credenti, & diligenti super omnia, seu ex toto corde, ille autem sic credit, & diligit, quandoquidem tam bene credit, & diligit, sicut is, qui ex auxilio gratiæ credit, vel diligit. Respondet Caietanus, illos actus non acceptari, nisi fiant ex gratia. Sed hoc est, quod dicimus repugnare Scripturis, si actus in se sunt ȩquales. Quia Deus non promittit gratiam suam, nisi credenti, & amanti perfecte, quod si, vt opus acceptetur, requiritur gratia, non est nisi quia, vt perfecte fiat, necessaria est gratia. Nam profecto si tam perfectam fidem haberet vnus homo viribus suis, quàm alius ex auxilio gratiæ, alienum à ratione, & iusta prouidentia esset, acceptare fidem credentis ex auxilio, & non credentis ex proprijs viribus, cum iste æquale bonum faciat, & alioqui plus de suo conferre videatur, sine auxilio alterius operans. Vnde etiam illud consequens repugnare videtur Concilijs definientibus contra Pelagium, & eius reliquias, non posse hominem credere suis viribus sicut oportet: nam illud *sicut oportet*, ad qualitatem, vel perfectionem ipsius actus referendum est, nō ad principium, à quo fit actus. Tum quia alias esset petitio principij, seu identica repetitio, & inutilis definitio, nam sensus illius particulæ, *sicut oportet*, esset, id est, modo supernaturali in fieri. Vnde perinde esset, ac si diceretur, esse necessariam gratiam ad credendum ex gratia, vel è contrario non posse actum fieri ex gratia sine gratia, quod profecto ridiculum est. Tum etiam quia illa particula videtur addita contra Semipelagianos dicentes, actus naturales esse meritorios gratiæ, vel dispositiones ad illam, & ideo Concilia dicunt, actus hos non posse fieri per vires naturæ, sicut oportet, vt gratiam mereantur, vel ad illam disponant; hoc autem habent actus ex eo, quod talis qualitatis, vel perfectionis sunt, idem ergo significat, *sicut oportet*, ac dicere, cum ea perfectione actus, quæ necessaria est ad dictos gratiæ effectus. Atque ita in fide assensum esse, sicut oportet, nihil aliud est, quam esse ita in diuino testimonio fundatum, vt sit omnino certus, & infallibilis, & habens alias perfectiones, quas in sequenti capite explicabimus; ergo si has potest habere per vires naturæ, per illas fieri potest, sicut opotet contra Concilia.

Præterea occurrit alia ratio consideranda contra illam sententiam. Quandocunque enim entitas naturalis modo supernaturali fit, semper habet alium mo- 4. *Deinde ratione confutatur eadem opin.*

3. *Absurdum aliud.* *Caietani euasio impugnatur.*

modum, quo connaturaliter fiat, qui modus illi per se conuenit, supernaturalis autem productio est illi quasi accidentaria. Et ideo si Deus infundat virtutes, quæ possunt per actus naturales acquiri, vocantur à Theologis infusæ per accidens, quia alter modus naturalis productionis eis per se conuenit. Habitus autem gratiæ dicitur infusus per se, quia illa qualitas natura sua postulat illum modum productionis, & ita est connaturalis illi, seu respectu illius, quamuis respectu subiecti sit supernaturalis, quia talis forma non est illi debita, neque illam connaturaliter postulat. Productio vero animæ rationalis, licet à solo Deo fiat, vltra virtutem effectricem causarum creatarum, nihilominus non est supernaturalis, quia ille modus productionis est connaturalis tali formæ, neque alium postulat, neque etiam respectu subiecti est supernaturalis, quia materia naturaliter est capax, & appetit talem formam, & supposita tali dispositione, illi connaturaliter debetur. Iam ergo si actus fidei quoad substantiam totam est naturalis, & solum denominatur supernaturalis, quia supernaturali modo fit, profecto habet alium modum productionis magis per se illi conuenientem; illa autem erit productio per vires naturales liberi arbitrij; ac subinde sequitur illum actum solum esse per accidens infusum, non per se, vt patet ex declaratione facta. Hoc autem alienum profecto est à modo, quo Scriptura loquitur de fide, spe, & charitate non dicens fieri in nobis, nisi per infusionem Spiritus Sancti: loquitur autem Scriptura præcipue de actibus, quamuis etiam si de habitibus loquatur, statim redit argumentum supra factum, quod si habitus sunt per se infusi, etiam actus. Seruata solum necessaria differentia: nam actus, quia vitalis, non fit sine cooperatione potentiæ, habitus vero, quia non vitaliter fit, à solo Deo infunditur.

5. *Procedit vlterius ratio.* Accedit, quod si actus fidei solum illo modo est supernaturalis, non aliter esset ad illum necessaria gratia, quam ad actus ordinis naturalis: consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia etiam ad actum naturalem virtutis acquisitæ est interdum necessaria gratia ratione solius effectionis, non vt actus in se perfectior euadat, quam posset fieri per vires naturæ ablatis impedimentis. Patet in dilectione super omnia Dei authoris naturæ, & in actu castitatis contra grauem tentationem vrgentem: tunc enim actus ille etiam est supernaturalis quoad modum in fieri; est ergo æquiparatio. Falsitas autem consequentis patet; sic enim necessitas gratiæ ad credendum, vel amandum, sicut oportet, non esset per se, sed per accidens, quia natura talis actus non illum modum postulat, sed potius magis connaturaliter fieret per vires naturæ, quod profecto est per se incredibile, cur enim Deus postularet illum extraordinarium, & quasi miraculosum modum efficiendi talem actum, si cum tota perfectione requisita ex parte actus posset alio modo connaturali fieri per vires naturæ? Necesse est ergo fateri, quod Concilia, & Patres aperte docent, hanc gratiæ necessitatem prouenire ex impotentia hominis ad faciendum talem actum.

6. *Et dilemate vrgetur. Eius membrum. 1.* Vel ergo hæc impotentia est physica, ex defectu virtutis actiuæ in ipsis potentijs intellectus, vel voluntatis, & sic necessitas est simpliciter, & per se, & ad singulos actus, & in omni statu, inde vero optime infertur, actum esse supernaturalem quoad substantiam, quia est supra vires physicas, & naturales potentiarum. *2. membr.* Vel illa necessitas est tantum moralis, & per accidens ex impedimentis, & sic plane sequitur, non magis esse supernaturalem actum fidei, quam actum castitatis, qui fit vrgente tentatione graui, nec magis esse necessariam gratiam ad vnum, quam ad alterum. Quod nullo modo videtur admittendum. Nam inde vlterius sequeretur, actum fidei, vel charitatis posse fieri sine auxilio gratiæ in natura integra, vel Angelica, quia in illis non essent impedimenta, vel difficultates extrinsecæ, & aliunde dicuntur actus illi non excedere vires per se, ac physice requisitas ex parte potentiarum. Sicut ergo ob hanc rationem dicimus, actum amoris naturalis posse esse in illo statu per vires naturæ, ita dicendum erit de actu charitatis, aut fidei, nam æquiparantur iuxta illam sententiam, vt ostensum est.

7. *Progreditur adhuc primum membrum.* Vnde vlterius sequeretur, in natura etiam lapsa posse actum fidei Christianæ haberi sine viribus gratiæ, saltem quando proposito sufficienter articulo fidei, nulla difficultas extrinseca in credendo occurrit, præter rei propositæ excellentiam, & supernaturalitatem materialem (vt sic dicam) seu in esse entis, nam in esse credibilis ex quocunque motiuo dicitur esse obiectum proportionatum viribus naturalibus; ergo nihil tunc obstabit, quominus per illas solas credi possit. Quod si quis contendat, ad hoc ipsum esse necessariam gratiam, vt obiectum sine alijs difficultatibus proponatur, ad summum id poterit defendi de gratia extrinsecæ prouidentiæ, aut protectionis, non vero de gratia internę inspirationis, & illuminationis, de qua Concilia loquuntur: nam sufficiet illa interior excitatio, & illuminatio, quæ ex vi externæ prædicationis causatur, quam etiam Pelagius ponebat.

8. *Euasio et discrimen quodam.* Potest vero aliquis inter actum fidei, & actum moralem ordinis naturæ, quatenus ex gratia fiunt, discrimen constituere, distinguendo prius duo, quæ intrinsece in his actibus reperiuntur, scilicet, qualitas facta, & actio, qua per se fit: & dicendo, qualitatem in vtroque actu omnino naturalem esse sine additione alicuius perfectionis, vel modi in ea facti: nihilominus tamen in actu fidei, vel alterius virtutis theologicæ actionem illam, quæ intrinsece fit, fieri modo supernaturali, & per se oriri ex aliquo principio actiuo supernaturali, imo in hoc ipso consistere modum illum: actum vero naturalem virtutis moralis, non solum in se naturalem esse, sed etiam intrinsece fieri per actionem mere naturalem, quæ per se fit à solo principio naturali. Atque hac ratione gratiam magis intrinsece, & per se requiri ad actum fidei, quam ad alium actum, nam ad hunc solum requiritur gratia, vt moraliter excitans, & adiuuans & tollens impedimenta, vel contra illa, morales vires præbens: ad actum vero fidei sic factum magis intrinsece, & physice necessaria est.

9. *Refellitur.* Sed hæc differentia, licet in re vera sit propter supernaturalitatem actus fidei in substantia eius, tamen hac sublata, iuxta illam sententiam, frustra, & non consequenter fingitur talis differentia. Cur enim vna actio intrinseca est magis supernaturalis, quam alia, si terminus vnius tam est naturalis, sicut alterius? Nam quod vnus terminus sit perfectior alio in illo ordine, non satis est, cum etiam vna actio possit esse perfectior alia in eodem ordine. Item si actus fidei in esse qualitatis est mere naturalis, in intellectu est virtus naturalis sufficiens ad illam eliciendam; ergo etiam est naturalis via, seu actio, per quam fit; ergo frustra, & gratis fingitur alia actio superioris ordinis, & per se pendens à principio supernaturali. Multoque impossibilius est, rationem reddere, cur talis actio sit necessaria: nam si id tribuatur extrinsecæ ordinationi Dei ita volentis, iam hoc impugnatum est, & sicut in vno actu fingitur, ita etiam potest fingi in alio, semperque differentia est prorsus voluntaria.



CAPVT

CAPVT VII.

Actum fidei non esse supernaturalem ex modo accidentali actus solum extrinsece illum denominante.

1. *Discutitur alter modus supernaturalitatis ex adductis in cap. 4 nu. 4 1. opinio cõstituens illum in ratione meriti*

IN hoc cap. tractabuntur variæ sententiæ statuentes supernaturalitatem actus in aliqua extrinseca denominatione. Quem modum in primis in sola ratione meriti posuit Durand. supra, & sequitur Gabriel, qui in hoc magis loquitur de amore, quam de fide. Et in idem fere inclinat aliquando Caietanus in dicto quodlibet. dum ait, contritionem informem, & acquisitam, quæ secundum ipsum potest tempore antecedere charitatem per solam infusionem habitus charitatis fieri contritionem perfectam, quamuis ex hac infusione solum redundet in talem actum denominatio extrinseca à dignitate personæ desumpta. Imo de ipsomet actu sentit, eundem, qui tẽpore præcessit gratiam habitualem, fieri vltimam dispositionem ad illam, *solum quia Deus per gratuitam dilectionem dignatur vti nostra acquisita contritione ad suum proprium opus, quod est charitas habitualis.* Et hãc Dei dilectionem vocat etiam *gratuitam Dei motionem,* quamuis non immutet intrinsece ipsum actum naturalem. Vnde si per illam motionem intelligat, quod illemet actus incipiat esse, vel cõseruari per aliquod auxilium speciale, coincidit cum sententia præcedenti c. iam impugnata. Si vero intelligat solam acceptationem per gratuitam dilectionem Dei, quod magis indicat, sic coincidit cum præsenti sententia. Nam, vt illa sit vniuersalis, debet intelligi non de solo merito de condigno, alioqui solum haberet locum in his actibus prout tempore, vel natura subsequuntur infusionem habituum, non vero vt præcedunt, quia vt sic non sunt meritorij de condigno, quamuis supernaturales sint Intelligi ergo debet de quocunque merito, siue de condigno, siue de congruo, siue impetratiuo, siue (vt ita dicam) dispositiuo, id est, quod sit dispositio proxima, vel remota ad iustitiam.

2. *Primus sensus prædicti meriti reijcitur.*

Hæc autem sententia vel repugnat assertioni cap. 5. vel omnino falsa est, tribus enim modis intelligi potest differre actum meritorium à non meritorio. Primo ex parte ipsorum actuum, quia vnus per se spectatus est dignus tali præmio, & proportionatus illi, non vero alius. Et sic verum quidem est, actum de se meritorium supernaturalis præmij quocunque modo, differre à non meritorio, tanquam supernaturalem à naturali. Nam hæc differentia posterior est ratio prioris, licet per illam à posteriori declaretur. Illa enim differentia versari nõ potest inter actus intrinsece omnino similes, necessariũ est enim vt actus ille, qui per se spectatus est meritorius, sit in se dignior, & nobilior, & consequenter vt ratione suæ substantiæ, vel alicuius modi intrinseci fundet illam rationem meriti, vel dispositionis. Non potest ergo illa sententia intelligi de hoc modo meriti; quia modus ille supponit intrinsecam differentiam inter actus in conditione gratuita, & supernaturali, quæ in vno est, & non in alio, & ideo illum reddit proportionatum ad meritum, & non alium. Et hanc differentiam nos dicimus esse fundatam in substantia actus supernaturalis, vel si consistit in modo, assignandus est alius præter meritum, qui sit intrinsecus actui; hæc ergo expositio non congruit illi opinioni, quia inuoluit repugnantiam cum illa.

3. *Sensus alter illius meriti excluditur primo.*

Secundo ergo modo potest differre actus meritorius à non meritorio ex parte personæ operantis, quia vna est sancta, & in statu gratiæ, alia vero in statu peccati, & inimicitiæ Dei. Et hæc etiam differentia nõ sufficit ad explicandam supernaturalitatem istorum actuum. Primo quia non est vniuersalis, habet enim locum in merito de condigno, non vero in merito de congruo, quia hoc posterius potest esse etiam sine habituali gratia, iuxta sententiam August. epist. 105. & de Prædest. Sanct. c. 5. quam infra suo loco tractabimus. Responderi potest, quamuis meritum de congruo possit esse sine gratia sanctificante, non tamen sine aliquo habitu infuso, saltem fidei. Quia fides est, quæ impetrat cætera, & ita si quod meritum impetratorium, seu de cõgruo antecedit charitatem, in fide maxime fundatur. Vt autẽ actus fidei hãc vim habeat, oportet vt sit quasi firmatus per habitũ infusum fidei, per quem persona sit quasi permanenter, & (vt sic dicam) connaturaliter fidelis. Et ita Durand. 2. d. 28. q. 2. et habitum fidei dicit infundi propter modũ meriti. Imo Caiet. 2. 2. q. 171. art. 2. ad 3. ait, ad actũ fidei requiri habitũ infusũ, vt laudabiliter habetur. *Euasio.*

4. *Proxima euasio improbatur multifariã.*

Sed hoc profecto gratis dicitur, & sine fundamento, nam si habitus fidei infusæ nihil influit in actum physice, & realiter, nullo modo reddit illũ magis laudabilem, vel acceptabilem, quia nec physice reddit illum meliorem, nec moraliter, quia non est circumstantia eius, nec per se constituit personam in statu, in quo possit cõferre actui congruitatẽ ad meritum, cum non obstante habitu fidei, peccator sit inimicus Dei. Vnde argumentor secundo: nã ea vis impetrandi, quæ est in fide, non est propter dignitatem personæ, vel habitum eius, sed propter ipsum actum fidei infusę secundum suam essentialem rationem, & conditionem spectatum, vt aperte sentit August. locis citatis: ergo non fit sic meritorius per coniunctionem ad habitum. Tertio primus actus fidei in eo, qui antè baptismum ad fidem conuertitur, non est elicitus ab habitu, iuxta probabiliorẽ sententiam infra tractandam, & tamen vt fit prius natura, vel, vt aliqui volunt, etiam tempore, est impetratorius etiam ipsius habitus fidei, ad quem disponit proxime, vt est probabilius; ergo hoc meritum non fundatur in habitu, sed in ipso actu, vt procedit à diuino auxilio. Ac proinde non differt actus fidei in esse meriti impetratorij à naturali actu fidei, ex sola conditione habituali personæ operantis, sed ex aliqua reali proprietate, quam tale meritum supponit in actu, propter quam est necessarium auxilium ad talem actum, & propter cuius defectum actus naturalis fidei non est sic meritorius, nec est dispositio ad infusionem habitus.

5. *Excluditur 2. prædictus sensus.*

Secundo principaliter est illa differentia insufficiens ad explicãdam supernaturalitatem actus fidei, quia iuxta illam non esset necessarium auxilium gratiæ actuale ad faciendum actum fidei, neque etiam ad constituendum illum in esse meriti. Consequens est aperte contra Scripturam, Concilia, & Patres; ergo. Sequela patet, quia illud meritum non est aliquid reale in actu, nec supponit in illo aliquid, quod non possit fieri viribus naturæ, si enim credenti per vires naturæ Deus infundat habitum fidei, vel gratiæ, eo ipso fit ille actus meritorius de congruo, vel de condigno; ergo nullum actuale auxilium gratiæ est necessarium ad credendum, etiam meritorie, sed solum quod homo credat suis viribus, & Deus infundat, vel iam infuderit habitum. Sicut in opinione eorum, qui dicunt, actum virtutum acquisitarum in homine iusto esse meritorium de condigno, licet nullo alio modo supernaturali fiat, nullum actuale auxilium requiritur ad tale meritum, sed tantum status gratiæ. Falsitas autem consequentis satis constat ex vulgaribus testimonijs. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* *2. Cor. 3.* Vbi licet sit sermo de cogitatione pia, & salutari, tamen ad illam dicitur homo insufficiens, non solum vt per eam mereatur, sed etiam vt eam faciat, iuxta illud, *Sine me nihil potestis facere.* Et hac ratione dicitur *Ioan. 6.* Deus aperire cor ad credendum. Et hoc conuincunt *Act. 14.* alia testimonia cap. 2. adducta, & plura similia afferemus infra de auxilijs gratiæ, & de merito tractantes. Hic ergo modus meriti non satis est ad supernaturalitatem actus fidei, vel cuiuscunque virtutis infusæ.

Tertio

6. *Tertius sensus prædicti meriti.* Tertio ergo modo intelligi potest hoc meritum per solam acceptationem extrinsecam Dei; ita vt actus fidei naturalis, & Christianus solum differant, quia Deus non acceptat priorem; posteriorem autem acceptauit, fidesque Christiana solum addat supra fidem naturalem, quod Deus illam acceptauerit. Quod si inquiras, cur acceptauerit vnum actum, licet naturalem, eumque acceptando in esse fidei Christianæ illum constituerit, non vero alium similem? Respondent, id esse ex beneplacito Dei, quia in actibus potest nulla esse inæqualitas. Et hunc dicendi modum indicat valde Durandus, & de dispositione vltima ad gratiam idem videtur sentire Caietanus. *Expugnatur. 1.* Vtrumque autem continet doctrinam omnino vitandam, & contra illam maximè vrget ratio proxime facta, quod tota operatio vt est necessaria ad meritum vel de condigno, vel de congruo, vel vt sit dispositio ad gratiam, & remissionem peccati, sit sufficienter per solas vires naturæ: & tota gratia consistit in liberalitate Dei extrinsece acceptantis. Hoc autem repugnat Scripturis, & definitionibus Conciliorum, vt dixi. Destruit etiam veram rationem meriti, repugnatq; Concilio Trident. quod ad meritum requirit actualem gratiæ influxum sess. 6. c. 16. vt suo loco videbimus.

7. *Expugnatur. 2.* Præterea per illum dicendi modum non receditur à Pelagio, qui (vt supra vidimus) etiam admittebat extrinsecam gratiam Dei acceptantis nostram pœnitentiam quoad remissionem peccatorum, damnatur autem, quia dicebat, ipsum actum sufficientem, vt acceptetur, nostris viribus fieri. Item necessario inciditur in errorem Semipelagianorum, quia licet nostra salus dicatur consummari per acceptationem, necessario inchoabitur à nobis facientib. ipsos actus, quantum necesse est, vt acceptentur à Deo. Quod euidentius sequitur, si hæc acceptatio sit ex lege certa: si vero dicatur fieri pro arbitrio Dei, & vni concedi, alteri vero æque operanti non concedi. Per hoc non euitatur, quin is, cui fit talis gratia acceptationis inchoet salutem suam, quia re vera ille actus acceptatur propter bonitatem, quam habet, & aliunde sequũtur absurda grauissima, & præcipuum est, quod illa inæqualitas repugnat regulis Scripturæ dicentis, vnumquemq; referre, prout gessit, & Deum vnicuique reddere secundum opera sua. Ergo per solam rationem meriti non satis explicatur supernaturalitas istorum actuũ, nisi forte à posteriori, in quantum in ipsis actibus supponit aliq̃ proprietatem realem fundantem meritum ex parte actus, & de ista cõditione inquirimus, quid sit, si nõ est substãtia actus.

9. *Conuincitur ex rationib. factis quiuis alius modus extrinseca supernaturalitatis.* Atque hæc, quæ contra has sententias diximus, vniuersaliter procedunt, & conuincunt cõtra quemcunque alium modum extrinsecum, qui in talibus actibus consideretur, aut fingatur. Nam illud principium, q; ad hos actus necessaria est gratia efficiens cũ nostris potentijs actus ipsos, concludit vniuersaliter aliquid debere fieri, & esse in ipso actu, quod non possit viribus naturæ fieri, possit autem fieri viribus gratiæ, & ideo supernaturalitatem actus non consistere in denominatione ab extrinseco fauore, vel gratia, sed in reali proprietate ipsius actus. Imo ex eodem principio colligitur, necessarium esse, actum supernaturalẽ ab homine fieri, etiam quoad ipsam supernaturalitatem, cooperantibus nostris potentijs cum auxilijs gratiæ. Probatur ex eodem principio, quia ideo ad actus requiritur principium efficiens supernaturale, & gratia, quia homo non potest operari actum, sicut oportet; ergo cum auxilio gratiæ operatur illum, sicut oportet; ergo ille actus, etiam vt talis est, qualis esse oportet, ac subinde vt supernaturalis, est à nobis cum auxilio. *Effugium.* Dices, ad credendum, sicut oportet, esse necessarium auxilium, non quia intellectus noster efficiat in actu illam conditionem, quam particula *sicut oportet*, indicat, sed quia intellectus facit actum, & gratia facit, vt fit *sicut oportet*.

9. *Destruitur.* Sed contra hoc sunt in primis loquutiones Patrum dicentium in his actibus supernaturalibus, qui libere à nobis fiunt, totum esse à Deo, & totum à nobis, nec Deum operari in tali actu aliquid sine nobis, nec nos sine Deo. Deinde obstat, quia aliàs actus, vt supernaturalis, non esset liber, quia non fit libere, nisi quod fit actiue à nobis; ergo si id, quod est supernaturale in actu, non fit à nobis, non est pendens à libertate nostra; ergo neque actus vt supernaturalis libere fit: consequens videtur absurdum, quia talis actus non est meritorius, nec dispositio ad gratiam, nec medium proportionatum ad vitam æternam, nisi vt supernaturalis; ergo si vt talis non est à nobis, nec pendet ex libertate nostra, etiam vt meritorius, vel vt dispositio, non erit à nobis. *Effugium aliud.* Dices, supernaturalitatem actus esse nobis liberam non immediate, sed mediate quatenus à nobis pẽdet substantia liberi actus, *Exploditur.* cui Deus adiungit supernaturalem modum. Sed ex hoc inciditur in alia incommoda. Nam si lex illa sit infallibilis, vt Deus addat supernaturalitatem operi mere naturali, incidimus in inconueniens illatum, quod principium salutis in actibus liberis sit à nobis solis viribus naturæ operantibus, & merentibus, vt Deus addat supernaturalitatem actui. Si vero non est infallibilis lex, iam non est supernaturalitas actus in libertate nostra, quia etiam posito nostro actu, pendet ex sola libertate Dei, nec erit in potestate nostra conari ad actum supernaturalem, nec illum facere, sicut oportet ad salutem, sed hoc pendebit ex sola liberalitate Dei, etiam supposita tota cooperatione nostra post præuenientem gratiam. Necesse est ergo fateri, totum id, quod est supernaturale in actu libero, esse à nobis cum Deo cooperantibus, ac subinde non posse esse modum extrinsecum in actu.

10. *2. opinio constituens modum supernaturalitatis extrinsecam rationem honestatis.* Vnde etiam facile excluditur aliorum opinio, qui dixerunt, supernaturalitatem actus consistere in esse quodam morali virtutis, seu honestatis supernaturalis, quod dicunt, non pertinere ad substantiã actus, sed esse modum eius, sine quo potest interdum tota substantia actus fieri, ac proinde vt sic fieri posse sine gratia, quia est mere naturalis, licet cum tali esse virtutis non possit fieri sine gratia, quia vt sic est supernaturalis. *Impugnatur 1. in actu fidei.* Quam sententiam refert Medina. 1. 2. q. 62. vbi supra, & licet illam non approbet, minus improbabilem, quam cæteras censet. Sed in primis non potest hæc opinio ad actum fidei prout est in intellectu applicari: nã actus ille præcise spectatus non est actus virtutis moralis, sed intellectualis, cuius perfectio, seu esse virtutis intrinsecum est, & inseparabile ab actu, quia consistit in infallibili certitudine, & veritate, quam habet ex vi obiecti formalis, à quo sumitur substantialis, & intrinseca species actus. At vero assensus fidei sub ea ratione intellectualis virtutis est assensus supernaturalis, vt supra ostensum est; ergo eius supernaturalitas non potest consistere in illo esse morali accidentali. *Confirmatur impugnatio.* Confirmatur, quia si in assensu fidei, prꝫter rationem intellectualis virtutis consideremus honestatem moralem, hæc dupliciter potest in eo considerari, scilicet, vel obiectiue, vel denominatiue, & quasi formaliter. Priori modo illa honestas est intrinseca, & inseparabilis ab actu fidei, nam ex eo ipso, quod est actus virtutis intellectualis talis ordinis, habet, quod sit honeste appetibilis, vnde illa honestas, vel est ipsa substantia actus, vel ad summum distingui potest ratione, eo modo, quo transcendentalis bonitas distinguitur ab ente, vnde necesse est, vt sit eiusdem ordinis cum ipsa substantia actus. Posteriori autem modo in actu intellectus est per denominationem ab actu voluntatis, & de hoc esse morali iudicandum est ex actu, à quo sumitur illa denominatio: & ita verum est in actu fidei etiam illud esse morale, esse supernaturale, quia prouenit à voluntate credendi, quæ supernaturalis est. Nihilominus tamen non potest in illo esse consistere proprie supernaturalitas assensus fidei, vt intellectualis est, quia non

non potest hæc supernaturalitas consistere in denominatione extrinseca, vt generaliter probatum est. Alias etiam actus fidei humanæ imperatus ab aliqua voluntate supernaturali, esset tam supernaturalis, sicut assensus fidei infusæ, quod falsum esse constat.

11. *Impugnatur 2. in actu voluntatis credere.* Deinde non potest illa opinio ad fidem quoad voluntatem credēdi accommodari. Duobus enim modis cōtingit, actum voluntatis esse actum honestum, & virtutis, scilicet ex obiecto intrinseco, vel ex relatione ad extrinsecum finem honestum. Prior honestas ex obiecto non est modus accidentalis in actu interiori voluntatis, sed est differētia essentialis, & specifica illius. Quamuis enim moralitas, prout dicit denominationem libertatis nō sit essentialis actui quoad eius specificam entitatem, tamen ratio virtutis, & tendentia in obiectum honestum, vt tale est, est differentia essentialis, & constitutiua talis entitatis, vt suppono ex 1.2.q.18. Et declarari potest in actu charitatis Dei, nam ex proprio obiecto intrinseco honestus, & studiosus est. Vnde eadem charitas est in via, & in patria, & eandem honestatem habet, licet in via libere exerceatur, & in patria necessario. Constat autem ex supra dictis, voluntatem credendi esse honestam ex obiecto intrinseco, etiam si per aliam imperantem voluntatem ad extrinsecum finem non ordinetur. Ergo si est supernaturalis, vt re vera est, ratione huius honestatis, plane in specie sua essentiali, & non tantum in modo accidentali supernaturalis est. *Procedit impugnatio.* Quod si vltra hanc honestatem ponamus, addi aliam ex intentione finis extrinseci: aut finis ille est naturalis, & sic erit impertinens, quia ex tali relatione non redundabit in actum aliquod esse supernaturale, etiam per denominationem extrinsecam: si vero finis extrinsecus est supernaturalis, sic quidem intentio eius erit actus supernaturalis in specie sua, quia illa intentio habet pro obiecto suo immediato talem finem, & ita erit actus charitatis, vel spei, aut alius similis, & ita erit per se necessaria gratia operans, & cooperans ad talem actum ratione substantiæ eius, & modi intrinseci dantis propriam speciem illi entitati. Species autem accidentaria, seu denominatio, quæ potest inde redundare in voluntatem credendi, quatenus à tali intentione imperatur, est quidem modus supernaturalis accidentalis, & extrinsecus illi voluntati, sed non ab illo habet propriam supernaturalitatem, propter quam gratiam sui effectricem, tanquam principium proximum requirit. Et hic discursus applicari potest ad omnes actus voluntatis, qui per se sunt supernaturales, & infusi, quia non possunt illam supernaturalitatem habere à fine extrinseco, nam etiam actibus virtutum acquisitarum communicari potest, sed oportet, vt ex obiectis suis illam habeant, ideoq; non potest esse denominatio extrinseca, sed intrinseca, & specifica honestas, quæ ex obiecto sumitur, ac propterea substantialis, & essentialis actui esse debet.

12. *3. opin. de modo supernaturalitatis extrinseca.* Tandem hinc facile refelli potest alius modus gratiæ, vel supernaturalitatis, qui in his actibus excogitari potest, nimirum, quia procedunt à cogitatione congrua cum ordine ad finem supernaturalē. Quem modum à nemine assertum, vel insinuatum inuenio quoad fidei assensum: quoad voluntatem autem credendi insinuat illum P. Vazq. disp. 186. n. 20. §. *Valeant*, vbi licet loquatur sub disiunctione dicens, *siue asseramus esse supernaturalem quoad substantiam, siue acquisitum, &c.* Satis vero indicat hunc posteriorem modum esse sufficientem, & illo supposito ait, ad illum requiri gratiam congruæ cogitationis eo modo, quo ad alios actus bonos virtutum acquisitarum illam exigit. Vnde in disp. 187. de solo assensu fidei dicit esse supernaturalem in substantia.

13. *Impugnatur.* Hæc tamen sententia facile ex principijs positis refutatur. Quia si illi actus tantum vocarentur supernaturales, quia haberi non possunt sine cogitatione cōgrua, solum essent supernaturales quoad fieri, non quoad esse intrinsecum ipsorum, quod generaliter refutatum est. Et de assensu intellectus dici nullo modo potest, aliàs habitum per se infusum non postularet, est autem eadē ratio de voluntate credendi, quia debet esse eiusdem ordinis, & ad illam in Concilio Arausic. æque gratia postulatur. Item quia, vt supra ostendi, illa cogitatio nō est verum gratiæ auxilium; imo nec propria gratia, tum quia alias non esset magis supernaturalis in ea sententia voluntas credendi, quam voluntas temperate comedendi; tum etiam quia alias eadem ratione dici posset, assensum ipsum fidei non aliter esse supernaturalem, quam ratione illius cogitationis congruę, & voluntatis, à qua assensus imperatur. Vnde etiam fieret, voluntatē credendi res fidei ex authoritate parentum, vel traditione humana, si honesta sit, vt facile esse potest, non solum in catholico, sed etiam in hæretico quoad articulos, quos retinet, esse æque ex gratia, ac subinde æque supernaturalem, ac voluntatem credendi fide Christiana, quia etiam illa erit ex cogitatione congrua.

Imo addo, non satis esse, quod illa cogitatio congrua sit ex reuelatione, vel prędicatione verbi Dei supernaturalis concepta, si alioqui sit solis naturæ viribus formata, media talium obiectorum propositione, quia tota illa cogitatio non transcendit rationem extrinsecæ reuelationis, & doctrinæ, & non est propria gratia excitans, quæ necessaria est ad voluntatem credendi. Vnde concludo, non minus esse actum supernaturalis ordinis voluntatem credendi, quam ipsum assensum credendi, quia omnes rationes factæ æque in vtroq; procedunt, ideoq; in vtroq; est necessarium, vt illud, quo constituitur in esse actus supernaturalis, sit aliquid intrinsecum, & reale, vere, & physice constituens, seu perficiens talem actum. 14. *Augetur impugnatio.*

CAPVT VIII.

Actum fidei non esse supernaturalem ex accidentali modo intrinseco, seu illi inhærente, & vera assertio concluditur.

Svperest videndum, an esse supernaturale talis actus, si aliquis modus realis, extra speciem substantialem actus, eumq; intrinsece afficiens. Nam hoc etiam à multis tentatum est, varijs tamen vijs, quia in nulla satis probabilis ratio inuenta est. Primo ergo dixit Scot. quem Gabr. Palud. & alij sunt sequuti, hūc modum esse intensionem fortasse maiorem, quam homo possit suis viribus efficere in tali actu, vt significat Scotus. Sed non potest subsistere, primo quia in actibus necessarijs ad salutem, nulla certa intensio est necessaria, sed actus quantumuis remissus sufficit, dummodo infusus sit, sicut de cōtritione alibi ostendi, & est eadem ratio de cæteris. Et de habituali gratia infusa est res notissima, eadem autem ratio est de dispositione ad illam; at vero modus ille, quem significant Concilia, quando dicunt *sicut oportet*, est necessarius ad salutem; ergo non est intensio. Præterea intensio actus est eiusdem ordinis cum actu, quod in omni qualitate verum est: ergo si substantia actus est naturalis, etiam intensio naturalis est: ergo sicut ad substantiam actus non est necessaria gratia, ita etiam nec ad illum modum erit. Quod si quis dicat, illam intēsionem esse maiorem, quam ille actus natura sua postulet. Hoc inprimis voluntarium est, & præterea per maiorem conatum naturalem cum maiori concursu ordinis naturæ posset talis intensio fieri, habitus autem supernaturalis parum, aut nihil deseruiret ad illam intensionem: ergo supernaturalitas actûs non consistit in illa intensione. 1. *1. opin. explicans dictam supernaturalitatem. Reijcitur.*

Huic similis erit modus durationis, si quis fingat, ad credendū, sicut oportet non satis esse, elicere actū, sed etiam durare, vel perseuerare in illo, & hanc durationem non posse viribus naturæ fieri, ideoque ad illam esse necessariam gratiam, & actum cum tali modo 2. *2. opin. aliter explicans.*

modo supernaturalem censeri. Similem enim opinionem habuit Scotus de actu contritionis; videtur autem esse eadem ratio de reliquis. Veruntamē sicut in contritione falsa est illa opinio, ita etiam in fide, & in quolibet actu virtutis infusæ, poteste facile argumentis proxime factis impugnari. Primo quia duratio actus non est necessaria ad salutem, neque ad iustificationem, vt de contritione late suo loco ostendi, quia vel actus, cum primum fit, est, sicut oportet ad salutem, & tunc statim habet effectum suum, vel iustificationis, vel meriti augmenti gratiæ, vel gloriæ. Si vero actus in instanti, quo fit, non est, sicut oportet, etiamsi per annum duret, nunquam erit, sicut oportet, nisi in se melior fiat, quia ratione solius durationis non fit melior, nec conuertit animam melius in Deum. Et præterea hic magis vrget secunda ratio supra facta, quia duratio est tam naturalis, sicut substantia actus; imo in re nihil addit actui, sed solum dicit perseuerantiam, seu conseruationem eiusdem entitatis. Vnde ex hac parte nullum augmētum in virtute actiua requirit, sed solam perseuerantiam eiusdem virtutis. Hæc autem perseuerantia non fingitur diuturna multiplicando actus, & vincendo difficultates longo tempore occurrentes, hoc enim neque in ipsa contritione cogitatum est, nec potest in vllo actu cogitari, quia quæstio de perseuerantia illo modo sumpta, est longe diuersa, & non est de bono actu, sed de plurium multiplicatione, & de victoria contra varias tentationes insurgētes, de qua re nunc non tractatur, sed de singulis actibus, & de vniuscuiusque duratione, seu cōtinuatione per aliquod tempus, ideoq; qui talem durationem requirunt, non dicunt, esse longi temporis, sed alicuius breuis morulæ, quæ non potest actui tantam addere difficultatem, vt propter illam fit semper necessarium auxilium speciale gratiæ ad singulos actus, vt illud Concilia postulant.

Reijcitur.

3. Alij ergo dixerunt, illum modum esse facilitatem actus, nam ad hunc modum solet dari habitus, & gratia, vel est habitus, vel aliqua motio supplens actiuitatem eius. Ita dixit Durandus agens de fide, in 3. d. 23. q. 6. alibi vero alios modos addit. Capreolus etiam dixit, habitum infusum requiri propter promptitudinem, quod fere idem est. Hæc vero opinio, si exclusiue, & præcise intelligat, solam facilitatem esse modum, propter quem gratiæ operatio ad hos actus necessaria est, omnino reijcienda est. Nam & in Theologia, & in Philosophia continet errorem. Primum patet, quia Pelagius etiam admittebat gratiam ad facilius operandum, & nihilominus ab Augustino, & Concilijs damnatus est. Quia Christus non dixit, *Sine me difficilius potestis facere*, sed *nihil potestis facere*, & Paulus, *Non sumus sufficientes*: ergo gratia non solum dat facilitatem operandi, sed etiam potestatem. Et hanc differentiam agnoscunt communiter Theologi inter habitus acquisitos, & infusos; quod priores dant tantum facilitatem, posteriores vero dant etiam potestatem. Error autem philosophicus declarat magis hunc, quem Theologicum vocamus; consistit autem in hoc, quod illa opinio supponit facilitatem actus esse aliquem modum realem, & absolutum intrinsecum ipsi actui, quod profecto intelligi non potest, quia in his actibus immanentibus, qui in instanti fiunt, facilitas non consistit in maiori velocitate, sed in hoc solum, quod cum paucioribus impedimentis, vel cum maiori virtute actiua fit actus, & hoc modo habitus acquisitus dat facilitatem, quia supponit sufficientem potestatem ad actum, & auget illam addēdo actiuitatem eiusdem ordinis: gratia vero nō supponit sufficientem potestatem ad actum fidei, sed dat illam, & ideo non auget virtutem actiuam naturalem, sed eleuat illam. Idem ergo facit auxilium gratiæ, quando supplet vicē habitus. Ergo modus actus, propter quem datur tale auxilium, non est, vt facilius fiat, sed est aliquis alius, ad quem faciendum est simpliciter necessarium gratiæ auxilium. Accedit tandem, quod si actus in se est naturalis, etiam facilitas eius ad ordinem naturalem pertinebit, & ita posset illa facilitas per frequentes actus naturales comparari, & sic non esset gratia simpliciter, & per se necessaria etiam ad illam facilitatem, nec etiam habitus infusus erit necessarius, quia habitus acquisitus ad facilitatem sufficit. Nec refert, quod primi actus cum aliqua difficultate fiant: nam etiam nunc, licet cum gratiæ auxilio fiant, non sine magna difficultate sæpissime fiunt.

3. opinio.

Reijcitur.

Tandem dici potest, hunc modum non esse eiusdem rationis in omnibus actibus, sed in quocunque reperiri iuxta capacitatem eius, & ita in fide esse magnam quandam certitudinem, in dilectione vero, quod sit super omnia, & sic de alijs. Et sic de fide sentit etiam Durandus in 2. dist. 28. qu. 1. Gabr. in 3. d. 23. Capreol. & Hispalens. 3. d. 24. Qui etiam cum Durando addunt modum discrete assentiendi, id est, recte discernendi inter veritates credendas, & errores. Veruntamen quod ad fidem pertinet, hic modus accidentalis esse non potest, sed essentialis, aut ad rem declarandam nihil deseruit. Probatur primo de certitudine: nā vel est sermo de sola certitudine ex parte subiecti voluntarie adhærentis tali assensui, & hæc certitudo de se supernaturalis non est, nisi supponat aliam meliorem, nam vt supra declaratum est, hæreticus habet illam certitudinem in articulis, quos credit, pro quibus etiam mori paratus est: imo etiam interdum in suis erroribus habet similem pertinaciam. Oportet ergo, vt sit sermo de certitudine, quā actus ex se habet ratione motiui, in quo fundatur; talis autē certitudo essentialis est, & inseparabilis à tali actu, quia fundatur in primario, & formali obiecto eius. Idem plane est de modo discrete assentiendi. Nam illa discretio, prout intelligitur in ipsomet actu assentiendi per fidem, non aliter conuenit illi, nisi ratione obiecti formalis, quod est prima veritas, propter quam non potest illi assensui subesse falsum, in quo consistit, quod ille actus sit semper ab omni errore discretus. Si autem intelligatur illa discretio antecedens ad assensum, illa non est modus intrinsecus ipsius fidei, sed prouenit vel ex voluntate credendi, quæ si fit sicut oportet, id est supernaturalis, & ex auxilio, ac directione Spiritus Sancti, semper recte eligit obiectum sufficienter propositum sub diuino testimonio, & ideo semper eligit veram fidem, vel certe pertinet ad illam prudentiam, & discretionem, quæ antecedit voluntatem credendi, & dirigit illam, ne errorem pro veritate eligat: quod iudicium semper est etiam supernaturale ratione alicuius illuminationis, & inspirationis diuini, & naturalis ordinis, vt ex definitione Concilij Arausicani supra relata colligitur, & ex frequentibus locis Augustini, præsertim libr. 1. de Grat. Christi cap. 24. & lib. 1. contra duas epist. Pelag. cap. 34. & 35. & tract. in 6. cap. Ioan. vbi sic ait: *Hæc si ab hominibus audierunt, tamen quod intelligunt, intus datur, intus corusca, intus reuelatur.* Et similia habet Prosper lib. 1. de vocat. gent. cap. 2. 4.

Relinquitur ergo nullum esse modum accidentalem in actu fidei, quo possit in esse supernaturali primo constitui, ac proinde esse supernaturalē per suam primam, & essentialem entitatem. Idemque probatum manet de voluntate credendi, idemque ob easdem rationes infra dicemus de actibus spei, & charitatis. Et ratio omnium est, quia formalia motiua, in quibus hi actus nituntur, superant ordinem naturæ, & vires naturales liberi arbitrij, vt cap. 6. late explicauimus. 5.

Atque ex hac veritate sic demonstrata colligitur 1. qualis sit necessitas gratiæ ad hos actus, est enim necessitas per se, & non tantum per accidens. Quæ verba nota esse possunt ex dictis in præcedenti libro. Ibi enim diximus, necessitatem auxilij gratiæ ad actus ordinis naturalis, esse quasi accidentariam ex defectu na- 6.

ctu naturæ lapſæ, ſeu ex rebellione concupiſcentiæ, & alijs difficultatibus, quæ ad corpus corruptibile conſequuntur: in his autem actibus non eſt huiuſmodi, ſed per ſe eſt neceſſaria gratia, quia liberũ arbitrium creatum per ſe eſt impotens ad hos actus, & ita neceſsitas gratiæ fundatur in intrinſeca ſubſtantia, & natura talium actum. Ideoq; inuenitur in omni ſtatu, & in omni natura creata, vt ex dictis ſatis conſtat.

7. 2. Corollarium. Secundo infertur, gratiam requiri ad hos actus vt principium per ſe, & phyſicum illorum, in quo etiam eſt magna differentia inter hos actus, & naturales: Nam ad naturales gratia ſolum iuuat moraliter, illuminando intellectum, & excitando affectum, & tollendo impedimenta; ad hos autem actus maius adiutorium neceſſarium eſt. Ratio autem eſt clara ex dictis, quia ad actus naturales habent potentiæ efficientes vires phyſicas; ad hos autem actus minime, & ideo indigent ſuperiori principio eleuante illas, & dante vires ad eos eliciendos, etiam per ſe, & phyſice. Vnde neceſſe eſt, vt ad hos actus Deus per ſe concurrat, non tantum vt prima cauſa agens per concurſum generalem, ſed etiam vt cauſa particularis, & principalis, vel immediate, vel ſaltem infundendo aliquod principium proximum per ſe, & phyſicum talium actuum ſimul cum intellectu, vel voluntate, vt infra tractando de auxiliis latius dicetur. Per hoc autem non excluditur concurſus etiam Dei vt primę cauſæ ordinis etiam ſupernaturalis, quia hic ſemper eſt neceſſarius propter dependentiam eſſentialem omnis entitatis creatæ à Deo, vt dicetur libro quinto. Denique non etiam excluduntur morales concurſus gratiæ per illuminationem, & inſpirationẽ ſupernaturalis ordinis, nam hic modus adiutorij gratię neceſſarius eſt, vt definiunt Concilia, & fundatur etiam in ſupernaturali ſubſtantia talium actuum, quia non poteſt intellectus noſter, aut voluntas ad illos conari, niſi per huiuſmodi auxilia diuina excitetur, vt tradunt Concilia, præſertim Concilium Trident. ſeſsione ſexta, canon 3. & inferius tractando de auxilijs latius explicandum eſt. An vero gratia habitualis ſemper debeat præcedere ſaltem ordine naturę ad huiuſmodi actus, poſtea diſputabitur. Nunc quod ad fidei actum pertinet, certum eſt, gratiam habitualem ſanctificantem non eſſe neceſſariam, quia fidei actus poteſt eſſe in peccatore, de habitu autem fidei ſimul cum alijs, infra ſuo loco generaliter dicendum.

8. 3. Corollarium. Tandem ex hac ſolutione colligimus, non poſſe eundem actum numero eſſe acquiſitum, & infuſum, vel ſimul, vel ſucceſsiue, cuius oppoſitum ſentiunt omnes fere authores, qui putant, actum infuſum eſſe naturalem quoad ſubſtantiam, præſertim Gabriel, & Ochamus. Qui loquentes de actu fidei dicunt eundem actum ſimul eſſe fidei infuſæ, & acquiſitæ, eumq; prius eſſe poſſe ſolius fidei acquiſitæ, ſeu mere naturalem, & non infuſum. Loquunturque conſequenter, quia poteſt eſſe ſubſtantia actus ſine modo accidentali, vnde fit etiam, vt poſsit eſſe ſimul naturalis, & infuſus, quia poteſt habere ſubſtantiam cum modo: non tamen dicere poſſunt, dari actum pure infuſum, quia non poteſt eſſe modus accidentalis ſine ſubſtantia, & aperte Gabr. explicat, non poſſe eſſe fidem infuſam ſine acquiſita. Eademque ſententia ſumitur ex Scoto, & Caietano loquente de contritione. At in noſtra ſententia hoc vltimum non ſolum contingere poteſt, ſed etiam eſt neceſſarium in actibus per ſe infuſis, nam in illis ſubſtantia eorum, & prima, ac eſſentialis ſpecies eſt ſupernaturalis, & ideo omnis etiam modus, qui ad illam ſequitur, eſt ſupernaturalis, & ita totus eſt tantum ſupernaturalis. Duo autem prima ſunt poſsibilia, vt in corollario diximus. De primo patet, quia non poteſt eadem entitas ſimul eſſe in duabus ſpeciebus ſubſtantialibus, ſed fides acquiſita eſſentialiter eſt in tali ſpecie entis pertinentis ad ordinem naturę; fides autem infuſa eſſentialiter eſt in altiori ſpecie, & ordine rerum; ergo non poteſt ſimul idem actus numero quoad entitatem ſimul eſſe in vtraq; ſpecie. Vnde fingi non poteſt, quod intellectus ſimul, & vno actu aſſentiatur eidem veritati ex motiuo fidei infuſæ, & acquiſitæ, quia non poteſt idem actus accipere ex illis motiuis duas ſpecies æque primas, quia hoc repugnat, vt dictum eſt, nec vnam eſſentialem, & alteram accidentalem, tum quia non eſt maior ratio de vna quam de altera, tum etiam quia vtrumque motiuum ſufficit conſtituere ſuam ſpeciem entis.

Probatur poſitum corollarium.

9. *Progreditur proxima probatio.* Et eadem ratione non poſſunt quaſi coniungi ſimul ad dandam vnam ſpeciem actui, quia ſunt obiecta primo diuerſa, & diſtincti ordinis, & non coniunguntur ad conſtituendum vnum formale obiectum, à quo poſsit vna ſpecies actus ſumi. Nec etiam poteſt vna ſimplex entitas ſimul eſſe naturalis, & ſupernaturalis in ſpecie ſubſtantiali. Vel ergo illa ſpecies eſt naturalis, & ſic ſupernaturale motiuum, vt tale eſt, nihil illi confert, vel eſt ſupernaturalis, & tunc naturale motiuum illam non attingit, nec ſupernaturalis fides à tali motiuo poteſt per ſe pendere; nullo ergo modo poteſt ſimul idem actus eſſe in vtraque ſpecie acquiſitæ, & infuſæ fidei, ſeu virtutis. Et eadem ratione nec ſucceſsiue poteſt id contingere in actibus per ſe infuſis, quia mutata ſpecie eſſentiali, & ſubſtantiali, mutatur tota entitas actus. Item quia ſi idem actus poſſet tranſire à naturali in ſupernaturalem, vel è contra, oporteret aliquam entitatem ſubſterni vtrique rationi; ergo illæ rationes eſſent accidentales actui, quod eſt contra hypotheſin, qua ſtatuimus, actus per ſe infuſos ſubſtantialiter eſſe ſupernaturales. Et præterea de illa entitate ſubſtrata inquiremus, in qua ſpecie ſit, & vnde illam ſumat, ſeu ex quo obiecto, & an ſit naturalis, vel ſupernaturalis, nihil enim in his omnibus poteſt dici probabiliter: eſt ergo impoſsibilis talis entitas actus, quæ ſucceſsiue fiat naturalis, & per ſe infuſa.

CAPVT IX.

Fundamentis prioris ſententiæ ſatisfit.

1. *Ad 1. arg. in cap 4 n. 11.* SVpereſt, vt argumentis prioris ſententiæ in cap. 4. à num. 11. poſitis reſpondeamus. Primum erat, quia repugnat, actum eſſe vitalem, & eſſe quoad ſubſtantiam ſupernaturalem. De quo puncto multa dixi in 1. p. tract. 2. lib. 2. c. 8. tractando de viſione. De qua dubitari non poteſt, quin ſit actus quoad ſubſtantiam ſupernaturalis: hoc enim nec illi Theologi, qui de actibus viæ aliter ſentiunt, negare auſi ſunt, vt ſupra ex Durand. retuli, & videre licet in Caietan. 2. 2. q. 171. art. 1. ad 3. & Soto in 4. d. 49. q. 2. art. 2. concl. 5. & communis ſententia Theologorum docet, viſionem illam ita eſſe in ſe ſupernaturalem, vt nulli intellectui creato poſsit eſſe connaturalis. Et nihilominus viſio illa actus vitalis eſt, cum conſtituat beatum videntem, & cum in illa conſiſtat vita æterna, iuxta verbum Chriſti. *Hæc eſt autem vita æterna, vt cognoſcant te ſolum Deum verum.* *Ioannis. 17.* Non ergo repugnat actui vitali eſſe in ſubſtantia ſupernaturalem. Vnde etiam non repugnat, huiuſmodi actum elici à potentia vitali: nam etiam illa viſio ab intellectu elicitur, vt contra Durandum, & nonnullos alios cum D. Thoma, & alijs grauioribus Theologis eodem loco docui, quia influxus actiuus potentiæ vitalis eſt de intrinſeca ratione actus vitalis, vt vitalis eſt, & omnino neceſſarius, vt formalem effectum ſuum tribuat potentiæ vitali. Sicut ergo in illa viſione poſſunt illa duo coniungi, ita etiam poterunt in actu fidei, vel amoris vię. Idemq; argumentum fieri poteſt de actu prophetiæ, de quo D. Thom. 2. 2 q. 171. art. 2. ad 3. dixit, eſſe ſupernaturalem quoad ſubſtantiam, manifeſtum tamen eſt,

est, esse actum vitalem. Idemque est de actu scientiæ infusæ animæ Christi, nam ab illo vitaliter fiebat, licet esset alterius rationis à scientia acquisita, ac subinde in sua entitate supernaturalis respectu animæ Christi, vt suppono ex doctrina D. Thomæ 3. p. q. 9 art. 2. & 3. præsertim ad 2. & 3. iuncta tota. q. 11.

2. *Data solutionis ratio.* Ratio vero est, quia nulla est implicatio contradictionis, quod potentia naturalis eleuetur ad agendum vltra vires suas naturales diuina virtute, & seruato modo agendi, quem ratio vitalis actus requirit; ita vt quamuis supernaturaliter agat, nihilominus in intrinseco modo agendi seruetur proportio iuxta naturalem conditionem talis potentiæ. Siue potentiæ nostræ habeant inchoatam virtutem naturalem ad influendum in hos actus per modũ principij proximi principalis, saltem partialis, siue influãt per potentiam obedientialem per modum instrumenti à Deo eleuati, de quibus modis aliqua in citato loco dixi, & plura in tomo primo, 3. partis disp. 31. sect. 6. ad 4. & alia dicam inferius tractando de habituali gratia. Nunc vero satis est, quod tam priori, quam posteriori modo possit elici actus vitalis, nihil enim repugnat vitaliter influere, & instrumentaliter, quia potest facultas eleuari iuxta modum agendi naturæ illius proportionatum. Neque oppositum aliqua ratione in argumento probatur, vel ex ratione actus vitalis inferri potest, quia licet potentia vt instrumentum eleuetur, semper agit vt principium internum, & immanens, seu intra se agens cum capacitate, vt in se recipiat formalem effectum talis actus, qui vitalis est.

3. *Ad incommodum in eodem argu. illatum.* Quod vero in eodem argumento tanquam in conueniens inferebatur, quod virtutes infusę non essent habitus, sed potentiæ, nullius est momenti, nam, vt infra dicemus, nec sunt puri habitus, nec purę potentiæ, sed vtramque rationem eminenti modo participant. Sunt enim habitus, quatenus supponunt potentiam, quæ est proximum principium operationis, & illam informant, & ad operandum adiuuant, nec possunt sine illius influxu operari: sunt vero potentię aliquo modo, quatenus non dant solam facilitatem operandi, sicut puri habitus, sed etiam dant, vel complent potestatem: Non possunt autem dici simpliciter potentiæ, quia non sunt totum principium proximum agendi, quia necesse est, vt ipsæ potentiæ animæ immediate influant in actum, alioqui actio non esset vitalis. Vocantur autem simpliciter habitus, vt distinguantur à proprijs potentijs, quibus superadduntur, & quia sine potentijs nihil agere possunt; potentiæ autem absolute agere possunt sine tali habitu, si Deus per aliquod auxilium vicem eius suppleat, vt lib. 4. latius dicemus.

4. *Ex data solutione confirmatur vera sententia.* Et ex solutione huius argumenti potest confirmari nostra sententia: nam actus supernaturales, qui à nobis in via postulantur, sunt dispositiones ad vltimam, & consummatam perfectionem animæ, & quasi motus quidam ad vltimum terminum, qui in visione beata consistit. At visio beata in substantia, & entitate sua est ordinis diuini, & supernaturalis, vt dictum est: ergo etiam actus supernaturales viæ per se ordinati ad illum terminum, esse debent eiusdem ordinis cum illo, ac proinde quoad substantiam supernaturales. Probatur consequentia, quia media debent esse proportionata fini, & dispositiones formæ. Qua ratione solent Theologi probare, habitus infusos esse in se supernaturales, vt videri potest in Durando in 3. d. 23. q. 5. & nu. 5. q. 6. n. 8. multo autem magis procedit de actibus, quia per illos immediatius, & quodam modo perfectius ordinamur ad beatitudinem supernaturalem, & ad comparandum Dei gratiam, quàm per habitus. Eo vel maxime, quod vt supra dicebamus, habitus sunt propter actus, & per illos ordinant, & ducunt hominem ad finẽ supernaturalem; ergo si illi infundũtur supernaturales, vt proportionentur fini, actus etiam esse debent simili modo supernaturales, quia etiam ipse finis magis in actu, quam in habitu consistit, & potest simul esse supernaturalis, & vitalis: idem ergo de actibus viæ censendum est.

5. *Ad 2. argu. in eodem cap. 4.* Superest respondendum ad aliam conditionem libertatis, quæ videtur repugnare cum supernaturalitate actus quoad substantiam, in qua secundum argumentum fundabatur. Et in primis contra hoc sumere possumus argumentũ ex actu charitatis patriæ, qui eiusdem substantiæ, & speciei est cum actu charitatis viæ, iuxta magis probabilẽ, & receptam sententiam, & consentaneam verbis Pauli. 1. ad Cor. 13. *Charitas nunquam excidit.* Idem ergo charitatis actus, qui in patria est supernaturalis, & necessarius, potest in via esse supernaturalis, & liber; ergo libertas non repugnat cum supernaturalitate actus. Accedit, quod si ratio illa aliquid valeret, non solum probaret, actum non posse esse supernaturalem quoad substantiã, verum ẽt, nec quoad modum intrinsecum, qui à voluntate vt libera pendeat, & fiat, ac proinde actum non esse supernaturalem per aliquid liberum, & elicitum à nobis, sed per modum extrinsecum, vel à solo Deo additũ: quod absurdissimum est, vt ostendimus; ergo in omni sententia probabili necessarium est conniteri, actũ supernaturalem moralem, & humanũ esse liberum etiam quoad esse supernaturale talis actus, quidquid illud sit. Hoc ergo nos dicimus de substantia actus, etiã si supernaturalis sit. Ratio vero eadem fere est, quæ de actu vitali, quia Deus eleuat vnamquanque potẽtiam modo illi accõmodato. Et declarari potest, quia libertas consistit in potestate agẽdi, & nõ agendi, vel ẽt in potestate agendi vnum aut oppositũ eius. In his vero actibus, licet voluntas non habeat potestatem agendi illos nisi eleuata, nihilominus de se habet potestatẽ non efficiendi illos, vel efficiendi alios dissimiles, & repugnantes, Deus autem ita mouet, & eleuat potentiam ad agendos hos actus supernaturales, vt non auferat innatam potestatem ad non agendum illos, vel ad efficiendum repugnantes, ideoque non obstante eleuatione manet integra libertas, & dominium voluntatis circa influxum, quem præbet ad huiusmodi actus, vt latius inferius dicemus tractando de habitibus, & de auxilijs, & concursu eorum cum libero arbitrio.

6. *Ad 3. argumentum.* Ad tertium ex probationibus assertionis patet responsio. Duo enim principia in illo argumẽto sumũtur, vnum est, possibile esse, actum esse naturalẽ quoad substantiam, & supernaturalẽ quoad modũ, aliud est, hoc sufficere ad veritatem omnium locutionum Conciliorum, & patrum de necessitate gratiæ ad hos actus efficiendos. Primũ aũt ex his principijs distinguendũ est: nam potest intelligi, vel de modo solum in fieri, vel de modo addito actui in facto esse: priori modo fatemur, posse actũ naturalem esse supernaturalem quoad modũ, i. e. posse supernaturaliter fieri, sicut potest habitus naturalis fieri modo supernaturali, i. e. per infusionẽ, quamuis in termino, seu in facto esse nullum modum supernaturalem recipiat. Si ergo prior illa propositio de hoc modo intelligatur, sic negatur aliud principium: nam hic modus non sufficit ad omnia, quæ de his actibus Scriptura, & Concilia docent, explicanda, vt late probatum est, quia cum Scriptura, & Concilia docent, Deum infundere fidem, charitatem, &c. præcipue loquuntur de actibus, & licet intelligantur de habitibus, consequenter etiam cõprehenduntur actus, propter quos dantur habitus. Dum autem dicuntur *infundi*, intellectum à Theologis, & ab vniuersa Ecclesia est, illum esse modum productionis connaturalem, & necessarium in his actibus, & habitibus propter eorum excellentiam, & perfectionem, & ideo dici solent per se, & non tantum per accidens infusi. Igitur non sunt supernaturales propter solum modum, quo fiunt, sed potius, quia ipsi supernaturales sunt, ideo supernaturali modo fiunt.

7. *Pergit solu tio proxima.* Si autem prior propositio intelligatur de modo addito actui in termino, & in facto esse, iterum subdistingui potest iuxta superius tractata. Nam vel est sermo de modo extrinseco, quem moralem vocare possumus, cum re vera solum consistat in aliqua extrinseca denominatione, seu relatione rationis, vel de modo intrinseco, & physico, atque in re ipsa addito, & coniuncto actui. In priori sensu gratis damus, posse actum naturalē aliquo modo supernaturali extrinsece affici, seu denominari. In hoc vero sensu negamus posteriorem propositionem, quia hic modus nō sufficit ad propriam excellentiam horum actuū, quam Ecclesia docet, & Scriptura satis indicat, vt longo discursu probatum est. Et præcipue quia vel ad illum modum non essent necessaria auxilia gratiæ, quæ vires præbeant ad agēdum, quia illa denominatio non fit ab ipso homine operante: vel si contingat, vnum actum naturalem voluntatis imperari, vel referri, & consequenter denominari ab alio actu supernaturali eiusdem voluntatis, tunc supernaturalitas tota est in actu imperante seu denominante, & ad illum sunt per se necessariæ supernaturales vires, & auxilia, ideoque esse supernaturale illius non potest in sola denominatione extrinseca consistere.

8. *Absoluitur prædicta solutio.* In posteriori autem sensu de modo intrinseco, & reali, negamus illam priorem propositionem, non enim potest intelligi modus intrinsecus, & realis, & supernaturalis accidentaliter adiunctus actui naturali, ratione cuius vires gratiæ postulentur, & qui ad salutem sit necessarius, quod etiam late probatum est; quia modus maioris intensionis, vel alius similis, si fortasse cogitetur; & siue possibilis sit, siue non sit, certum est ad salutem non requiri, & ideo propter illum vires gratiæ non requiri. Necesse est ergo, vt propter substantiam talium actuum virtus gratiæ necessaria sit, & hoc est esse supernaturales quoad substantiam. Et ideo etiam non sufficit modus maioris facilitatis, aut promptitudinis, vel similis, quia & omnes isti, vel consistunt tantum in fieri, vel sunt extrinseci; & quod caput est, Concilia expresse declarant, gratiam non tantum propter talem modum esse necessariam. *Exempla optima.* Et ita facile responderi potest ad exempla de modis supernaturalibus vnionis hypostaticæ, vel Christi, & accidentium in Eucharistia, nam illi iuxta modum entitatis, quam habent, sunt in sua substantia supernaturales, & adduntur rebus naturalibus ex speciali operatione, & institutione diuina. Ad aliam vero partem, qua probabatur, obiectum fidei esse naturale, & viribus naturæ accommodatum; respondemus, negando assumptum. Nam omnia illa, quæ in argumento adducuntur, solum probant de propositione, & applicatione illius obiecti, quæ fit modo naturali, quamuis non sine directione Spiritus Sancti interius mentem gubernantis. Sub illa vero propositione applicantur motiua credendi, & volendi credere omnino supernaturalia, vt dictum est, & in cap. 10. magis explicabitur.

CAPVT X.

Vtrum possit homo assentiri mysteriis supernaturalibus reuelatis à Deo, aliquo naturali assensu sine auxilio speciali gratiæ?

1. *1 Ratio pro neg. parte.* Ratio dubitandi esse potest, quia mysteria fidei totam naturæ facultatem excedunt; ergo nemo potest sola facultate naturali illis assensum præbere. Probatur consequentia, quia nō potest potentia virtute sua naturali attingere rem superioris ordinis, nisi eleuetur à superiori agente, alias naturaliter tenderet extra obiectum suum naturale, & extra sphæram suæ actiuitatis ageret. *2 Ratio.* Secundo vnus ex erroribus Pelagij fuit, sufficienter propositis mysterijs fidei, factisque credibilibus per Euangelicam prædicationem, hominem sua libertate posse illis assentiri sine speciali auxilio gratiæ. Quem errorem Aug. sæpissime detestatur; epist. 106. & lib. 3. de Doct. Christ. c. 33. & lib. de Grat. Christi. Imo cum ipse aliquando in eo errore fuisset: illum retractauit lib. 1. retrac. c. 23. & latius lib. de Prędest. Sanct. c. 3. ergo ad hunc errorem pertinet, quamcunque fidem naturalem supernaturalium mysteriorum admittere, ad quam gratia reuelationis necessaria sit, & nulla alia. Quod si quis dicat, Pelagium fuisse loquutum de fide perfecta, fidem vero acquisitam fore semper imperfectam, & ideo licet concedatur naturæ absque auxilio gratiæ, non pertinere ad errorem Pelagij.

2. Contra hoc instatur tertio, quia Semipelagiani ita distinxerunt fidem imperfectam, & perfectam, & dixerunt imperfectam esse ex nobis, perfectam vero ex gratia, vt constat ex supra dictis Proleg. 5. explicando sententiam Cassiani, & Fausti. Et nihilominus illa etiam sententia damnata est, eo quod diceret, fidem imperfectam esse ex nobis, & illam ex professo impugnat August. toto lib. de Prædest. Sanct. vt alia loca omittam, & Prosper, ac Hilarius in epist. ad Augustinum eundem notant errorem, eumque impugnat Prosper toto lib. contra Collat. & alijs locis sæpe citatis, & Fulgentius de Incarnat. & grat. cap. 17. & sequen. ergo admitti non potest vlla fides naturalis, quantumuis imperfecta istorum mysteriorum. Ac tandem argumentor quarto, deducendo ad errorem Massiliensium, nam si homo posset aliquam fidem adhibere mysterijs reuelatis à Deo, per illam fidem mereretur fidei augmentum, & perfectionem, & sic nulla fides esset donum gratiæ, non quidem prior, siue imperfecta, quia fit sine auxilio gratiæ, nec etiam posterior, id est perfecta, quia datur ex merito prioris fidei, & sic iam non est gratia. Consequens autem est contra dicta in cap. 2. & 3. & contra definitionem Conc. Arausicani, & Trid. ergo. Sequela probatur ex sententia August. lib. de Prædest. Sanct. cap. 2. dicentis, *Quis dicat, eum, qui iam capit credere, ab illo, in quem credit, nihil mereri?* Item quia ille facit, quod in se est circa sibi reuelata: ergo meretur iuuari à Deo, vt fidem, sicut oportet, perficiat.

3. Ratio. *4. Ratio.*

3. *1. Assertio communis quod detur aliqua fides naturalis de reuelatis.* In hoc puncto aliquid est inter Theologos communiter receptum, & aliquid in controuersiam nunc à Modernis vertitur. Primum est, circa mysteria fidei reuelata posse dari aliquem assensum fidei acquisitæ solis naturæ viribus: & consequenter posse esse aliquam voluntatem credendi illi fidei proportionatam, ac subinde acquisitam, & elicitam sine speciali auxilio gratiæ. Ita docet D. Thom. 2. 2. q. 5. art. 3. & ibi omnes expositores. Theologi etiam antiqui superiori capite allegati tam illi, qui putāt, actum fidei Christianæ esse naturalem quoad substantiam, vt Capr. in 3. d. 24. q. vnic. ad argumenta Scoti contr. secundam concl. Item Scotus, Gabr. Durand. Almain. & alij in 3. d. 23. Caiet. 1. 2. q. 109. ar. 1. & 4. Soto lib. 2. de Nat. & grat. c. 8. 14. & alijs locis sæpe allegatis, quàm illi, qui tenent fidem infusam esse assensum supernaturalem quoad substantiam, vt Alens. Ricard. atque etiam D. Thomas, & idem docent Moderni Medin. & alij supra allegati, & Bannez. 2. 2. q. 5. art. 2. & q. 6. art. 1. & Azor. tom. 1. lib. 3. c. 24. q. 2. & optime Bellar. lib. 6. de Grat. & lib. arbitr. cap. 3. in generali responsione ad obiectiones.

4. *Probatur 1. de fide necessaria dæmonum.* Potestque hoc probari primo ex illo Iacob. *Dæmones credunt, & contremiscunt,* constat enim, dæmoniorum fidem non haberi viribus gratiæ, quæ illis non dantur. Verum est, illam fidem non voluntariam esse, sed necessariam, ac subinde procedere ex aliquibus principijs euidentibus partim ex naturali lumine, partim experientia, quæ reducitur ad euidentiam in attestante, quam posse habere Angelos de rebus fidei, communis opinio fert, quamuis quæstio fere de nomine

mine sit, an illa dicenda sit fides, nec ne: Iacobus autem absolute ita illam appellat, nam credere non fit, nisi per actum fidei. Homines vero possunt ad illam euidentiam peruenire, quod si aliqui vt Apostoli, vel alij, qui miracula cõspicere, & ponderare potuerunt, illam assecuti sunt, credo non potuisse illam acquirere sine Spiritus Sancti auxilio præparante voluntatem eorum, vt pie susciperent, quæ dicebantur, & vt vim motiuorum, & miraculorum ponderare, & penetrare possent, ideoq; ille modus fidei, quamuis naturalis quoad substantiam sit, non potest (vt opinor) obtineri ab homine lapso, vel in pura natura constituto sine speciali Dei adiutorio. In quo non est homo dæmonibus comparandus, nam dœmones facillime cognoscunt virtutes signorum, etiam euidenter, & ex illis possunt euidenter cognoscere, Deum esse, qui per hominem loquitur, quod hominibus longe difficilius est, & ex multa circumspectione, & affectione pendet, quæ non potest in re tam difficili, & aliena à sensibus, & affectibus humanis, moraliter loquendo, solis viribus proprijs adhiberi.

5. *Probatur 1. de fide libera hominum.* Nihilominus tamen alia fides voluntaria, & libera ex humano discursu, & libera voluntate haberi facile potest. Id constat exemplo in hæretico, qui aliqua mysteria credit, & non fide infusa, quia illam non habet, nec etiam auxilio speciali gratiæ, quia credit humano, & non diuino motiuo, & quia gratis diceremus, dari eis speciale auxilium gratiæ ad quandam fidem, quæ nihil illis ad salutem prodest. Idem dici potest de Iudęis, nam etiam illi aliquas veritates fidei credunt ex suorum maiorum traditione, vt vetus testamentum esse verbum Dei, & esse vera, quæ in illo continentur, hoc enim credunt, licet in particulari in illarum interpretatione errent. Imo, & Christiani non semper dum credunt, actus supernaturales, & infusos exercent, sed sæpe duci possunt ex testimonio parentum, vel humana quadam consuetudine. *Confirmatur ratione.* Ratio vero non est alia, nisi quia hæ veritates fidei re vera non asseruntur tantum testimonio diuino, sed etiam humano, & ita potest homo pro sua imperfectione, & libertate duci ex testimonio humano, & tunc actus est naturalis, & facilis, quantumuis materiale obiectum altissimum sit, & hoc confirmant exempla gentilium, qui ex traditione parentum, portenta quædam credunt, in quibus plus difficultatis est, quam in veritatibus fidei, quia interdum conuinci possunt esse falsa, & contraria rationi, quod de veritatibus fidei ostendi non potest.

6. *Item de actu volendi credere.* Et hinc etiam constat, voluntatem sic credendi, non esse supernaturalem, neque ad illam esse necessariam gratiam, quia est mere naturalis, & in ea potest non esse difficultas ex quadam consuetudine, vel licet sit aliqua, affectus ad proprium discursum, & iudicium interdum sufficit ad illam vincendam, vt in hæretico est manifestum. Solum illi authores, qui omnem occasionem, vel cogitationem congruam cognoscendi aliquod verum, vel volendi aliquod bonum, gratiæ auxilium appellant, dicunt consequenter hanc voluntatem credendi aliquid fidei, etiam humano modo, si honesta sit, non posse haberi sine auxilio gratiæ, neque ipsum assensum talis fidei, quatenus est de obiecto vero, esse sine simili gratiæ adiutorio. Veruntamen hoc generatim supra satis reiectum est, & in particulari de illa fide manifestum est; solum supponere gratiam doctrinæ, & reuelationis, quæ non est proprium gratiæ adiutorium, quod inquirimus. Accedit, quod illa occasio audiendi res fidei, & iudicandi de credibilitate earum, & cogitandi de illa, ita congrue, vt inducatur voluntas ad volendum sic credere, hoc totum potest prouenire ex generali prouidentia gratiæ, & non ex peculiari intentione salutis eius, quia sic credit. Nã fieri potest, vt talis fides non solũ nihil proficiat sic credenti ad salutẽ, verũ potius fit illi occasio maioris damnationis; ergo talis cogitatio congrua, nec per se habet rationem gratię, nec ex intentione Dei dantis illam per generalem concursum, & prouidentiam, illam rationem participat. Ad hanc ergo fidem, & voluntatem sic credendi, per se nulla gratia necessaria est.

7. *Praedicta fides naturalis specie differt à Christiana.* Hoc posito, inquirendũ superest, qualis, & quanta esse possit hæc fides sine auxilio gratiæ acquisita. In quo nos supponimus illam esse specie diuersam à fide Christiana ad salutẽ necessaria. Nam licet ex antiquis Theologis pauci hoc senserint, nihilominus verissimũ est, & his temporib. cõmuniter receptum, & inter alios id asseruit Molina in Concord. q. 14. art. 13. disp. 7. §. *Nostrã*, in fine, sequiturq; euidenter ex dictis capitib. præcedentibus: nã actus fidei Christianæ est supernaturalis in substãtia, i. e. est essentialiter supernaturalis in sua specie; hæc aũt fides, de qua modo loquimur, est mere acquisita, & quoad substantiam suam est naturalis, fieriq; potest per vires naturæ: ergo differunt specie. Item habitus illis correspondentes specie differunt, nam vnus est per se infusus, & alter acquisitus: ergo & actus eorum.

8. *Excellentiores sunt proprietates fidei Christianæ, quam humanæ.* Atq; hinc sequitur, omnes proprietates fidei altiori, & excellentiori modo inueniri in actu fidei Christianæ, quã huius acquisitæ. Probatur, quia hæ proprietates, vel sunt essentiales, vel sequuntur speciẽ, & essentiã rei: sed species, & essentia fidei altior, & excellentior est in fide infusa: ergo & ꝓprietates siue essentiales fidei, siue cõsequentes illã intrinsece sunt excellentiores in fide infusa, ꝙ in hac acquisita. Hæ autem proprietates esse videntur *certitudo, infallibilitas, pietas, firmitas, & vniuersalitas.* *Proprietates fidei Christianæ.* Certitudo ad intellectũ pertinet, assentientẽ sine vlla formidine partis oppositæ, ꝙ certitudinẽ maxime postulat Christiana fides. Infallibilitas est radix certitudinis, & respicit obiectũ, ita verũ, vt deficere nõ possit, neq; assensus possit non esse illi conformis, ꝗ est esse infallibiliter verum, & hanc proprietatẽ perfectissime habet fides Christiana ex prima veritate, cui credit. Pietas pertinet ad voluntatẽ subijcientem intellectum Deo, ẽt in his rebus, quæ humanã rationẽ superant, & in quodã credendi modo plane diuino, vt paulo post explicabo. Et inde oritur firmitas, quatenus ad voluntatẽ omni rationi, & omni contrariæ opinioni fidẽ præferentẽ, spectat. Vniuersalitas pertinet ad materiale obiectũ fidei: nã vera, & Christiana fides omnia credit, si sufficienter proponantur, quæ omnia ex materia de fide supponimus quoad fidem infusam. Nunc explicandum est, quomodo fides acquisita possit, vel non possit has proprietates in illo gradu attingere, & ita declarabitur simul, qualis, & quanta esse possit.

9. *An hæc fides naturalis possit esse certa? 1. Opinio affirmans.* Primo ergo inquirimus, an hæc fides possit esse certa, i. e. an homo sine auxilio gratiæ possit credere res reuelatas assensu certo. Aliqui affirmãt, illũ assensum posse esse certũ ex parte credentis, præsertim Scot. in 3. dist. 23. vbi indicat, nõ minus certũ esse posse, quam sit assensus fidei infusæ, quia qui sic credit, ita firmiter adhęret, vt non dubitet, nec dubitare possit, stante fide, licet illam mutare possit; non est autem maior certitudo in fide infusa, nã ẽt deseri potest, licet dum est, nõ permittat dubitare. Quod argumentũ tã efficax illi visum est, vt concludat, *Et si velitis dicere, fidem infusam requiri propter aliquã maiorem certitudinẽ, soluatis argumentũ factum.* Aliqui etiam tribuunt hãc opinionem Molinæ in Concordia disp. 7. sed ibi nihil huiusmodi affirmat: imo in § *Nostrã*, in fine cõcludit, hunc assensum non esse, *nisi opinionem, fidemve humanam.*

10. *2. Opinio vera. Certitudo duplex.* Mihi ergo videtur nõ repugnare, quin assensus huius fidei acquisitus certus sit, licet non æq;, ac assensus fidei infusæ, Vt vtrũq; probemus, distinguamus duplicẽ certitudinem, vnam per se cõuenientem actui, seu ꝗ actus postulat ex vi sui obiecti formalis, qualis est certitudo scientiæ ex vi medij demõstratiui: alterã accidentariã ex adhæsione, ac voluntate assentientis, qualis est interdũ in aliquo ita suæ opinioni adhęrẽte, vt illã euidentẽ esse denuntiet, eiq; sine vlla formidine assentiatur. *Duplex naturalis fides.* Distinguere oportet duplicẽ fidẽ natu-

naturalem mysteriorum fidei, vnam obscuram simpliciter, ac subinde voluntariam, & liberam, aliam euidentem in testificante, qualis est in dæmonibus, & potest esse in homine, vt declaraui. Prior nunquam est certa ex parte obiecti, quia vt ostendam capite sequenti, reducitur vltimate in fidem humanam, & acquisitam, quæ nunquam est certa ex parte obiecti, cum non fundetur in medio infallibili. Aliquando vero potest talis fides esse certa ex voluntaria adhæsione credentis, vt esse solet in hæretico dante vitam pro aliqua veritate catholica, quam retinet. Nunquam tamen illa certitudo æquabitur certitudini fidei infusæ, quia in fide infusa inuenitur certitudo per se, & ex vi obiecti, quia innititur Deo, qui nec falli, nec fallere potest. Et inde fit, vt de se potentior sit adfirmandam mentem, & animum in assensu talis veritatis, ita vt difficilius ab eo remoueatur. Nam licet dicat hæreticus, se credere, quia Deus dicit, re vera non in eo innititur, sed in sua priuata opinione, vt infra declarabo.

11. *Certitudo fidei acquisitę minor est certitudine fidei infusa.* At vero si assensus fidei acquisitæ sit euidens in testificante, potest esse certus per se, & ex vi obiecti formalis, seu medij, quia suo modo innititur medio euidenti, euidentia autem per se infert certitudinem. Et hoc modo est certa fides dæmonum. Et in hominibus doctis in rebus, & motiuis Christianæ fidei fieri potest vt tam euidens illis sit, has res, quas fides proponit, esse à Deo reuelatas, sicut est euidens, Romam esse. Vnde si ex vi illius euidentiæ, quæ in substantia naturalis est, assentiantur per proprium discursum rebus fidei, habere poterunt assensum certum, tametsi naturalem, & acquisitum in eo saltem gradu, in quo certò credimus, Romam esse, & similia. Quamuis homines, vt dixi, non perueniant in hoc statu ad illam euidentiam sine iuuamine gratiæ, non quia actus in se sit supernaturalis, sed quia est adeo difficilis propter multa, quæ ad illum necessaria sunt, vt sine aliquo adiutorio Dei, & ipsius fidei infusæ, non possit difficultas illa superari. Et nihilominus hæc etiam certitudo, quamuis ex euidentia nascatur, nunquam erit æqualis certitudini fidei infusæ, per se de vtraque loquendo. Quia talis euidentia semper nititur in aliqua humana experientia circa obiecta creata, & per media creata, in qua euidentia tota certitudo illius fidei fundatur. Certitudo autem fidei infusæ nititur in Deo ipso, & in verbo eius per se, & propter se credito, quę multo maior est. Item hac ratione certitudo fidei maior est, quam certitudo scientiæ naturalis, vt in proprio tractatu ostendetur; ergo nunquam certitudo fidei acquisitæ, quantumuis euidentis potest peruenire ad certitudinem fidei infusæ. De certitudine autem ex parte credentis non est curandum, quia illa extrinseca est, & per accidens, vnde non mutat naturam actus, nec cadit sub scientiam. Satis ergo est, quod secundum rectam prudentiam etiam adhæsio ex parte credentis debet esse maior, quando fide infusa credit, quia habet maiorem causam, & rationem infallibilitatis.

12. *Scoti arg in n 9 dissoluitur.* Neque contra hoc obstat argumentum Scoti, tum quia falsum assumit, si generaliter intelligat, fidem acquisitam nullam secum admittere dubitationem, quia etiam timor falsitatis, ac deceptionis formido potest simul esse cum fide acquisita, saltem quamdiu non est aliquo modo euidens, illa autem formido genus quoddam dubitationis est, quam fides infusa secum non admittit, saltem cum deliberatione, & consensu: fides autem, quam habet hæreticus, posset illam admittere; imo necessario sequeretur ex modo credendi eius, si constanter sentire, & loqui vellet, cùm suo arbitrio vnum ex reuelatis credat, & non aliud, & ita de vtroq; potest æque formidare. Deinde etiamsi loquamur de fide acquisita, in qua hoc iudicium, *Deus hæc reuelauit*, seu *dixit*, sit euidens ex signis, & testimonijs humanis: & de illa fateamur, excludere omnem dubitationem, & formidinem, non inde sequitur, non posse fidem infusam esse certiorem, quia causa certitudinis eius maior est, maiusq; absurdum sequeretur, si illi posset subesse falsum, quam si alteri fidei acquisitæ subesset, nam hinc solum sequitur, potuisse hominem decipi in eo, quod videbatur humano modo euidẽs, illinc vero sequeretur, Deum esse testem falsum, quod longe impossibilius est.

Ex his facile definiri potest, quid de infallibilitate dicendum sit. Aliqui enim simpliciter negant, actum fidei acquisitę de mysterijs reuelatis esse infallibilem, quia nullus assensus est infallibilis, nisi sit euidens per lumen primorum principiorum, aut scientiæ, vel sit elicitus per lumen supernaturale fidei, aut prophetię, neutrum autem horum habet fides hæc acquisita: ergo. Sed distinctione opus est. Actum enim esse infallibilem nihil aliud est, quam actum non posse esse falsum, vt vox ipsa præ se fert. Hoc autem dupliciter cõtingit, vtique materialiter, aut formaliter, id est, vel ex vi propositionis creditæ per se spectatæ, quę necessariam habet veritatem, vel ex vi motiui, & rationis credendi, quando talis est, vt cadere non possit, nisi in rem veram. Fides ergo mysteriorum reuelatorum à Deo, est priori modo infallibilis ratione materiæ, in quam cadit, talis enim assensus materialiter, seu entitatiue, & indiuiduè sumptus non versatur, nec terminari potest ad aliam propositionem, nam eo ipso, quod materia mutaretur, iam esset alius assensus, & alius actus, ac denique non esset fides acquisita mysteriorum supernaturalium. Actus autem terminatus ad hanc materiam, seu propositionem non potest esse falsus, vt per se constat, quia est conformis propositioni necessariò veræ; ergo materialiter est infallibilis. Confirmatur, quia per talem fidem acquisitam regulariter creditur, Deum reuelasse talem propositionem, vt capite sequenti magis explicabo, & ex vi talis fidei acquisitæ de ipsa reuelatione creduntur reliqua esse vera; ergo creduntur, vt infallibilia, quia quod à Deo reuelatum est, necessario verum est, & in hoc sensu dicitur infallibile; ergo & talis fides est infallibilis saltem ex materiali obiecto. 13. *An hæc fides naturalis sit infallibilis? 1. Sententia negans. Vera resolutio. Hæc fides est materialiter infallibilis. Cõfirmatur.*

Aliter vero loquendum est de infallibilitate formali, in qua est etiam constituenda differentia inter fidem acquisitam dæmonum, & hominum ordinario modo credentium, seu inter fidem coactam, seu non liberam ratione alicuius euidentiæ, & liberam propter ineuidentiam, & obscuritatem. Nam hæc posterior fides (de qua præcipue hic loquimur, quia illa est in communi vsu, & quia de illa fuit controuersia cum Pelagianis) sine dubio est fallibilis ex vi obiecti formalis. Nam vltimate tandem resoluitur in humanam authoritatem, quæ fallibilis est. Probatur, quia illa fides non transcendit perfectionem opinionis, & fidei humanæ, vt D. Th. recte docet 2. 2. q. 5. art. 3. & Molin. supra expresse, & omnes, qui recte sentiunt; at fides humana, & opinio ex vi formalis rationis suæ fallibilis est, licet materialiter contingat, aliquam opinionem de aliqua veritate esse infallibilem ratione materiæ. Sic ergo est in præsenti. Vnde contingere potest, fidẽ aliquam eiusdem speciei cum hac fide acquisita rerum fidei esse falsam, vt in hæretico credente, Deum esse Trinum, & Spiritum Sanctum non procedere à filio, vnus assensus est verus, & infallibilis materialiter, & alter est falsus, & tamen esse possunt eiusdem speciei in tali homine, nam vtrumq; credit, quia sibi videtur esse reuelatũ à Deo: & ita actus in essentia sunt eiusdem speciei, quæ non à materiali obiecto, sed à motiuo sumitur, & nihilominus vnus est falsus, & alius verus; ergo vterq; est de se fallibilis ex vi suæ naturæ, & rationis formalis, licet quasi per accidens seu materialiter, aut in indiuiduo contingat, talem actum cadere super materiam veram, & necessariam, & alium super impossibilem. Atq; hæc est potissima differentia quoad infallibilitatem inter fidem infusam, & acquisitam, etiam si sint eiusdem obiecti materialis. 14. *Hæc fides formaliter est fallibilis. Probatur. Cõfirmatur.*

15. *Hæc fides euidens in attestante, etiam formaliter est infallibilis.*

At vero si assensus fidei acquisitus fuerit euidens in attestante, ita vt vere necessitet intellectum, vel simpliciter, vel morali modo, talis actus est infallibilis etiam ex vi medij sui, ac subinde ex obiecto formali, quia etiam ille assensus procedit ex principijs euidentibus, qualia sunt, *Quod Deus dicit, est infallibile*, & *Deus hoc dicit*. Nam primum est notum scientia naturali, secundum autem supponitur cognosci euidenter ex signis experimento cognitis, iuuante etiam discursu rationis in nobis, & in Angelis efficacia sui luminis naturalis. Ergo assensus in illis principijs fundatus est infallibilis, quatenus nititur medio euidenti; ergo non tantum ex materiali obiecto, sed etiam ex formali, seu ex medio cognoscendi est infallibilis. Vnde non procedit contra hanc partem fundamentum prioris sententiæ. Quia vel hæc fides, quatenus est euidens, potest dici suo modo scientia à posteriori, seu potius per medium extrinsecum: vel si ita vocetur fides, vt omnino negetur esse scientia; respondemus, sumpta scientia in illo rigore, falsum esse illum tantum assensum esse infallibilem, qui vel est scientificus, vel ex principijs scientiæ propriæ procedit: satis est enim quod procedat ex principijs euidentibus quocunque modo, cum euidenti illatione. Vnde iuxta gradum euidentiæ principiorum, erit etiam gradus infallibilitatis fidei. Nam assensus huius propositionis, *Roma est*, moraliter est infallibilis, non metaphysice, quia principium, in quo nititur, scilicet, *quod tot homines tanto, & tam diuturno consensu, vt testes oculati affirmant, non potest esse falsum*, hoc (inquam) principium moraliter verum est, & euidens, non metaphysice; at principium, *Quod Deus dicit, est verum*, est euidens simpliciter, & in se prorsus necessarium, & infallibile. Vnde si altera propositio, scilicet. *Deum esse, qui hoc testificatur*, fiat etiam simpliciter euidens, vt fieri potest saltem quadam naturali euidentia, simili modo fides inde genita erit euidens, & infallibilis. Et nihilominus nūquam perueniet ad infallibilitatem fidei infusæ, & assensus eius. Quia hæc ex parte formalis obiecti sui, nititur in sola veritate Dei dicentis totum id, quod creditur, quæ veritas Dei infallibilior est omni euidentia, & lumine naturali, quia multo magis illi repugnat falsitas, quam omnibus illis signis, & motiuis creatis, in quibus euidentia illa in testificante fundari potest, vt latius in propria materia dicendum est.

Soluitur fundamentum neg. sententia num. 13.

16. *Pietas assensum fidei in euidentem sequitur, non vero euidentem.*

Tertia proprietas dicebatur esse pietas, quæ proprie conuenit fidei, vt voluntaria est, ideoq; fides naturalis, ad quam intellectus per aliquam euidentiam cogitur, hanc proprietatem non participat. Sumitur ex doctrina D. Thomæ. 2. 2 quæstione quinta articulo secundo in corpore & ad secundum, vbi ait, *fidem, quæ est donum gratiæ, inclinare hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni etiam si sit informis.* Quod secus esse dicit in fide dœmonum. Nam illi, vel inuiti credunt, & contremiscunt, & ideo fides illa nullo modo ex pietate procedit. Et licet interdum in viatore fides euidens in attestante, quæ supposita principiorum euidentia est necessaria, possit esse non coacta, sed appetitui conformis, ac subinde voluntaria obiectiue, seu volita, non tamen est voluntaria causaliter, id est, à voluntate determinante intellectum ad speciem actus, & ideo non est fides pia, seu ex pia affectione procedēs. Quamuis vsus illius, si sit liber quoad exercitium, possit ex pia voluntate procedere, quod accidentarium est, & inuenitur etiam in scientia.

Fidē acquisitam obscuram per accidens tantū pietas sequitur.

Præterea fides acquisita supernaturalium mysteriorum, quando est obscura, licet voluntaria sit, per se tamen non habet, quod sit pia, sed potest ex praua voluntate procedere, vt in Iudæo credenti mundi creationem manifestum est, id enim credit pertinaci voluntate, qua etiam credit, venturum adhuc Messiam, & idem est de hæretico, qui id credit, quod vult, proprio iudicio confisus, & ideo licet contingat verum aliquod credere, non bene, nec pie credit. Deniq; licet contingeret, aliquem credere, quæ prædicantur, ex quadam naturali prudentia, quia fiunt probabilia ex testimonijs humanis, quia videtur esse rationi consentaneum illa credere, adhuc illa fides non est pia eo modo, quo fides Christiana esse debet pia; quia per illam voluntatem non captiuatur intellectus in obsequium fidei, nec subijcitur Deo, sed ad summum rectæ rationi, & humanæ prudentiæ. Et hac ratione diximus, fidem naturalem differre ab infusa non solum in assensu, sed etiam in voluntate assentiendi, quæ longe altioris rationis est in fide infusa.

17. *Firmitate voluntatis naturalis fides à Christiana separatur.*

Et hinc etiam intelligitur, quo sensu quarta proprietas, quæ dicebatur esse firmitas, singulariter in fide infusa inueniatur. Firmitas enim sæpius refertur ad intellectum, & sic non differt à certitudine, neque aliud de illa dicere oportet. Aliter vero pertinet ad voluntatem, & ita ibi sumitur, significatq; magnam quandam adhæsionem voluntatis ad fidem. Et in hac etiam proprietate excedit fides infusa acquisitam ad eum modum, quo amor super omnia excedit inferiorem amorem: nam qui animo Christiano credit, vult credere supra omne credibile, & ita est affectus ad eam fidem, vt paratus sit propter nullam rem mundi illam relinquere. Qui autem credit fide naturali, & acquisita, non est sic affectus ex vi voluntatis naturalis credendi, tum quia credit tantum ex humano testimonio, quod de se non potest ita ad se trahere voluntatem, tum etiam quia naturalis facultas non sufficit ad mouendum ita intellectum ex sola pietate, & subiectione ad Deum; imo nec ex sola honestate, quæ in tali fide spectari potest. Nam si interdum aliqua similis constantia, & firmitas in hæretico inuenitur circa suum errorem, ideo est, quia tali credulitati adiungitur vana aliqua ostentatio, aut honor, vel commoditas, quæ ad illam pertinaciam iuuat. Nam in hominibus, qui à sensibilibus, & temporalibus magis mouentur, potentiora sunt illa inferiora motiua ad mouendam voluntatem, quam mere spiritualia, vt ex Augustino libro de Continent. in superiori libro diximus.

18. *Proprium est fidei infusæ quod sit vniuersalis.*

Vltima denique proprietas veræ fidei infusæ est, vt sit vniuersalis, id est, vt credat omnia, quæ sufficienter proponuntur, vt à Deo reuelata, quia cum formalis ratio fidei eadem sit in omnibus credibilibus, non potest intellectus firmiter adhærere vni, & non alteri, ideoque vt fides sit qualis oportet ad salutem, esse debet vniuersalis. Et hinc est vt per vnum actum contrarium tota fides infusa amittatur. Hinc etiam est, vt quia nunc secundum ordinariam legem fides nobis per Ecclesiam sufficienter proponitur, non possit esse fides supernaturalis, nisi quæ est Catholica, id est, vniuersalis quoad omnia, quæ Catholica Ecclesia credenda proponit.

19. *Obiectio.*

Dices: fieri potest, vt alicui tantum proponatur vnum mysterium fidei, & illud credat vera, & supernaturali fide; ergo non est de ratione talis assensus, vt sit vniuersalis. Alias non posset quis saluari sine fide omnium articulorum fidei, quod falsum est, quia licet aliquem ignoret inuincibiliter; imo licet ex eadem ignorantia circa aliquem erret, poterit saluari per veram fidem vnius, si ex parte voluntatis bene etiam disponatur. Respondetur, non oportere fidem esse vniuersalem actualiter, sed virtute, & maxime in animi præparatione, quod alias dicitur, non oportere vt sit explicite vniuersalis, sed satis esse implicite, & hoc esse necessarium. Tum ex parte rationis formalis credendi, quæ est diuina veritas, cui credendum est, tanquam infallibili testimonio, in quo modo credendi virtute creditur esse verum, quidquid Deus dixit, etiam si credens ea ignoret. Tum etiam est necessarius ex parte affectus credendi, qui talis esse debet ad id, quod credendum proponitur sufficienter, vt paratus sit ad credendum omnia, quæ

quæ ſufficienter etiam fuerint propoſita, vt à Deo dicta, & hoc modo fides cuiuſcunque ruſtici eſt vniuerſalis, quia credit ex animo, quo paratus eſt credere quidquid Eccleſia propoſuerit. Ab hac autem vniuerſalitate deficit in primis fides humana aliquorum myſteriorum, quæ in hæretico, vel Iudæo manet, quæ nec actu eſt vniuerſalis, nec virtute, cum alia ſimiliter propoſita non credant.

Hanc proprietatem non habet fides acquiſita.

20. Dubitari autem poteſt, an poſſit aliquando fides, acquiſita eſſe vniuerſalis ex voluntate credentis, eſto non ſit talis ex vi rationis formalis credendi. Videtur enim hoc repugnare, nã omnia reuelata poſſunt fide humana credi, & tota illa fides eſt mere naturalis: ergo pro voluntate credentis. Nihilominus veriſimilius eſt, id non poſſe ſola induſtria humana ſine auxilio gratiæ fieri, quia ſicut in moralibus homo poteſt vnum, vel aliud præceptum implere, non tamen collectionem omnium, licet per actus naturales implenda ſit, vel ſicut poteſt vnam, vel aliam, & plures veritates naturales ſine errore cognoſcere, non tamen omnes, ita maiori ratione, licet poſſit vnum, vel aliud myſterium fidei credere modo imperfecto, & naturali, non tamen omnia collectiue, etiam ſucceſſiue, & per actus multiplicatos, quia longe difficilius eſt in his omnibus non errare, quam in ſcientijs. Quæ ratio præcipue habet locum in fide acquiſita libera, quæ pendet ex coniecturis, & ſignis incertis, & ex proprio diſcurſu tanquam ex propria ratione aſſentiendi, & præter ea ex affectu voluntatis liberæ, ac variabilis. Veruntamen etiam habet locum in fide acquiſita euidente, ſi forte ab homine circa hæc myſteria cõparari poteſt, quia illa etiam per ſe eſt valde difficilis circa ſingula, pendetque ex magna diligentia, intelligentia, diſcurſu, & requirit etiam affectum, ſaltem non repugnantem, nec male affectum.

Dubium, vtrum ex parte voluntatis ſaltem illam poſſit habere? Vera reſolutio negatiua.

21. Dices poſſe hoc fieri, reducendo omnia credenda ad vnum primum creditum, ex quo neceſſariò alia deducantur. Tunc enim ſi intellectus conuincatur, & neceſſitetur ad credendum primum, ſaltem fide acquiſita, fieri poteſt, vt inde reliqua omnia ſine errore credat. Quod maxime continget, ſi quis in illo modo credat, Eccleſiam regi ab Spiritu Sancto, ideoq; non poſſe errare in his, quæ propon.t: quia hoc poſito, euidenter conſtare poteſt, an reliqua proponantur ab Eccleſia, nec ne, ſaltem quadam morali, & humana euidẽtia, quæ ſatis eſſe poteſt, vt eadem fide acquiſita poſſit quis credere omnia reuelata ſine vllo errore. Veruntamen etiam hic modus non eſt admodum veriſſimilis. Quia prius fundamentum vix, aut nec vix quidem poteſt ita euidenter oſtendi, vt de neceſſitate credatur fide humana. Nam illa euidentia ſolum poteſt eſſe in aliquo atteſtante infallibili, qui eſt ſolus Deus; difficile autem eſt euidenter oſtendere Deum dixiſſe, Eccleſiam non poſſe decipi, vel decipere in rebus fidei: nam licet euidenter oſtendatur hoc eſſe credibile, non tamen ita eſſe. Præterquam quod non eſt euidens, quæ, & qualis ſit hæc Eccleſia, nec quando, aut per quos ita loquatur, vt decipere non poſſit; ſed hæc omnia fide tenentur, & ſolum fiunt credibilia per coniecturas, & ſigna, & per humanum diſcurſum, aut authoritatem. Itaque quocumque modo ponatur fides acquiſita myſteriorum fidei, non credo eſſe poſſe integram, & ſine mixtione errorum, ſine aliquo auxilio ſpeciali. Loquor autem de fide humana, quia in Angelis, & dæmonibus eſt iſta fides acquiſita ſine errore ſpeculatiuo contra fidem, quia in eis eſt facilis euidentia hæc, vt dixi.

Euaſio. — *Non admittitur in fide humana.*

22. Hinc ergo in hominibus vniuerſalitas, & ſynceritas veræ fidei ſignum magnum eſt ſupernaturalis fidei, ſicut è contrario in hæretico partialis credulitas (vt ſic dicam) eſt ſignum fidei acquiſitæ, quæ ſine auxilio gratiæ haberi poſſit. Addo vero in homine fideli non eſſe ſufficiens hoc vniuerſalitatis ſignum ad diſtinguendum actum fidei infuſæ, & acquiſitæ. Nam in homine Catholico dari poteſt fides acquiſita vniuerſalis omnium, quæ ab eodem creduntur per fidem infuſam. Quod patet; quia circa illa omnia, quæ credit, poteſt ſæpe exercere actus naturales fidei acquiſitæ, quia hoc pendet ab eius libertate, & actuali conſideratione, & in eo ablata eſt difficultas per coniunctionem fidei diuinæ. Poteſt experientia oſtendi, nam licet aliquis, qui diu fuit Catholicus, fiat hæreticus; adhuc retinet facilitatem, & promptitudinem credendi ea, in quibus non errat; imo etiam ad ea; quæ per nouum errorem negat, ſentit propenſionem, & inclinationem ex antiquo habitu relictam: ergo ſignum eſt, cum habitu fidei infuſæ habuiſſe acquiſitum, vtique per actus naturales fidei, quos viciſſim, & fortaſſe frequentius cum ſupernaturalibus prius, cum eſſet catholicus, efficiebat. Non ergo repugnat fidem acquiſitam circa myſteria fidei eſſe vniuerſalem in aliquo credente.

Quomodo vniuerſalitas fidem infuſam ab acquiſita diſtinguit.

23. Exiſtimo tamen probabiliſſimum eſſe, non inueniri hanc fidem vniuerſalem acquiſitam, niſi in his, qui fidem catholicam profitentur. Quia ſine fide ſupernaturali veriſimillimum eſt, in nullo inueniri fidem acquiſitam vniuerſalem articulorũ fidei. Quia, vt dixi, hæc non poteſt ſine ſpeciali auxilio adiuuante acquiri pura, & ab omni errore immunis. Non eſt autem cur credamus hoc auxilium dari homini non credenti eadẽ myſteria, ſicut oprrtet. Vnde licet fortaſſe in his, qui denuo ad fidem conuertuntur, interdum contingat incipere credendo aliquam veritatem ſibi propoſitam humana fide, & ex authoritate prædicantis, nihilominus non exiſtimo talem fidem acquiſitam antecedere circa totam materiam fidei, priuſquam eleuetur homo, & erigatur eius affectus ad credendum, quæ propoſita ſunt, ſicut oportet ad ſalutem. Quia neque illa fides acquiſita vt præuia ad infuſam, neceſſaria eſt ad introductionem fidei, non ſolum circa totam materiam eius, verum etiam neq; circa aliquem articulũ, vt in tractatu de Fide dicam. Neque eſt, cur tãtum gratiæ auxilium detur ad fidem imperfectam, & de ſe inſufficientem ad ſalutem. At vero his, qui iam credunt fide catholica, propter ſupernaturalem fidem, quæ in eis ſupponitur, facillimum eſt ſimul credere fide humana omnia, quæ reuelata ſunt.

Vniuerſalis fides acquiſita in catholico tantum eſſe poteſt. — *Non tamen in catechumeno.*

24. Vnde ipſa diuina fides, licet non ſit principium per ſe fidei humanæ eiuſdem veritatis, eſt nihilominus morale adiutorium, quo facillime altera fides poſſit etiam eſſe vniuerſalis. Sic etiam fides iuuat ad inueniendas rationes, & coniecturas, quibus veritates fidei credibiliores fiant, propter quas poteſt homo rebus etiam ipſis aſſentire, ſi velit, aſſenſu vtique naturali, & fidei cuiuſdam, vel opinionis humanæ, quæ interdum ad quandam moralem euidentiam peruenire poteſt. Sic ergo ipſa fides diuina dici poteſt ſpeciale auxilium ad alteram fidem vniuerſaliter, & perfecte in ſuo ordine conſequendam, & exercendã, quia & per ſe erigit, & confortat intellectum, & excitat voluntatem, vt intellectum moueat ad inquirenda motiua, quæ humano etiã modo fidem perſuadeant. Et præterea à Deo impetrat auxilium, quo id poſſit melius efficere. Quamuis autem hoc ita ſit, nihilominus ſemper differentia magna ſeruatur inter vniuerſalitatem fidei infuſæ, & acquiſitæ, nam in priori eſt per ſe, in iſta eſt accidentaria, & contingens ex quodam credentis libero vſu. Vnde prior fides non poteſt incipere; aut conſeruari ſine ſua vniuerſalitate formali, vel virtuali, vt explicauimus; poſterior autem & incipere, & conſeruari poteſt ſine vniuerſalitate formali, vt patet in hæretico, & ſine virtuali, quia illam non habet ex vi obiecti, nam ſi illam haberet nunquam eſſe poſſet dimidiata fides. Atque hinc etiam eſt, vt ad fidẽ Chriſtianam propter vniuerſalitatem eius ſit intrinſece neceſſaria gratia tanquam principium per ſe eius, ad fidem autem acquiſitam etiam vniuerſalem non ita neceſſaria ſit, ſed ſolum per modum moralis cauſæ tollentis impedimenta, & ma-

Vniuerſalitas fidei acquiſitæ ab infuſa moraliter adiuuatur. — *Diſcrimen inter vniuerſalitatem fidei infuſæ & naturalis acquiſitæ.*

& manuducentis mentem intra latitudinem discursus naturalis.

25. *Quid inter vtramque fidē interfit.* Ex quibus omnibus satis constat, fidem acquisitam etiamsi sit de rebus reuelatis longe diuersæ naturæ, esse à fide infusa, multumque à perfectione eius deficere, ideoque mirum non esse, quin aliqui actus eius possint fieri sine gratia. Vnde etiam facile respōderi potest ad rationes in principio positas. *Satisfit 1. in num. 1.* Ad primam dicitur, quantumuis res in se sint supernaturales, & excedentes humanam naturam, si solum credantur, vt testificatæ humano testimonio, non attingi secundum rationem supernaturalem, sed secūdum rationem communem quibuscunque rebus, quatenus per homines referri, ac affirmari possunt. Et ideo dum intellectus hæc credit per fidem acquisitam, non fertur extra obiectum suum, quia obiectum materiale fidei humanæ est quidquid ab homine afferri potest, siue naturale sit, siue supernaturale, & eadem ratione non agit tunc intellectus extra sphæram actiuitatis suæ, quia quælibet humana fides sub sphæra naturali continetur. *Fit satis 2. eodem num. proposita.* Ad secūdum dicitur, errasse Pelagium, quia loquens de Christiana fide, prout ad salutem necessaria est, & ex parte sua sufficit, dixit, viribus solius naturæ exhiberi posse, supposita tantum reuelatione, seu propositione sufficiente. Fides autem acquisita non est, qualis esse debet ad salutem, & siue illa præcedat, siue non, semper est necessaria propria fides infusa, de qua Scriptura, Concilia, & Sancti loquuntur, vt sæpe diximus, de fide autem acquisita nec affirmant aliquid, nec negāt; quia nihil ad doctrinam necessariam fidei, & saluti animarum pertinebat. In hoc ergo sensu admittimus responsum in argumento datum per distinctionem fidei in perfectam, & imperfectam.

26. *Soluitur 3. in num. 2.* Ad replicam autem, seu tertium argumentum ex errore Semipelagianorum, & definitione Concilij Arausicani, respondemus, longe diuersam fuisse sententiam Massiliensium. Quia illi loquebantur de fide; quæ licet esset imperfecta, esset tamen initium quoddam, & inchoatio veræ, ac supernaturalis fidei, siue illud initium ponerent in voluntate credendi, eamq; vocarent imperfectam fidem, siue in assensu aliquo intellectus, qui esset quidem verus assensus conferens ad salutem, indigens tamen aliqua maiori perfectione, quam ipsamet inchoata fides posset impetrare, seu mereri. *Quis error damnetur in Concil. Arausic.* Et hoc est, quod damnant Arausicanum Concilium, & Patres. At vero fides acquisita ita est imperfecta ex natura, & specie sua, vt non solum sit infra fidem infusam, sed etiam extra omne initium, & inchoationem eius; quia nec includit voluntatem credendi piam, & salutarem, quam fides Christiana requirit, neque est inchoatio, vel quasi fundamentum Christianæ fidei. Et ideo talis fides acquisita nullo modo impetrat, vel meretur infusam, neque est salutis initium. Vnde Arausicanum Concilium ca. 6. sic definit, *Si quis dixerit. sine gratia Dei credentibus, &c. Misericordiam Dei conferri, non autē vt credamus, &c. Sicut oportet per infusionem Spiritus Sancti fieri confitetur, resistit Apostolo, &c.* Vbi addendo illam particulam, *Sicut oportet,* indicauit, de alio modo fidei, quæ non fit, sicut oportet, an esse possit sine gratia, nihil ad doctrinam fidei referre, dummodo naturalis fides non credatur esse meritum, aut ratio obtinendi gratiam Spiritus Sancti ad perfectam fidem. *Fit satis vltima.* Et ita patet responsio ad quartum: negamus enim sequelam, id est, hanc fidem acquisitam esse posse meritum infusæ, vel gratiæ ad illam, quia illa est valde imperfecta, & omnino naturalis ordinis: in quibus actibus nullum est meritum gratiæ. Neque facienti quod potest per vires naturæ, datur gratia ratione talis actus, vt infra suo loco latius dicetur. Augustinus autem loquitur de fide vera, & Christiana, licet inchoata tantum, vt capite sequenti explicabo.

CAPVT XI.

Vtrum fides aliqua, quæ idem motiuum credendi, eandemque rationem formalem obiecti habeat cum fide infusa, possit haberi ex virtutibus naturæ sine auxilio gratiæ?

HÆc quæstio valde necessaria est ad intelligēdum, quantæ sint vires liberi arbitrij ad operandum circa supernaturalia obiecta, quæque sit propria differentia inter actus infusos, & acquisitos, qui in eadem materia versantur. 1. Vnde ex se quæstio communis est omnibus actibus infusis, soletque sub his generalibus verbis tractari, an actus in sua substantia supernaturalis, & actus naturalis possint versari non solum circa idem materiale obiectum, sed etiam circa idē formale. *Ad quid li[...] feras [...] quæstio.* Nos autem nunc de fide agimus, postea de cæteris dicemus, prout specialis ratio aliarum virtutum postulauerit, ita enim fiet, vt melius difficultates singulæ expendantur. Aliqui ergo ex modernis Theologis non contenti his, quæ in capite præcedenti dicta sunt, contendunt, posse hominem assentiri rebus reuelatis sufficienter propositis, per vires suas sine auxilio gratiæ sub eadem ratione formali obiecti, & ex eodem motiuo, ex quo credimus per gratiam, & per Christianam fidem. *Recētiorum opin.* Et nihilominus, vt saluent definitiones fidei contra Pelagianos, & Semipelagianos, dicunt, illam fidem, quæ habetur per vires naturæ, non esse *sicut oportet,* ad salutem, vel ad initium salutis, solum quia in entitate sua est ordinis naturalis, & imperfecta, comparatione alterius fidei supernaturalis. Vnde sic opinantes non recedunt à sententia, quam capit. 4. docuimus, sed addunt, circa idem obiectum materiale, & formale posse versari actus specie, & substantia differentes, non ex obiectis, sed ex modo tendendi in illud, nobiliori, & altiori, vel inferiori, & ignobiliori. Et hac ratione dari circa idem obiectum actum in substantia supernaturalem, & actum naturalem specie, & entitate omnino diuersos.

Fundamentum huius sententiæ sumitur ex duobus principijs. 2. Vnum est, esse possibile, actus diuersos in specie versari circa idem obiectum formale, non tantum quoad rationem formalem, quę in illo attingitur (de hoc enim nulla esset controuersia) sed etiam de ratione, sub qua attingitur. *1. Princip. quo eorum fulcitur opin.* Probatur, quia formale obiectum licet sæpe distinguat actus, sitque ad id sufficiens, quando interuenit, nō est tamen adæquata ratio distinguendi actus, nec simpliciter necessaria, quia possunt distingui ex modo diuerso tendendi ad idem, & ex eodem motiuo. Id patet in motibus, non enim semper distinguuntur ex terminis, sed interdū ex modo tendendi, vt de circulari, & recto tradit Aristoteles 5. Physic. capit. 3. text. 33. Item in actibus voluntatis circa idem bonum, amor, desiderium, & delectatio, seu voluntas simplex, intentio, & fruitio, specie distinguuntur ex modo tendendi, iuxta doctrinam D. Thomæ 1.2. qu. 12. art. 1. ad 4. Item voluntas, & appetitus sensitiuus interdum tendūt in idem obiectum sub eadem ratione delectabilis, & nihilominus eliciunt actus specie diuersos, non propter diuersitatem cognitionum, nam cognitio est conditio obiecti, non ratio, sed propter diuersitatem potētiarum. Item in duobus Angelis specie diuersis, amores naturales Dei, in ipsum sub eadem ratione bonitatis tendunt, & nihilominus amores illi distinguuntur specie ex modo amandi simpliciori, vel (vt ita dicam) spirituali ori in sua entitate: ergo non repugnat, actus specie distingui circa idem obiectum formale. Neque reddi potest ratio sufficiens, cur hoc repugnet: cum actus ex multis principijs pendeat, præsertim ex potentia, à qua propter nobilitatem suam potest nobiliorem

lorem essentiam, & speciem accipere, etiamsi in idem obiectum tendat.

3. Rationis applicatio, & declaratio. Sic ergo in præsenti non repugnabit circa idem obiectum formale fidei, quod est veritas prima reuelans, dari assensus specie diuersos, vnum naturalem, alium vero supernaturalem ex modo nobiliori tendendi, & ex principio superioris ordinis, a quo procedit. Declaraturque vlterius in hunc modum, quia inter assensum, & rationem assentiendi non requiritur hæc proportio, vt si actus est naturalis, ratio assentiendi etiam sit naturalis, & similiter, si actus est supernaturalis, ratio assentiendi sit supernaturalis: ergo potest esse actus naturalis ex motiuo supernaturali, & è contrario: ergo eadem ratione poterūt esse actus supernaturalis, & naturalis fidei sub eodem motiuo supernaturali. Antecedens probatur, quia cognitio per se infusa huius principij, *Totum est maius sua parte*, nititur in intrinseca connexione terminorum, in qua etiam nititur naturale iudicium eiusdem principij: & scientia, quam Deus habet de veritate hac naturali *Petrus peccabit*, supernaturalis est, & solum ex parte obiecti fundatur in veritate ipsa, quæ naturalis est; è contrario vero voluntas nostra actu naturali potest diligere Deum trinum, & vnum propter bonitatem tam mirabili modo communicabilem, quæ ratio supernaturalis est, quam altiori modo potest diligere charitas infusa; ergo

4. 2. princip & fundamentum. Aliud principium est, sæpe non esse possibile, inter actum naturalem, & supernaturalem circa eandem materiam assignare diuersitatem ex obiecto formali. Hoc præcipue patere potest in actibus amoris, quibus amatur Deus propter seipsum: nam vtriusque amoris formale obiectum, seu ratio propter quam, & sub qua amatur Deus, est bonitas Dei, prout in se est; hæc autem est vna, & simplicissima, & specialiter hoc declarat ratio proxime facta de dilectione Dei, vt trinus est. Deinde vero in fide idem ostenditur. Nam hæreticus credit multa mysteria, quia prima veritas illa reuelauit, hoc enim profitetur, & expresse vult, vnde non potest in hoc falli; hæc autem ratio est, quam fides Christiana respicit, & quæ sufficit ad actum fidei supernaturalis, euidentiusque inuenitur illud idem motiuum credendi in fide dæmonum, illi enim coacti credunt, Deum esse trinum, quia euidens illis est, Deum hoc dixisse, vt docet D. Thomas 2.2. quæst. 5. artic. 2. Vnde in assensu illo immediate ducuntur authoritate Dei, & illa sola premuntur: ergo assentiuntur sub eadem ratione, sub qua fidelis eundem articulum credit. Nec refert, quod ad iudicandum, Deum illa dicere, ducantur signis naturaliter cognitis, quia hoc non obstat, quominus ad assensum rerum dictarum sola authoritate Dei moueantur, quia non per se illis assentiuntur, sed quatenus attestata à Deo sunt.

5. Stabilitur allaratione. Tertio addi potest ratio, quia si proposita sufficienter fide cum omni interna illuminatione, & excitatione ad supernaturalem actum volendi, & credendi, fingamus, Deum negare concursum adiuuantem concomitanter ad supernaturalem actum, dare autem concursum ad naturali modo volendum, tunc voluntas eliciet actum naturalem, & non nisi ob eandem bonitatem sibi propositam, quia tunc nō habet aliud obiectum: ergo voluntas illa naturalis habet idem obiectum formale, quod haberet, si Deus vellet supernaturaliter concurrere. Idemque argumentum procedit de assensu intellectus. Imo eadem ratione si Deus vellet concurrere supernaturaliter cum voluntate, & intellectui non daret supernaturalem concursum, sed naturalem, vt facere potest, tunc voluntas credendi esset supernaturalis, & assensus esset naturalis, cum tamen voluntas illa moueat intellectum ad credendum supernaturali motiuo. Et eadem ratione posset Deus è contrario dare concursum supernaturalem intellectui, & non voluntati, & tunc assensus intellectus esset supernaturalis, voluntatis autem naturalis, quamuis esset sub motiuo supernaturali. Quæ ratio confirmat, quod in priori puncto in vltima ratione dicebam, non esse necessarium, vt seruetur proportio naturalis, vel supernaturalis inter entitatem actus, & motiuum.

Quarto principaliter suaderi solet hæc sententia, quia si non possent fides acquisita, & infusa habere idem formale obiectum, posset homo experiri, & euidenter cognoscere, quando eliciat actum fidei acquisitæ: quando vero infusæ: consequens est falsum, & ex eo potest sequi aliud absurdum; ergo. Sequela patet, quia intellectus non potest ignorare, qua ratione moueatur ad credendum, nam hoc maxime nosse oportet, vt credere possit; ergo si assensus acquisitus, & infusus non possunt distingui, nisi propter diuersas rationes credendi, poterit quis, præsertim si cum reflexione attendat, experiri, an fide naturali, vel altiori credat. Falsitas autem consequentis primo videtur manifesta per experientiam, nullus enim potest vere affirmare, se experiri suum actum esse supernaturalem. Secundo hæreticus credens articulum Trinitatis, omnino putat se credere illud fide infusa, & plane fallitur. Tertio aliàs etiam posset quis euidenter experiri, se diligere Deum vero actu charitatis, quia etiam non ignorat intellectus, quod obiectum, quamque rationem amandi illud proponat voluntati. Vnde vlterius infertur, posse hominem experimento cognoscere, se esse iustum, quod quam sit absurdum, postea suo loco videbimus. 7. Probatur. 4.

His rationibus addi solet multorum Theologorum authoritas. Et inprimis allegantur omnes Doctores, qui censent actus fidei, & aliarum virtutum infusarum esse naturales in substantia, Scotus, Gabr. Durand. Maior, Almain. & Caietanus. Veruntamen hi authores ad hoc solum possunt adduci, quod in obiectis horum actuum vnam tantum rationem obiectiuam agnouisse videntur, eamque naturalem; hac enim ratione tantum vnam speciem essentialem, eamque naturalem in illis actibus cognouerunt, illosque solum ex modis accidentalibus distinxerunt. Aliunde vero possunt contra dictam sententiam allegari, quatenus supponere videntur, actum supernaturalem non posse in substantia distingui à naturali, nisi in obiectis sit distinctio, propter quam necesse sit illos duos ordines actuum distinguere. Sed fortasse non id supponunt, nec illa ratione mouentur, nam habitus infusos saltem fidei, spei, & charitatis fatentur esse specie diuersos ab habitibus acquisitis, cum vtrosque cogantur fateri, sub eadem ratione formali operari, quia non aliam rationem operandi in obiectis illorum habituum, sicut neque in eorum actibus agnoscunt. Et ita in charitate aperte declarat Scot. in 3. distinct. 27. ad 4. principale Vnde sicut in habitibus hanc distinctionem admittunt circa idem obiectum formale, ita fateri coguntur, eandem esse possibilem in actibus, licet propter alias coniecturas, vel considerationes illam de facto negent in actibus. Cum tamen supposita possibilitate, reuera magis consequenter, magisque probabiliter etiam in actibus de facto admittatur. Denique Scotus in 3. distinct. 25. quæstione 2. in vltimis verbis, probabile existimat, fidem non habere vnitatem ex obiecto, sed ex se, & consequenter nec speciem, nec supernaturalitatem; ergo eadem ratione idem dicere posset, & deberet de actu fidei. Præterea Quodlib. 14. articulo 1. lubrice loquitur, in eandem tamen sententiam inclinat. Quam tenet etiam Aragon. 2.2 quæst. 1. articul. 1. §. *Sed ex hoc*. Et solet tribui Molinæ in Concord. quæst. 14. artic. 13. disputatione 7. quia in principio dicit, postquam proposita est, & explicata fides, argumenta, quibus persuadetur Deum eam reuelasse, satis sunt intellecta, posse hominem actu naturali quoad substantiam assentiri rebus propositis, *tanquam à Deo reuelatis*. Vnde à fortiori diceret, talem assensum oriri ex naturali voluntate credendi. 8. Auctoritas quæ huic sententiæ patrocinatur.

Et in

Et in disp. 14. videtur idem sentire de amore, & contritione, de quibus inferius dicemus.

8. Contrariam sententiam iudico omnino veram, nimirum ita esse distinguendam fidem acquisitam circa mysteria fidei à fide infusa, vt nunquam possit intellectus suis viribus, vel actu naturali attingere veritatem reuelatam, vel illi assentiri sub eadem omnino ratione sub qua illam attingit fides infusa. Ita sentiunt moderni omnes, qui hoc punctum attigerunt, Medin. 1. 2. q. 62. artic. 2. Bañez 2. 2. quæst. 5. art. 2. quæst. 6. art. 1. & q. 24. art. 2. Vigueri. In Insti. cap. 10. §. 3. vers. 16. Azor lib. 3. Institut. Moral. cap. 24. q. 2. Idem sentit Soto libr. 2. de Natur. & grat. cap. 7. negans, hæreticum assentiri propter rationem formalem obiecti fidei, & Veg. libr. 9. in Trident. cap. 3. declarans rationem formalem obiecti fidei, & dicens, omnia, quæ sub illa ratione creduntur, eodem habitu credi. Idem docuerat Capreol. in 3. dist. 24. quæst. 1. artic. 3. ad argumenta Scoti contra secūdam conclusionem, & sumitur ex Bonauent in 3. dist. 23. art. 2. q. 2. quatenus distinguit fidem acquisitam, & infusam earundem rerum per rationes formales credendi. Quod etiam tenet ibi Richard. art. 7. q. 2. Alens. 3. p. q. 64. ar. 2. & communiter Doctores scribentes de fide. Præcipuè vero D. Thom. 2. 2. qu. 1. art. 1. & q. 5. art. 2. & art. 3. præsertim ad 1. & in 3. dist. 24. art. 1. quæst. 1. & alijs innumeris locis, vbi rationes essentiales fidei infusæ, tam quoad actum, quam quoad habitum ponit in ratione formali, cui innititur, quam dicit esse primam veritatem reuelantem, semperque distinguit hunc assensum fidei Christianæ ab omni alia fide circa easdem veritates ex hoc obiecto formali, negatq; fidem, vel dæmonum, vel hæreticorum in his, quæ credunt, in hac ratione formali obiecti fundari. Nec certe Molina à D. Thoma discrepat, nam in eadem dispu. 7. §. *Nostram*, declarat, illam fidem acquisitam, quæ potest haberi de veritatibus fidei, esse assensum mere opinatiuum, & fidem humanam; sentit ergo non fundari in diuina authoritate, tanquam in vnico, & proprio motiuo. Infra vero declarat, ideo dixisse, hæreticum aliquos articulos reuelatos à Deo credere, esse veros, quia sibi persuasit esse reuelatos à Deo. Quæ omnia licet vera sint, non ideo affirmat Molina, habere hæreticum idem obiectum formale, in credendo articulum fidei, quod habet catholicus, vt ex sequenti discursu patebit.

Vera sententia docet fidem acquisitam non attingere Deū eodem motiuo, quo infusa.

9. Vt ergo assertionem probemus, & sine æquiuocatione procedamus, declarare oportet, quid sit credi aliquid vt dictum, vel quia dictum à Deo. Duobus enim modis id potest intelligi. Primo vt solum testimonium, & authoritas Dei sit tota ratio credendi, & res dictas, & quidquid ad illas credendas simul credere, seu cognoscere necesse est, nimirum Deum eas dixisse, & in his, quæ dicit, nec falli, nec fallere posse, ita vt totum hoc eadem fide teneatur. Secūdo potest aliquis credere reuelata, quia Deus illa reuelauit, credendo, quod illa reuelauerit, non ex ipsa reuelatione, sed ex suo arbitrio, suis coniecturis, vel humanis testimonijs. Prior modus est fidei infusæ, & in illo sola diuina authoritas est tota ratio credēdi, & ad illam formaliter fit vltima resolutio fidei. Et hoc modo dicimus, non posse intellectum per vires, & actus naturales credere, quia Deus dicit, neque sub ea ratione formali, sub qua credit fides infusa. Posterior vero credendi modus est humanus, & reuera in eo non seruatur eadem ratio formalis obiecti, vt respondendo ad argumenta dicam. Hoc posito duobus modis potest probari assertio, primo per media Theologica, quæ apud me fortiora sunt. Secundo per discursum metaphysicum, seu philosophicum.

Duplex modus credendi reuelata.

10. Argumentor ergo primò testimonio Pauli 1. ad Thessal. 2. dicentis. *Gratias agimus Deo sine intermissione, quia cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei; accepistis illud non vt verbum hominum, sed vt est vere verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis.* In quo testimonio duo expendo, vnum est accipere verbum, vt verbum Dei, nihil aliud esse, quam dare illi fidem ex solo Dei testimonio in illo sistendo, & non reducendo illud ad humanas rationes, iam enim acciperetur, vt verbum hominum, & tamen hoc dicit Paulus esse opus Dei in illis operantis, vtique per gratiam, pro qua Paulus agit gratias sine intermissione, declarans esse opus gratiæ, vt optime ponderat Augustinus libr. de Prædestinatione Sanctorum cap. 19. Aliud expendendum est, Paulum simpliciter dixisse, accipere verbum Dei, vt Dei, esse opus Dei, significans semper esse tale, quia vbi ipse non distinxit, non licet nobis excipere; ergo accipere verbum Dei vt verbum eius, nūquam est naturale, sed semper est opus gratiæ; ergo & formaliter credere ex testimonio Dei, in illo sistendo, nunquam est naturale, quia quicunque ita credit, accipit verbum Dei, vt verbum Dei.

1. Argumentum ex Paulo.

Secundo argumentor ex illis generalibus testimonijs. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, &c.* id est, nostris solis viribus. Et illud, *Sine me nihil potestis facere*, & similia. Nam qui audito verbo Dei, ita de illo cogitare suis viribus potest, vt illud credat omnino, quia est verbum Dei, sine dubio ex se habet cogitationem valde perfectam, & de se aptissimam ad salutem. Atque in hunc fere modum expendit hunc locum Augustinus de Prædestinat. Sanctorum capit. 2. Quia si non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, profecto nec sumus sufficientes credere aliquid ex nobismet ipsis. Item explicantur illa verba de cogitatione pia, & conducente ad salutem; at profecto ex magna pietate creditur quidquid ex sola Dei reuelatione, & testificatione, præsertim obscura creditur. In quo etiam considero, Pelagium propterea damnatum esse simpliciter, quia dixit, proposito verbo Dei, posse hominem credere Deo dicenti sola sua libertate, vt constat ex Augustino epistol. 105. & 106. & ex Concilijs sæpe citatis; at vero si homo posset sua libertate, & potestate credere omnia reuelata, nixus sola Dei authoritate, sententia Pelagij non fuisset simpliciter falsa, sed potius vera, non ergo fuisset absolute damnanda, sed explicari debuisset, illam fidem per naturalem entitatem actus non esse sufficientem, sed requiri supernaturalem actus entitatem, quod Concilia non faciunt, sed absolute damnant assertionem talis fidei naturalis

11.

12. Dices, non damnare simpliciter, sed cum illo addito *sicut oportet*. Respondeo primo, etiam damnare simpliciter, loquendo de fide in Deum, seu de hoc, *credere Deo*. Hoc enim intendit Concilium Trident. cap. 6. cum inquit. *Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere mouentur in Deum credentes vera esse, quæ à Deo reuelata sunt.* Per quæ verba plane declarat, quid in fide sit, credere, *sicut oportet*, vtique reuelata esse vera, quia reuelata sunt à Deo, in ipsum tendendo per talem fidem, tanquam in authorem fidei, & vnicam rationem eius. Et Concilium Arausic. canon. 5. in vltimis verbis supra tractatis damnat dicentes, *fidem illam, qua in Deum credimus, esse naturalem*, vbi non addit, sicut oportet, quia in illa particula, *in Deum*, continebatur, quæ non potest habere alium sensum, nisi quem in verbis Concilij Tridentini explicuimus. Et canon. 25. de charitate ait, non posse liberum arbitrium solum *aut diligere Deum, sicut oportet, aut credere in Deum*, vbi non repetit particulam, *sicut oportet*, quia intelligitur inclusa in illo, *credere in Deum.* Igitur quoties assensus fidei in Deo solo nititur, est sicut oportet, & non potest esse, nisi actus proprius gratiæ, ac subinde supernaturalis. Confirmatur, & declaratur, quia si homo potest credere Deo ex diuina tantum authoritate, potest sua virtute credere summa certitudine, & infallibilitate; ergo quantum ad mores pertinet, iam habet perfectissimam fidem, nam distinctio quasi materialis in entitate naturali, vel supernatu-

pernaturali parum ad mores refert, si adhæsio ad obiectum eadem est, & ad bene operandum æque conducere potest. Respondent aliqui, actum fidei naturalem semper esse minus certum, etiamsi in puro Dei testimonio nitatur. Sed hoc profecto nō consequenter dicitur. Nam si est sermo de certitudine obiectiuâ, idem Dei testimonium, si in illo purè sistitur, æquè certum, & infallibile est. Si vero sit sermo de certitudine ex parte subiecti, illa & est extrinseca, & quasi per accidens, & in actu naturali maior esse potest.

Responsio non admittitur.

13. Præterea argumentor ratione in hunc modum. Si ratio formalis obiecti fidei talis est, vt liberum arbitrium suis solis naturalibus viribus possit actum absolutum, & efficacem propter illam elicere; ergo tale obiectum, seu ratio operandi non est de se supernaturalis, sed potius naturalis. Consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia in præsenti illud maxime dicitur supernaturale, quod superat naturales vires liberi arbitrij: sic enim dicitur habitus infusus supernaturalis, quia per actus liberi arbitrij acquiri non potest, & actus supernaturalis, quia per vires arbitrij fieri non potest: ergo similiter obiectum erit supernaturale, quod vt tale est, viribus naturalibus attingi non potest; ergo è contrario motiuum formale, quod viribus naturæ attingi potest, supernaturale non est. Consequens autem nec à Doctoribus contrariæ sententiæ conceditur, quos ego viderim, nec videtur posse secure concedi, quia destruit fundamentum necessitatis gratiæ ordinis supernaturalis. Nam si formale illud motiuum naturale est, profecto ad eliciendum actum illi obiecto, & motiuo proportionatum, quantum ipsum postulat, non erit necessarius habitus supernaturalis, nec gratia, falsumque est hos actus supernaturales versari circa obiecta naturalia, vel excedentia vires naturales hominis, quod tamen est expresse contra communem sensum, præcipuè Diui Thomæ 1. 2. quæstione 109. articulo 3. ad 1. & 3. & quæstione 62. articulo 1. & quæstione 63. articulo 3. & alibi sæpe, & communiter Theologi ita loquuntur.

Argumentatione.

14. Responderi potest, motiuum illud esse attingibile & actu naturali, & actu supernaturali, & priori modo esse obiectum naturale, posteriori vero esse supernaturale. Iuxta quam distinctionem aliqui etiam dicunt, distingui illos actus naturales, & supernaturales ex rationibus formalibus, sub quibus attingunt obiecta, illas vero rationes non esse distincta motiua, sed esse distinctas attingibilitates eiusdem motiui. Nam in fide veritas Dei in dicendo, vt attingibilis per assensum naturalem, est ratio obiectiua, sub qua fidei acquisitæ, vt vero attingibilis superiori modo est obiectum formale assensus fidei supernaturalis.

Effugium.

Hæc vero responsio, si attente consideretur, supponit distinctionem in actibus, & ab illis sumit rationes, sub quibus attingitur obiectum potius, quam è conuerso, vt inferius in simili explicabo. Vnde in re non dicit aliquid distinctum à priori sententia, sed idem alio modo. Supponit enim, assensus propter idem motiuum esse posse distinctos ex se, seu ex modo tendendi inferioris, vel altioris ordinis, & inde considerat duas attingibilitates in obiecto ratione distinctas, quæ revera non sunt, nisi denominationes extrinsecæ ab actibus desumptæ: nam illa duplex attingibilitas nihil vel absolutum, vel respectiuum secundum rem addit illi motiuo, sed tantum relationes rationis fundatas in denominationibus extrinsecis sumptis à duobus actibus, qui possunt elici ex tali motiuo.

Reijcitur.

15. Quocirca verbis illis eluditur potius, quam soluitur ratio facta. Tum quia motiuum esse supernaturale, non est denominatio extrinseca, sed est excellentia motiui superantis vires naturales intellectus creati, ideoque si intellectus creatus potest suis viribus absolutè velle, vel assentiri ex tali motiuo specifico secūdum vltimam, ac propriam rationem suam spectato, tale motiuum non potest dici supernaturale, sed naturale: Tum etiam, quia iuxta illam sententiam nullum est tam naturale motiuum, quod non possit attingi per actum supernaturalem quoad substantiam, si Deus velit illum infundere, vt v.g. Christus per scientiam per se infusam, & per acquisitam cognoscit, hominem esse risibilem, ex hoc medio, & motiuo, quòd est rationalis, & ita habet assensum naturalem, & supernaturalem ex eodem motiuo, & nihilominus motiuum est naturale, quia viribus naturæ sufficienter attingitur; ergo si tale est etiam motiuum fidei diuinæ, illud de se naturale est, licet fortasse Deus dare possit homini actum supernaturalem propter idem motiuum.

Amplius impugnatur

Dicetur fortè, argumentum concludere illud motiuum non esse absolute supernaturale comparatum ad vires naturales intellectus, & supposita applicatione, vel propositione talis motiui, dici vero supernaturale, quia applicatio, vel propositio talis motiui est supernaturalis, id est, non debita capacitati naturali hominis, sed ex extrinseca Dei ordinatione gratis concessa. Quod etiam suaderi potest, quia Deum esse primam veritatem, quædam veritas naturalis est, Deum item, si quid testificetur, dignum esse fide certa, quia mentiri non potest, obiectum est naturaliter notum: solum ergo est supernaturale, quod aliquid reuelet, & attestetur, præsertim de his, quæ per rationem naturalem cognosci non possunt. Hæc autem reuelatio, seu attestatio solum est veluti applicatio illius motiui; ergo illud de se naturale est, solumque supponit applicationem, seu reuelationem supernaturalem, ideoque tali facta propositione, posse hominem virib⁹ suis propter illud motiuum plene, & cum omni determinatione assentiri, licet perfectius id faciat, si à Deo moueatur ad altiori modo assentiendum. 16.

Alia euadendi via.

Sed cauendam censeo responsionem hanc, nam multum accedit ad errorem Pelagij, quod facta reuelatione possit homo credere viribus suis, vt paulò antea dixi. Quia si motiuum illud est naturale in ordine ad vires naturales nostri intellectus, fides naturalis est illi satis proportionata, & non est, cur non sit sufficiens in suo genere ad salutē, cum Deo soli tanquam attestanti nitatur. Nec poterit fides illa dici humana, sed diuina, cum in Deo solo fundetur, & illi subijciat intellectum, nec erit ad illam necessaria gratia, nisi ex parte reuelationis, quam Pelagius non negabat. Dicere autem, maiorem gratiam, seu adiuuantem solum requiri, vt assensus in genere entis sit perfectior, licet ex vi obiecti non esset necessarius, multum accedit ad id, quod Pelagius dicebat, gratiam requiri tantum ad facilius. Item videtur fuga solum inuenta ad eludenda testimonia Conciliorum, & Patrum. Ac denique videtur illa perfectio entitatiua valde materialis, & ad mores nihil referens, si actus viribus naturæ elicitus in Deo solo, vt in ratione assentiendi fundetur, nam inde habebit omnes proprietates fidei supra positas, quod ad mores sufficit. 17.

Hæc responsio multum accedit ad Pelagij errorem.

Secundo possumus ab inconuenienti argumentari, quia si ex eodem motiuo, & ratione formali obiecti sequi potest actus naturalis, & supernaturalis, nūquam erit in potestate hominis elicere supernaturalem actum, neq; ad illum conari, quantum in se est etiam conando operari ex perfectissimo motiuo sibi proposito: consequens est falsum; ergo. Sequelam declaro, quia supposito obiecto credibili sub tali ratione diuina tantum est in potestate hominis libere determinari ad credendum sub illa ratione, quod autem actus prodeat supernaturalis, vel naturalis, non est in potestate hominis, si ex vi illius obiecti formalis non determinatur; ergo quod actus sit naturalis, vel supernaturalis, pēdebit ex sola Dei voluntate determinantis concursum, vel auxilium suū ad talē, vel talem entitatem actus. Exemplo res declaratur, quia intelle- 18.

Impugnatio ab absurdo.

intellectus hic, & nunc circa idem obiectum potest actus fidei numero distinctos elicere, non est vero in potestate voluntatis libere se determinare ad hunc actum numero potius, quam ad illum, sed vel naturaliter determinanda est ab obiecto, & circumstantijs, vel id pendet ex libero decreto Dei determinantis suum concursum ad talem indiuiduum actum intra illam speciem; ergo similiter si motiuum, & ratio volendi, vel credendi non determinat potentiam ad talem entitatem, vel speciem actus, non erit in potestate voluntatis illam determinare, sed solum pendebit ex voluntate Dei.

19. *Exemplo vis argumẽti explicatur* Quod autem hoc consequens admittendum non sit, probatur primo, quia nunquam esset in potestate hominis saluari etiam posita quacunque gratia præueniente, & cum illa faciendo, quod in se est, quod dici non potest, vt per se constat. Sequela probatur, quia necessarium est ad salutem, supernaturales actus elicere, vt supra ostensum est, sed non est in potestate hominis libere conari ad operandum ex tali motiuo, quod determinet ad actum supernaturalem, iuxta illam sententiam; ergo nec salus est in potestate hominis. Et declaratur practice, ponamus enim duos homines sufficienter excitatos ad credendum, quia Deus dicit: si ergo ex illo motiuo sequi potest actus naturalis, & supernaturalis; contingere etiam potest, quod vterque credat, vnus tantum per actum supernaturalem, & consequenter sufficienter ad salutem, alter vero per actum naturalem, & insufficienter. Ponamus ergo ita fieri, nam possibili posito in esse, non sequitur inconueniens; peto ergo rationem ex parte talium hominum, ob quam vnus elicuit actum tantum naturalem, & alius supernaturalem. Certe nulla reddi potest, quia vterque voluit efficaciter credere, quia Deus dicit, & amplius non fuit in eius potestate: pendebit ergo totum ex eo, quod Deus voluit dare auxilium concomitans supernaturale huic, & non illi, atq; ita vnus damnabitur, cum ex parte sua nihil minus fecerit, quod profecto absurdissimum est. *Confirmatio* Et confirmo, nam si hoc verum est, profecto nõ potuit homini præcipi, vt habeat actum supernaturalem, sicut non potest præcipi, vt habeat hunc actum numero, potius quam illum, quia hoc non pendet ex determinatione eius. Solum ergo præcipitur homini, vt credat Deo, vel quia Deus dicit: ergo si hoc facit, siue faciat actu naturali, siue supernaturali, implet præceptum: ergo iam non esset actus supernaturalis necessarius ad salutem, quia actus necessarius ad salutem sub præceptum cadit: ergo per solos actus naturales potest homo saluari.

20. *Euasio.* Propter hæc dicere potest aliquis, quamuis vterque actus sit possibilis, tamen de facto Deum decreuisse non cooperari cum homine ad operandum ex tali motiuo, nisi supernaturali auxilio, & illud semper offerre, atque ita semper esse in hominis potestate supernaturalem actum elicere, & consequenter casum illum propositum de duobus hominibus æqualiter præuentis non esse admittendum de lege, quamuis absolute sit possibile. *Occlusio.* Sed hoc inprimis alienum est à sensu, & doctrina Patrum, & Conciliorum, iuxta quam non est necessaria gratia, quia Deus ita decreuit, sed quia propter humanam impotentiam ad talia opera est intrinsece necessaria, nimirum, quia opera ipsa, & obiecta illorum excellentioris ordinis sunt, quam natura. Deinde illa lex non esset consentanea naturis rerum, quia si natura habeat sufficiens principium ad operandum, iuxta exigentiam obiecti: ergo illum operandi modum negare, & statuere non concurrere, nisi altiori modo, esset præter naturæ debitum, & quodammodo monstrosum. Præterea quia, vt supra arguebam, tale motiuum non esset supernaturale, sed naturale, quandoquidem natura de se apta est ad operandum ex illo: ergo eleuatio ad operandum supernaturaliter tantum ex illo motiuo, negando concursum ad actum naturalem, esset prouidentia omnino voluntaria, & extra ordinem rerum. Sicut si Deus statueret non concurrere cum homine ad credendum ex motiuo humano, nisi per actum supernaturalem quoad substantiam, profecto esset prouidentia quasi violenta, & miraculosa, etiam si esset possibilis.

Denique si vera est lex hæc ordinaria, saltem de facto verum est, nunquam fieri actum fidei ex tali motiuo, nisi supernaturalem, saltem quia Deus ad alium non concurrit, facta sufficienti obiecti propositione; at contraria opinio supponit oppositum, & ex actibus, quos experimur, conatur ostendere, talem actum naturalem ex illo motiuo esse possibilem: ergo non potest cum illa opinione constare responsio, sed illam potius eneruat, & euertit præcipuum fundamentum eius. 21. *Vltima...plica.* Nam si de facto nunquam ex tali motiuo fit, nisi assensus supernaturalis, non est ex arbitraria Dei prouidentia, sed quia tale obiectum, & motiuum talem actum requirit. Quod si quis forte dicat, potius semper fieri vtrumq; actum, hoc etiam facile impugnatur, tum quia est superfluum, tum etiam quia est contra experientiam, quantum à nobis cognosci, vel coniectari potest. *Fuga ... præcluditur.* Tum denique quia tunc naturalis actus tanquam facilior, & naturę magis consentaneus ordine naturæ præcederet, & pararet viam ad alium, procedẽdo ab imperfecto ad perfectum ordine generationis, & ita facile incidemus in Semipelagianum errorem, sequeretur enim Deum donare homini potentiam ad supernaturalem assensum, quia iam facit quod in se est, credendo vere, & proprie Deo, propter Deum totis viribus suis, quod in Concilio Arausicano damnatum est.

Vltimo argumentari possumus philosophice ex illo principio Aristotelis: habitus ex actibus, & actus ex obiectis species sumere. 22. *Vltimum ex Metaph. argumentum.* Ex quo sic argumentor, nam eadem potentia circa idem obiectum materiale ex eodem motiuo, seu obiecto formali non potest habere actus specie distinctos, ostensum est autem, actus supernaturales specie, & substantia distingui ab omnibus actibus naturalibus; ergo nõ possunt actus naturales versari circa easdem materias ex eisdem motiuis, quibus specificantur actus supernaturales. Maior probatur ex principio posito, quod actus sumunt speciem ex obiecto; ergo & distinctionem specificam, & nõ ex obiecto materiali, quia supponimus in illo conuenire; ergo ex formali. *Confirmatur.* Confirmatur, quia non possunt habere aliquod aliud formale principiũ distinctionis substantialis, & essentialis. Dico autem principium formale, quia quod quidam asserunt, distingui, quod vnus est ab auxilio supernaturali, & non alius, non declarat formale principium distinguendi, sed solum principium efficiens, quod supponit diuersitatem essentialem in ipsis actibus secundum se spectatis, ideo enim vnus illorum postulat principium effectiuum distinctum, & altioris rationis, quia secundum naturam, & speciem suam est altioris ordinis; ergo oportet assignare formale principium, à quo talem speciem habeat, hoc autem nullum est, nisi formale obiectum.

23. *Solutio impugnatur.* Respondent aliqui, actus illos per suas entitates formaliter, & essentialiter distingui, neque oportere aliud formale distinctiuum quærere ex parte obiecti. Sed hoc nihil aliud est, quam euertere principium illud de distinctione actuum ex obiectis, & totam Philosophiam, quæ docet motus, & omnia, quæ habitudinem ad aliud essentialiter includunt, siue prædicamentalem, siue transcendentalem, habere speciem, & consequenter distinctionem à terminis, vel obiectis, quæ respiciunt, nam inde habent aliquo modo suum esse, & consequenter etiam distinctionem. Quamuis ergo verum sit, actus intrinsecè distingui formaliter se ipsis, seu suis differentijs constitutiuis, tamen quia hæ differentiæ includunt habitudinem ad obiecta, & illis accommodantur, ideo ex obiectis etiam recipiunt distinctionem. *Ipsi actus ... recipiunt ... mutuo.* Et inductione ostendi potest,

potest, nam etiam actus fidei supernaturalis distinguitur à fide humana in authoritate, in qua nititur, quæ pertinet ad obiectum eius, & à scientia, quia est per medium extrinsecum, quod etiam pertinet ad rationem obiecti; ergo sine aliqua distinctione in obiecto formali non potest intelligi essentialis distinctio in actibus, præsertim eiusdem potentiæ, & eiusdem obiecti materialis.

24. *Responsio aliquorum impugnatur.* Quo argumento aliqui conuicti fatentur, necessariam esse distinctionem in ratione formali obiecti, sub qua obiectum attingitur, dicunt tamen hanc desumi sæpè ex habitudine ad lumen vel principium agendi. Et ita in proposito dicunt, actus fidei naturalis, & supernaturalis esse posse de hac veritate, *Deus est trinus*, vt dicta à Deo. Nihilominùs tamen differre in rationibus, sub quibus, quia respectu supernaturalis actus, ratio sub qua est authoritas Dei, vt est sub lumine infuso, eadem verò authoritas, vt est sub lumine naturali, est ratio formalis sub qua naturalis fidei. Sed qui sic respondent, non aduertunt, se supponere distinctionem in actibus, vt illam declarent in obiectis, atque ita distinguere obiecta potiùs per actus, quàm actus per obiecta. Probatur assumptum, quia authoritas diuina, vt manifestata, vel coniuncta diuerso lumini, supponit distinctionem in luminibus, vel igitur est sermo de lumine actuali, & illud non est nisi actus ipse credendi; ergo supponit distinctionem in actibus: vel est sermo de lumine habituali, & sic supponit distinctionem habituum; ergo & actuum, quia habitus per actus à priori distinguuntur; ergo non potest commodè saluari illa distinctio actuum, nisi supponendo in obiectis formalibus, secundùm se aliquam distinctionem. Contra hunc verum discursum procedunt argumenta prioris sententiæ, quæ purè philosophica sunt, & ideò licèt maiorem difficultatem haberent, in re Theologica, & quæ multùm propendet ad dogmata fidei, minoris momenti censenda essent, quàm vt possent prudentem Theologum à plana, & regia via deflectere. *Fit satis argumentis oppositæ sententiæ.* Respondendo ergo ad fundamenta contrariæ sententiæ, & hic discursus declarabitur magis, & obiectiones, quæ contra illum fieri possunt, obiter soluentur.

25. *Ad primum* Ad primum ergo fundamentum, quòd actus specie distincti possunt versari circa eandem materiam, ex eodemque motiuo, Respondetur inprimis id admittendo in potentijs specie diuersis. Rationem autem aliqui reddunt ex parte obiectorum, diuersas attingibilitates (vt vocant) in eis considerando, quas dicunt esse diuersas rationes formales, sub quibus tales potentiæ in sua obiecta tendūt. *Ratio sub qua non est prima ratio distinctionis in actibus.* Sed reuera illæ attingibilitates tantùm sunt extrinsecæ denominationes ab actibus, vel potentijs desumptę, & ita (vt suprà dicebam) earum distinctionem supponunt, ideoq; nō possunt esse primariæ rationes, à quibus actuum, vel potentiarum distinctio sumatur. *Potentiæ vnde sumant distinctionem specificam.* Potentiæ igitur si à subiectis distinctis fluant, ab illis possunt habere distinctionem quasi genericam, quia habent modū diuersum tendendi in obiecta: si verò ab eadem forma dimanent, necesse est distingui in obiectis adæquatis, vel quia omninò condistincta sunt, vel quia obiectū vni potentiæ adæquatum sub adæquato alterius cōtinetur. Atq; ita semper potentia superior, vel immaterialior, videtur attingere obiectum sub ratione vniuersaliori, vt videre licet in sensibus internis, & externis, & in intellectu respectu illorum, & in appetitu superiori, & inferiori, & in intellectibus etiam Angelicis, quatenùs diuersis speciebus intelligibilibus informantur.

26. *Quando possint actus specie diuersi habere idem motiuum* Sic ergo non repugnat, actus specie diuersos propter diuersitatem potentiarum, ferri in idem materiale obiectum propter idem motiuum, quia habent maiorem distinctionē quasi genericam ex alijs principijs, & ita specifica differentia, quam vnusquisq; actus sumit ab illo obiecto (vt sic dicam) accōmodata suo generi, & propriè causat distinctionem ab alijs actibus eiusdem potentiæ; illæ verò duæ differentiæ constituentes actus diuersarum potentiarum in ordine ad idem obiectum, & motiuum inter se distinguuntur, vel ex modo tendendi, in quo accōmodantur generibus diuersis, quæ contrahunt, & determinant; vel quia illudmet motiuum respiciunt ex vi rationis obiectiuæ, seu potentiæ magis, vel minùs vniuersalis. Et hoc probant exempla de cognitione sensus, & intellectus, vel de affectu voluntatis, & appetitus ad idem bonum delectabile, & de actibus Angelorum specie distinctorum.

27. At verò in actibus vnius, & eiusdem potentiæ, non facilè inuenientur actus specie distincti attingentes idem obiectum sub eodem omninò motiuo. Et inprimis id non probant exempla in fundamento adducta. Nam in exemplo physico de motu circulari, & recto non est propria distinctio specifica, & essentialis in ratione motus, sed solum distinguuntur in modo figuræ, sicut linea recta, & circularis, vel distinguuntur in ratione motus naturalis, sicut motus sursum, & deorsum. *Motus circularis, & recti non distinguuntur specie.* In exemplo autem magis theologico, vel potiùs morali de voluntate, simplici intētione, & delectatione, in ipso motiuo aliqua diuersitas inuenitur. *Specifica distinctio quo pacto in voluntatis actibus reluceat.* Nā bonitas finis per se, & absolutè spectata mouet ad simplicem amorem, & vnionē. Ad intentionem aūt mouet idem finis vt acquirēdus, & ideò licèt in ipso semper sit eadem bonitas, tñ ad intentionem non mouet, nisi quatenus ēt ipsa consecutio talis obiecti simul apprehenditur, vt bona, & mouet ad sui dilectionem, seu intētionem. Et simili proportione ad fruitionem mouet finis non vtcunq;, sed vt præsens, seu possessus, & sic non solùm ipse, sed etiam possessio, vel præsentia eius apprehenditur vt bona, & ita delectat. Et ad hunc modum possunt etiam esse actus eiusdem potentiæ distincti specie, licèt in idem obiectum tendere videantur, quia in eis etiam potest inueniri aliqua diuersitas in motiuo. Vt amor Dei, & proximi propter Deum, etiamsi in eadem infinita, seu increata bonitate Dei fundetur, nihilominùs quia illa bonitas aliter Deum afficit, aliter proximum, habet distinctam rationem motiui. Idem inuenitur in intētione, electione, & alijs similibus. Et in assensibus intellectus nostri, quoties inuenitur specifica diuersitas in actibus, inuenietur aliqua diuersitas in motiuo assentiendi, *Specifica distinctio actuū intellectus ex diuerso motiuo oritur.* quia vel est ipsa veritas in se per connexionem immediatam terminorum, vel est medium aliquod, per quod veritas mediata cognoscitur. Vnde licèt contingat, eandem veritatem in se immediatam per medium etiam cognosci alio genere assensus, etiam in illis inuenitur diuersitas in motiuo. Neq; tamen nego, etiam in actibus, vel habitibus eiusdem potētiæ posse esse aliquam distinctionem quasi genericam, vel vniuersaliorem ex modo tendendi, sed assero, cùm peruenitur ad specificam diuersitatem, semper inueniri aliquam distinctionem in ratione formali, seu medio, aut motiuo attingendi obiectum, vt etiam in Metaphysica dixi. *Disp. 48. sect. 3.*

28. *Solutio 1. argumenti num. 1. propositi.* Ex his ergo responsum est ad primum fundamentum, quia assensus fidei infusæ, & acquisitæ eiusdem obiecti, & sunt act⁹ eiusdem potentiæ, & eodem modo tendunt, quia etiam assensus fidei infusæ fit modo humano, & ideò nisi distinguantur in motiuis, & obiectis formalibus, nō possunt essentialem distinctionem habere. *Obiectio.* Sed contra hoc obijci potest apparenter, quia lumen fidei infusæ, & naturale lumen intellect⁹ sunt quasi potentiæ intellectiuæ genere diuersæ, quia lumen fidei ita est habitus, vt det etiam nouam potestatem intelligendi specie diuersam, & ad altiorem ordinem pertinentem; ergo ex hac parte possunt ab his duobus principijs prodire assensus plus quàm specie, & quasi genere diuersi, etiamsi circa idem obiectū ex eadem ratione assentiendi versentur. Nam in illis inuenietur distinctio, tum ex parte potētiarum, tum etiam ex parte modi. Quia licèt vterq; quoad aliquid fiat modo humano, sc. quoad cōpositionē, & apprehensio-

hensionem per species acquisitas, &c. nihilominus ipse assensus sit modo longè diuerso quoad entitatẽ, & perfectionem actus: sicut in duobus Angelis assensus naturales eiusdem veritatis per se ne notæ, vel in eodem medio fundatæ, licèt conueniant in modo generali intelligendi Angelico, & sine compositione; vel discursu, nihilominùs differunt specie ex modo subtiliori, & spiritualiori intelligendi: sic ergo in præsenti dici potest.

29. *Solutio.* Hæc autem replica haberet quidem locum, si motiuum talium assensuum, seu actuum fidei esset ordinis naturalis, non verò procedit, quando motiuum actus supernaturale est, vt in præsenti esse ostẽdimus. Quia licèt multiplicatio principiorum cognoscendi, vel volendi eandem rem propter idem motiuum in eadem potentia, quando vnum naturale est, & aliud supernaturale, non videatur repugnare, nihilominùs si vnus talium actuum naturalis sit, & alius supernaturalis, necessariũ est, vt motiuum vtriusq; actus naturale sit, quia actus naturalis, & factus per solas vires naturæ, non potest fieri, nisi ex motiuo naturali eisdẽ naturalibus viribus proportionato. Vnde licet posſit Deus supernaturale lumen, vel scientiam infundere, per quam veritas aliqua naturalis ex motiuo naturali altiori modo cognoscatur quoad entitatem actus, quàm per vires naturæ posſit cognosci: nihilominus è contrario fieri non potest, vt intellectus humanus per vires solas naturales, assẽtiatur ex motiuo supernaturali, quatenùs tale est, eodem modo, quo id facit per vires gratiæ, quantùm ad rationem assentiendi, interueniente tantùm differentia in modo tendendi quoad entitates assensuum. Quia si motiuum supernaturale est, implicat contradictionem, vt per vires naturales solas attingatur, quia si intellectus solis suis viribus operatur, nõ interuenit ibi specialis Dei operatio; ergo non potest assensus fundari in solo motiuo superante vires naturæ. Non potest enim Deus facere, vt sine suo adiutorio natura operetur ex motiuo sibi non proportionato.

30. *Ex motiuo supernaturali elici nequit actus naturalis.* Itaq; loquendo de absoluta Dei potentia non fundatur assertio in hoc, quòd distinctio, & multiplicatio plurium actuum specie distinctorum sit omninò imposſibilis in eadem potentia circa idem formale obiectum, seu ex eadem ratione assentiendi. Nam hoc modo distinguentur fortaſsè in anima Christi, aut beati plures actus scientiæ naturalis, & supernaturalis, seu per se, & per accidens infusæ, prout versantur circa naturalia obiecta, & motiua. Sed fundatur in hoc, quòd motiuum Christianæ fidei est supernaturale, & ideò circa illudmet non possunt multiplicari actus naturales. Sicut etiam in scientia infusa per se, & per accidens fieri non potest, vt circa veritates supernaturales cognoscẽdas per media supernaturalia distinguantur actus vtriusq; scientiæ, quia scientia naturalis, seu per accidens infusa non potest tale obiectum attingere. Sic ergo discursus factus non fundatur tantum in principio solo Philosophico de distinctione actuũ per obiecta, sed adiuncto principio credito, quòd ratio assentiendi, seu motiuum credendi fide Christiana est supernaturale, vt à nobis probatũ est. Nam profectò, si dicamus, posse hominẽ sine gratia credere ex illo puro motiuo, & cum omni perfectione, quã ex vi illius habet quilibet actus in illo tantum fundatus, nimium tribuitur viribus naturæ, & plus quàm locutiones Scripturæ, Conciliorum, & Patrum permittant.

31. *Solutio 2. Argumenti n. 4 propositi* Vnde ad secundum principium, seu fundamentũ prioris sententiæ negamus, in obiectis formalibus talium actuum, etiamsi circa eandẽ materiam versentur, non posse inueniri sufficientem distinctionem. Quæ fortaſsè in actu amoris obscurior est, sed illam in sequentib. capitib. inuestigabimus. Nunc verò in assensu fidei videtur nobis res perspicua, & ad excellentiam fidei Christianæ maximè spectans. Vt enim

Dæmon & hæreticus fateamur, tam dæmones, quã hæreticos proximè credere multa, quia à Deo dicta sunt, longè verò aliter in diuino testimonio, ac veritate nituntur, quàm is, qui fide Christiana credit. Nam dæmon, vel hæreticus ita credit Deo dicenti, vt tamen Deum dicere, nõ credat eadem fide, aut ex eodem testimonio Dei, sed vel ex signis cogentibus, vel ex coniecturis humanis, ꝓprio discursu, & iudicio regulatis: fidelis autẽ, & res dictas, & Deum dicere, & Deum non falli, nec fallere, & quidquid ad credendum ex parte formalis obiecti, & motiui necessarium est, eadẽ fide, sola veritate, & authoritate Dei nixus credit. Vnde fit, vt ratio credendi res etiam diuinas in acquisita, seu naturali fide, nõ sit purum verbum, seu testimonium Dei, sed mistum (vt sic dicam) cum humanis coniecturis, vel signis, vel cum aliquo testimonio humano, ideoq; licèt tunc concurrat testimoniũ Dei, non tñ vt motiuum supernaturale est, sed ꝓut esse potest aliquo naturali modo cognitum. Nam talis fides semper nititur medio syllogistico formali, vel virtuali, quod medium licèt proximè videatur includere Dei authoritatẽ, tandẽ resoluitur in naturale lumẽ; vel coniecturas per illud cognitas, vel euidenter, vel per aliquam authoritatẽ, & fidem humanam, tum de testificante, tum de eius authoritate. Sicut in fide humana ex authoritate Augustini assensus rei dictæ reuera non fundatur in puro testimonio Augustini, sed simul in alijs rationibus, & medijs, per quæ mihi sit credibile, vel notum, & August. hoc dixisse, & ipsum esse tali, vel tanta fide dignum.

cui & in quibus credant. *Ex quibus item fidelis,*

Idem ergo est in fide merè naturali, qua creditur aliquid, quia dictum est à Deo, nam illa supponit talem æstimationem de Deo, qua credatur, semper loqui verum, quæ æstimatio à dæmone v.g. vel alio naturaliter tñ credente, non fundatur in veritate Dei hoc ipsum de se reuelantis, sed in lumine naturali, quo id cognoscitur. Deinde ẽt supponit illa fides aliã, quòd Deus dixerit, & hæc est merè acquisita per aliquam signorum euidentiam, vel probabilitatẽ vehementem simul cum aliqua traditione humana. Ac tandem ex his omnibus virtute cõponitur ratio, seu motiuũ assentiendi naturaliter rebus à Deo dictis, & ideò in illa fide nulla est supernaturalitas, neq; in substantia act⁹, neq; in modo, quia intellectus mero discursu naturali ducitur, & solũ iuxta mensuram suarũ virium præbet assensum, vel liberum ex naturali ẽt, seu humano affectu. At verò assẽsus fidei purè fundatur in Dei testimonio, suscipiendo verbũ eius non vt verbũ hominum, sed vt est verè verbũ Dei, hoc ipsum, nimirum, esse verbum Dei, eadem fide suscipiendo, & discernẽdo, & veracitatem ipsius Dei eadem fide credendo, & ita est magna diuersitas in obiecto formali, quam alij authores non intellexerunt, quia putarunt, nostram fidem infusam per se pendere à fide acquisita tanquã à causa partiali, vt Gab. cum Ocham. clariùs explicauit. Sed reuera decepti sunt, nam si id verum esset, nõ esset certior fides infusa, quàm acquisita, à qua per se pendet. At iuxta nostram sententiam ex prædicta diuersitate in obiecto formali oritur differentia in certitudine intrinseca, & essentiali, quæ in fide Christiana est longè alterius rationis, vt latè explicatum est. 32. *Discrimen inter motiuũ fidei infusæ, & acquisitæ.*

Et hinc etiam facilè intelligitur, quomodo in voluntate credendi, quæ est in hæretico, vel in catholico inueniatur diuersa ratio obiectiua: nam respectu voluntatis fidelis motiuum est honestas quædam supernaturalis, quæ in illo obiecto cerni potest, quatenùs ad credendum proponitur ex sola Dei authoritate, illi omninò intellectum subijciendo, & captiuãdo. Voluntas aũt, quæ est in hæretico potest sæpè nõ esse honesta, nam eodẽ modo credit suos errores, & veritates, quæ ex fide sibi eligit, vnde potest in vtrisq; eadem voluntate, & motiuo duci, quæ voluntas planè est temeraria, vel certè licèt cõtingat, velle credere aliquod mysterium fidei, quia prudenter iudicat, esse credibilius, quàm contrarium, in hoc ipso non nisi humana ratione ducitur, ac subinde ex quadã naturali, & morali honestate, qualis in quacunq; fide humana, & prudenti inueniri potest, mouetur. 33. *Diuersa ratio obiectiua est in voluntate credendi hæretici, & catholici.*

Ter-

Tertium argumentum procedit ex hypothesi, si
34. facta propositione obiecti fidei cum tota prævia gratia, Deus negaret auxilium adiuuans physicè, seu concursum supernaturalem ad actum fidei, non verò generalem, quia tūc intellectus posset assentiri cum solo concursu generali, & ex eodem motiuo, quia non habet aliud. Respondetur, tunc quidem intellectum, vel potentiam illam, cui negatur concursus supernaturalis, & non negatur generalis cōcursus ordinis naturę, posse quidem elicere actū aliquem, illum tamen futurum esse naturalem, ex motiuo naturali diuerso à motiuo Christianæ fidei. Quia licet obiectū sit propositum sub ratione supernaturali, semper etiā adiūgitur ratio naturalis sufficiens ad assentiendū, vel volendū naturaliter, & tunc potentia secundū naturalem vim operatur, quia per actualem motionē superiorem non amplius eleuatur. Solet similis casus proponi de vidente Deum, si Deus negaret illi supernaturalē habitum charitatis, & auxilium ad propriū actum charitatis, & quæritur, quomodo amaret illa voluntas, diciturq́; amaturam, quantum potest per vires naturæ, tendendo in Deum sub aliqua ratione naturali, quæ in illo obiecto etiam per visionem relucet. Sic ergo in casu nostro de actu credendi dicimus, quia fidei obiectum dū proponitur vt credendum ex authoritate Dei, semper fit etiā credibile per rationes humanas manuducentes hominem, vt eleuari possit ad credendum altiori modo. Quod adeo necessarium est, vt propterea dixerint aliqui Theologi necessariū esse, vt fides acquisita infusam antecedat, quod licet nō sit verum de fide eiusdem veritatis creditæ, est nihilominus probabile de aliquo iudicio credibilitatis eius. Hinc ergo facilè fieri posset in eo casu, vt intellectus destitutus superiori auxilio, fidei assēsum præberet veritati propositæ, non tamen ex motiuo fidei supernaturalis, quia nō ex pura Dei authoritate, sed ex motiuis, & rationibus humanis, sub quibus illa proponitur, & cum quibus illa coniungitur, quādo assensus est merè humanus, & acquisitus, vt in præcedenti remissione explicatum est, & idem cum proportione de voluntate credendi dicendum est.

Solutio 3. argumenti num. 5 propositi.

35. Quartum argumentum sumebatur ab incommodo, quod aliquis esset certus de sua fide, quod sit infusa, & sicut oportet. Quod aliqui non reputant inconueniēs, & ideò facilè sequelā admittunt, constituuntque discrimen inter actus intellectus, & voluntatis; nam intellectus, inquiunt, clare intuetur rationem, ob quam mouetur ad assentiendū, non tamen ita clarè cognoscit rationem, & motiuum, ex quo voluntas operatur, & ideò potest homo certò cognoscere, se credere, sicut oportet, & fide supernaturali, licet non possit ita certò cognoscere se amare, sicut oportet, & consequenter nec certo cognoscit, se esse iustum. Sed hi authores non aduertunt, fidem pendere à volūtate, & ideo non posse nobis esse magis notam qualitatem (vt sic dicam) seu supernaturale motiuum assensus intellectus, quam sit nota supernaturalis species illius piæ affectionis, seu voluntatis, qua determinamur ad credendum; illa autem volitio non est nobis notior, quam alij actus voluntatis; ergo neque ipsa fides. Et ideo simpliciter respondeo, negādo sequelam, quia cū in his actibus semper concurrant aliquo modo, & naturalia, & supernaturalia motiua, vt dixi, nunquam homo satis euidenter discernit, an ex pura supernaturali ratione moueatur, & operetur, & hoc est satis, vt nunquam possit omnino esse certus de fide, vel operatione sua, quamuis de illa magnas possit habere coniecturas. De qua re ex professo versus finem huius materiæ dicendum est.

Vera solutio 4. argumenti num. 6. propositi

CAPVT XII.

Vtrum ad sperandum, sicut oportet, diuinas promissiones, gratiæ auxilium requiratur, & quale, qua ve ratione necessarium sit?

1. *Supernaturales voluntatis actus alii Theologici, alii morales*

DIximus de necessitate gratiæ ad actum supernaturalem intellectus, dicendum superest de eiusdem gratiæ necessitate ad actus voluntatis, qui possunt in duos ordines distingui, scilicet, in Theologicos, & morales; Theologici dicuntur illi, quibus voluntas immediatè vnitur Deo, attingendo illum, vt aiunt, tanquam obiectum, *quod.* In alio vero ordine constituimus actus virtutum moralium, qui proxime versantur circa materias creatas, & vel non comprehendunt Deum in obiecto suo, vel si aliquo modo attingunt, solum est tāquam obiectum, *cui,* vt dici solet. De prioribus actibus est certior doctrina, & ideo de illis prius dicemus, dicturi postea de cæteris in capitibus sequentibus. Præterea supponēdum est, duos esse præcipuos actus theologicos ad voluntatem pertinentes: nam virtutes Theologicæ sunt tres, & vna earum ad intellectum pertinet, nempe fides, de cuius actu iam dictum est: duæ vero ad voluntatem spectant, nimirum spes, & charitas, de quarum actibus suo ordine dicemus. 2.

Supponimus itaq; spem esse actum voluntatis, vt est communior sententia Theologorum, licet aliqui dubitauerint, quia spes nihil aliud est, quā fiducia; fiducia aūt actus intellectus esse videtur, qa nihil aliud est, quam firma credulitas in verbo, seu promissione alterius. Sed non potest de veritate communis sentētiæ dubitari, nisi quis velit duas tantum Theologicas virtutes admittere, quod Paulo. 1. Corint. 13. & communi sensui Ecclesiæ repugnat. Sequela vero patet, quia fiducia, prout intellectui tribuitur, non potest à fide distingui; ergo si illa met est spes, fides & spes non distinguuntur, & ita tria illa, quæ Paulus dixit, nunc manere, non erunt nisi duo. Necesse est ergo, vt spes formaliter ad voluntatem pertineat, vt sic à fide distinguatur: à charitate autem nūc supponimus distingui, quia spes ad amorem concupiscentiæ, charitas ad amorem amicitiæ eiusdem Dei pertinēt, vt videbimus, & latius in disputationibus de his virtutib. differitur, & videri potest D. Thomas. 1. 2. q. 62. art. 3. & 2. 2. q. 17. & 23. Neque est verum fiduciam esse firmum assensum; sed est motus efficax appetitus in tali assensu fundatus.

Supponitur spem Theologicam esse actum voluntatis. *1. Cor 13.* *D. Thom.*

3. Circa spem igitur non inuenio ab Augustino, vel alijs Patribus relatum aliquem Pelagij errorem specialem, cum autem circa fidem, & dilectionem errauerit, eas viribus naturæ, & liberi arbitrij adscribendo, non est dubium, quin de spe idem senserit. Nam spes proximè generatur ex fide, & in illa maximè fundatur, & minus perfecta est, quam charitas, teste Paulo. 1. Corinth. 13. qui ergo fidem, & charitatem naturales esse credidit, non potuit aliquid altius de spe cogitare. Eò vel maxime, quod Pelagius necessitatem auxilij diuini specialis negabat, & ita totam fiduciam in se, & in suo libero arbitrio collocabat, de quo sæpe ab Augustino reprehenditur; ergo non solum supernaturalem spem, sed etiam omne fundamētum eius penitus abstulit. Quocirca sicut ad fidem solum prærequirebat Pelagius diuinam reuelationem, & doctrinam, qua proposita dicebat posse hominē suo arbitrio velle credere, & nō credere; & ita ad spē postulare ad summū potuit diuinas promissiones homini reuelatas, & ab illo naturaliter creditas, vt possit etiam suo arbitrio de fidelitate promittentis fidere, & promissa sperare.

Quid Pelag. de spe sensit. *1. Corint 13.* *August.*

4. In hoc verò errore dubitari potest, an error in fide sit, quia non videtur tam clarus in spe, sicut in fide, neque militare eadem ratio. Nam fides vt includit voluntatem credendi, non supponit aliam priorem fidem, vel supernaturalem operationem propriam, per quam possit ad credendum confortari; spes autē supponit fidem, per quam videtur voluntas sufficiētes vires accipere ad appetendum, & sperandum suis viribus sine nouo auxilio gratiæ. Quia homo naturaliter sibi amat omne bonum, quod iudicat sibi esse conueniens, & consequenter illud etiam naturaliter sibi desiderat; ergo postquam sibi persuasit, & firmiter

Dubium.

ter credidit, talis boni consecutionem sibi esse possibilem, illam potest efficaciter intendere, & bonum illud eisdem naturę viribus sperare. Quod enim possibilitas illius boni, & veritas promissionis supernaturaliter credatur, non obstat, quominus actus spei in se possit esse naturalis, quia cognitio non concurrit ad actum voluntatis, nisi vt conditio necessaria applicans obiectum, & ideo non refert, quod ipsa supernalis sit, si obiectū ppositū est naturaliter amabile. Nec ẽt obstat, q̃ bonum promissū supernãale sit, vel super naturaliter sit conferendū, quia inde solùm fit, vt ad consecutionẽ, vel executionẽ talis boni sit necessariū supernaturale auxiliū, nō vero ad sperandū illud, supposita fide, qua creditur, illud auxilium non defuturum, quia iam bonum illud proponitur vt conueniens, & simpliciter possibile, sub qua ratione est naturaliter appetibile, & cõsequenter etiã sperari poterit.

5\. *Ad sperandum sicut oportet ad salutem auxilium gratiæ requiritur. Probatur 1. ex Scriptura.*

Nihilominus de fide certum est, ad sperandum, sicut oportet, ad iustitiam, & salutem consequendam, necessarium esse supernaturale Dei auxilium. Probatur primo ex Scriptura. Nam 1. Cor. 13. *Manent* (inquit Paulus) *tria hæc, fides, spes, & charitas.* Vbi eas specialiter, & quasi æqualiter numerando, satis apertè ostendit in hoc conuenire, quod omnes sunt eiusdem ordinis, licèt in eo vna sit altera perfectior. Vnde August. serm. 29. de verbis Apostoli, *Hæc tria* (inquit) *aliquantùm sunt diuersa, sed omnia sunt Dei dona.* Idq; probat dictis verbis Apostoli, & de spe in particulari id confirmat ex illo Psal. 118. *Memor esto verbi tui seruo tuo, in quo mihi spem dedisti.* Inde enim colligit, spem esse Dei donum sicut est fides. Est etiam optimum testimonium Pauli ad Rom. 5. *Per quem* (id est Christum) *habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, & gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Vbi inter dona filiorū Dei, quæ per Christum accipimus, spem ponit. Et c. 15. *Vt per patientiam, & consolationem scripturarum spem habeamus,* & subdit statim, *Deus autem patientiæ, & solatij det vobis id ipsum sapere,* significans, Deum esse huiusmodi doni authorem. Vnde etiam 1. Thess. 5. *Galeam* (inquit) *spem salutis assumite,* quam cum fide etiam, & charitate ibi coniungit, & per Christum dari statim declarat.

6\. *Alia Scripturæ testimonia afferuntur.*

Vnde & Petrus epist. 1. ca. 1. *Secundum misericordiam suam* (inquit de Christo Domino) *regenerauit nos in spē viuam.* In quibus verbis licèt spes possit pro obiecto, seu materia, quæ speratur, sumi, tamen de spe, quæ nobis per baptismum infunditur, intellexisse videtur August. lib. 1. de Peccator. meritis, & remission. ca. 37. dicens. *Regenerauit nos in spem vitæ æternæ,* & consonant ea, quæ inferius Petrus subdit, *Perfecti sperate in eam, quæ offertur vobis, gratiam.* Et infrà. *Dedit ei,* id est, Christo, *gloriam, vt fides vestra, & spes esset in Deo,* quo loco notari potest, & distinctio spei à fide, & quod vtraque dicitur in Deo fundata tanquam diuina quædam, & superioris ordinis virtus. Deinde hoc etiam conuincunt illa testimonia, in quibus spei tribuitur vel sanctificatio, & remissio peccatorum, vt 1. Ioan. 3. *Omnis, qui habet hanc spem, in eo sanctificat se,* vel salus æterna, vt ad Rom. 8. *Spe salui facti sumus*: ex his enim, & similibus locis apertè colligitur, spem esse dispositionem ad gratiam, & necessariam ad salutem æternam, & consequenter non posse fieri sine gratia, quia nullus actus per se ad pietatem conferens potest sine gratia haberi, vt in 1. lib. satis ostensum est. Idemq; probatur ex illo Ps. 90. *Quoniam in me sperauit, liberabo eum.* Nã spes est ratio impetrandi Dei protectionem, vnde necesse est, esse donum gratiæ Dei. Vnde Bernard. serm. 3. de Annunciat. *Sola,* inquit, *spes apud te miserationis bonum obtinet, neq; oleū misericordiæ, nisi in vase fiduciæ ponis.*

7\. *Probatur ex Concil. Trid.*

Secundo expressè est hoc definitum in Concilio Tridentino sess. 6. can. 3. vbi dicit, *neminem sine præuenienti Spiritus sancti inspiratione, & eius adiutorio posse credere, sperare, & cat. sicut oportet.* Vbi certum est, non loqui Concilium de illis actibus quasi collectiuè, sed diuisiuè, seu distributiuè, & ideò sub disiūctione, *aut,* illos recenset, vt in materia de Pœnitentia notaui.

Et ideo cap. 6. inter dispositiones ad iustificationem spem enumerat ex illo Matth. 19. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua,* & in cap. 17. dicit, *In ipsa iustificatione hæc tria simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem.* Vbi siue de actibus loquatur, siue de habitibus, æquè probat intentum, quia dum dicit, spem esse infusam per Christum, docet esse donum gratiæ, quam Christus nobis meruit, quòd si de actu dicitur, id est, quod intendimus; si verò de habitu, etiam habitus est propter actus, & eiusdem sunt ordinis, vt supra argumentati sumus. Ex Patribus sufficiũt, quæ obiter adduximus, quia res est ferè sine controuersia, & quia semper ponunt spem inter ea, quæ sunt maximè necessaria ad supernaturalem iustitiam, vt videri potest in Chrysost. Homil. de Fide, lege, & Spir. Sanct. dicente, *Necesse est, vt præcedat vitam nostram spes in Christum, quæ postea pascenda est bonis operibus.* Et plura videri possunt in Bernardo ser. 7. & 9. in Psalm. *Qui habitat.*

Rationes Theologicæ confirmantes hanc veritatem insinuatæ iam sunt, illæ vero præcipuè sunt à posteriori, & ab effectu, videlicet, quia actus spei est dispositio ad iustitiam, & ad remissionem peccati: item quia in suo ordine est fundamentum meriti, & impetrationis, ac pœnitentiæ, iuxta illud Ambros. libro primo, de Pœnitent. c. 1. *Nemo potest agere pœnitentiam, nisi qui sperauerit indulgentiam.* Et quia æquiparatur aliis Dei donis, vt de fide, & charitate visum est, & de timore dicitur Psal. 146. *Beneplacitum est Domino super timentes eum, & in eis, qui sperant super misericordia eius.* A priori vero reddenda est ratio ex supernaturalitate actus spei, non est enim necessaria gratia ad hunc actum propter difficultatem extrinsecam, seu accidentariam, sed propter excellentiam eius, & supernaturalitatem, quam requirit, vt habeatur, *sicut oportet,* vtique ad salutem, & iustitiam, vt Concilium Tridentinum dixit, & ideò non tantùm in natura lapsa, sed etiam in integra erat necessaria ad sperandum, non minùs, quàm ad credendum, vel amãdum. Vt ergo hæc ratio, & necessitas gratiæ ad hunc actum magis explicetur, ea, quæ de fidei actu diximus, cum proportione ad spem applicanda sunt. 8.

8. Probatur rationi. — Ratio à priori.

Dico ergo secundo. Actus spei in sua substantia, & specie est supernaturalis. In hac assertione est eadem controuersia, & opinionum diuersitas, quæ de fide tractata est, vt videri potest in Scoto, Durando, Gabriele, & aliis in 3. d. 26. Conclusio tamen posita planè traditur à D. Thoma. 1. 2. q. 62. art. 3. & 2. 2. q. 17. artic. 1. & 6. quem ita intelligunt, & sequuntur recentiores Theologi communiter. Eisdemque rationibus probanda est, quibus de fide hoc probauimus, scilicet quia habitus spei est per se infusus, & actus eius est eiusdem ordinis, siue sit elicitus ab illo, siue proximè disponat ad illum: vnde per se etiam est infusus, quod non conuenit, nisi formę in specie, & substantia supernaturali. Item quia actus spei, qualis ad salutem postulatur, superat vires naturales voluntatis; non ratione extrinseca; ergo intrinseca; ergo ratione substantiæ suæ. Et hic habet locum discursus supra factus, quod hęc supernaturalitas, & tanta necessitas gratiæ, quanta in hoc actu inuenitur, non potest saluari per modum supernaturalem, vt inductione supra facta ostendi potest, nam eodem modo potest hic facile applicari. 9.

9. Spei actus in sua specie, & substantia, est supernaturalis. — Rationes.

Ex propriis verò ratio reddenda est, ex obiecto formali actus spei, quem declarat D. Thomas. 1. 2. q. 62. art. 3. dicens, *esse motum intentionis tendentis in finem supernaturalem, sicut in id, quod est possibile consequi per auxilium Dei,* vt addit, & declarat. 2. 2. q. 17. art. 1. hoc autem obiectum est maximè supernaturale; ergo & species essentialis, quam actus spei ab illo obiecto sumit, est per se supernaturalis. Consequentia probari facilè potest ex dictis capite præcedenti. Maior item supponitur ex tractat. de Spe, & ex D. Thomæ authoritate. Minor autem declaratur: nam spes cum sit actus 10.

10. Germana ratio huius assertionis.

ctus voluntatis per modum proſecutionis, habet pro obiecto bonum, & quia tendit ad obtinendum illud, eſt de bono abſenti, & nondum conſecuto, *nam quod videt quis, quid ſperat?* vt ait Paul. ad Rom. 8. & ex ſpeciali ratione ſua poſtulat ſpes, vt illud bonum, quod ſperat, ſit arduum, ac difficile, vt ex 1.2. q. 40. ar. 1. ſuppono. Si ergo in illo obiecto ſpei Chriſtianæ ratio boni conſideretur, ſupernaturalis omninò eſt, nam & viſio clara Dei, in qua ſupernaturalis beatitudo conſiſtit, & Deus vt obiectum eius, id eſt, prout clarè, & ſicut in ſe eſt, viſibilis eſt, excedit proportionem, & naturales vires humanæ naturæ; imò & naturalem inclinationem eius; ergo etiam in ratione boni ſperandi, & efficaciter intendendi, eſt obiectum excedens vires humanæ naturæ.

11. *Cõfirmatur ex ratione abſentiæ obiecti.* Deinde etiam abſentia talis obiecti, ſi attentè conſideretur, excedit quodammodo proportionem naturalis ſpei. Nam abſentia non ſupponitur in obiecto ſperando tanquam bonum appetendum, ſed potiùs tanquam aliquid incommodi, quod expectatur auferendum, quando completa fuerit ſpes, & ideò eiuſdem ordinis eſt ex ſuo modo abſentia boni ſperati, cuius eſt præſentia eiuſdem boni ſperati: præſentia autem ſummi boni per ſpem Chriſtianam ſperati, eſt ſupernaturalis; ergo & abſentia illius ſuo modo ſupernaturalis eſt: nam priuatio ad habitum reducitur. Vnde illa abſentia ſola ratione naturali ſpectata non apprehenderetur per modum priuationis, ſed puræ negationis, & ideò nec iudicaretur malum aliquod, vel incommodum, ad quod repellendum per ſpem eſſet tendendum, & hoc ſenſu dicimus, etiam abſentiam illius boni, vt eſt conditio, ſeu circumſtantia obiecti ſperandi, non pertinere ad ordinem naturæ. *Confirm. 2. ex ratione arduitatis.* Denique arduitas etiam illius boni vires naturales hominis excedit, quia intrinſecè, ac primariò naſcitur ex ſupernaturalitate, & excellentia tum ipſius obiecti, & finis vltimi conſequendi, tum etiam mediorum, per quæ eſt comparandum. Ergo tale obiectum eſt ſimpliciter ſupernaturale reſpectu virium naturalium liberi arbitrij; ergo etiam ſpes tali obiecto proportionata eſt in ſua eſſentia ſupernaturalis. Cui etiam accedit in natura lapſa arduitas, quæ ex naturæ corruptione, & concupiſcentiæ inordinatione oritur, quæ ſi attentè penſetur, adeò arduum, & difficile reddit obiectum illud, vt ratione illius non poſsit efficaciter intendi per ſolas vires liberi arbitrij, vt mox explicabo. Et hic diſcurſus magis in ſequenti capite roborabitur.

12. *Corollariũ: gratiæ auxilium etiam requiritur vt phyſicũ principium ſpei.* Atque hinc ſequitur, gratiæ auxilium eſſe per ſe neceſſarium ad actum ſpei, non ſolum vt moraliter excitans, alliciens, & adiuuans, ſed etiam vt dans voluntati aliquod ſupernaturale principium phyſicè adiuuans illam ad talem actum efficiendum, ſicut de fide diximus. Eſt enim eadem ratio ſuppoſito fundamento, quòd talis actus ſit in ſe ſupernaturalis. Vnde quæ in hoc pũcto de fide diximus, ſunt hic cum proportione applicanda. *Argum. ſoluitur in n. 4 propoſitum.* Neque contra hoc obſtat ratio dubitandi in principio poſita. Vt enim omittam dubitari poſſe, an diuerſa propoſitio obiecti appetẽdi, vel ſperandi, naturalis, vel ſupernaturalis ſufficiat ad ſimilẽ diſtinctionẽ actuũ volũtatis, de quo puncto alibi dicã; in pręſenti iam oſtẽdimus in obiecto, quod per fidem ſperandum proponitur, non ſolum cognitionem, ſeu applicationem obiecti, ſed etiam obiectum ipſum eſſe ſupernaturale, tam quoad fundamentum ſpei, quàm quoad bonum ſperatum.

13. *Progreditur ſolutio.* Fundamentum enim Chriſtianæ ſpei, eſt ipſum verbum Dei, iuxta illud Pſalm. 118. *Memor eſto verbi tui ſeruo tuo, in quo mihi ſpem dediſti.* Quod verbum licèt per fidem credatur, nihilominus vt voluntas erigatur ad ſperandum, ſolum in Dei verbo, promiſsione, poteſtate, ac voluntate nixa, indiget ſpeciali auxilio, & eleuatione Dei. Sicut ergo fides ſupernaturalis eſt, quia ſoli Deo adhibetur, ita ſpes excedit vires naturales; quia in Deo ſupernaturaliter promittente fundatur. Et ideò Petrus æqualiter dixit, *vt fides veſtra, & ſpes ſit in Deo.* Et hac ratione vtitur D. Thom. in 2.2. q. 17. Addit verò in 1.2. q. 63. art. 3. ad 2. etiam ſpem excedere virtutem naturæ proportionatam ex parte obiecti, ſeu boni, quod ſperatur, quia nimirũ, eſt quoddam ſummum bonum excedens naturalem facultatem, & capacitatem humanam. In quem ſenſum exponit Bernard. ſerm. 9. in Pſal. *Qui habitat,* illa verba. *Quoniam tu es Domine ſpes mea, altiſsimum poſuiſti refugium tuum, dicens: Fortè aliquid ampliùs ſonat, & ſublimiùs, quòd videl. non modo in eo ſperat, ſed eum. Conuenientiùs ſiquidem ſpes noſtra dicitur, quod ſperamus, quam in quo ſperamus.* Additque inferiùs, vtrunque indicatum eſſe à Ieremia Thren. 3. dicente. *Bonus eſt Dominus ſperantibus in ſe, animæ quærenti illum.* Vtroque ergo titulo ſpes Chriſtiana ſupernaturalis eſt, quod & in ſolo Deo ſperat, & ſolum Deum, vt ſupernaturalis beatitudinis obiectum ſperat, nam ſi aliquid aliud ſperat, totum eſt in ipſo, & propter ipſum. Nec refert, quòd fides hoc obiectum proponendo præcedat. Nam totum hoc tenet ſe ex parte obiecti, quod ſuperat naturales vires voluntatis, quas non præbet fides ſola, & ideò neceſſaria eſt ſpecialis gratia, quæ ad eliciendum ſpei actum, voluntatem iuuet.

Tandem poteſt in hoc capite interrogari, quod ſuprà de fide tractatum eſt, an poſsit voluntas noſtra ſolis naturalibus viribus aliquem actum ſpei naturalis, & acquiſitæ de bonis à Deo promiſsis elicere. Sed de hoc non oportet nouam texere diſputationem, eadem enim eſt reſolutio, & eodem modo explicanda. Primo igitur propoſita per fidem beatitudine à Deo promiſſa, poteſt voluntas naturali affectu ad illam ferri, eaque aliqualiter ſperare. Ita docuit Molina in Concordia quæſt. 14. artic. 13. diſputat. 13. in quo ab aliquibus eius doctrina notata eſt, ſed immeritò, quia non eſt maior ratio de fide, quàm de ſpe; imò ſuppoſita fide; videtur facilius ſpem aliquam naturalem poſſe concipere; vt ratio in principio huius capitis facta oſtendit. Et ita Scot. in 3. diſtinct. 26. ad tertium eodem modo de ſpe opinatur, quo de fide, & idem habet ibi Durandus quæſtione prima; numero ſexto, & Gabriel ibi articulo primo, & Caietanus 2.2. quæſtione 17. articulo quinto in principio expreſsè ponit habitum ſpei acquiſitæ, addit verò, & rectè, illum non ſufficere, ad eliciendum actum proportionatum ſupernaturali obiecto, ſed alium imperfectũ, & acquiſitum. Denique Soto, & alij, qui cenſent, actus omnes ſupernaturales eſſe naturales, quoad ſubſtantiam, conſequenter coguntur ponere aliquem actum ſpei, qui poſsit fieri viribus naturæ. Poteſt etiam probari inductione, nam Iudæi aliquam ſpem habent conſequendi beatitudinem, quæ ſine dubio ſupernaturalis non eſt; nec per auxilium gratiæ fit. Idem eſt certius de hæreticis, qui ſupernaturales promiſsiones expreſsius credunt. Vnde conſtat, non ſolum poſſe cõcipi ſpem aliquam, ſuppoſita fide infuſa promiſsionum, ſed etiam ſuppoſita fide acquiſita, hanc enim ſolam habent hæretici. Imò ſæpè habent firmam quandam, & temerariam fiduciam in ſola falſa fide ſuorum errorum fundata, vt de hæreticis huius temporis dixit Concil. Trid. ſeſs. 6. cap. 9. 14. *An poſſit dari ſine gratia ſpes naturalis de bonis à Deo promiſſis. Vera reſolutio affirmãs. Inductione probatur.*

Secundo verò addendum eſt, hanc ſpem acquiſitam, ſicut ſpecie, & ſubſtantia longè diuerſa eſt ab ſpe infuſa, ita etiam obiecto, & motiuo, modo, ac perfectione ſperandi. Hæc omnia ferè eodem modo explicanda ſunt in ſpe, ac in fide. Nam inprimis etiamſi bonum ſperatũ in ſe ſupernaturale ſit, ſpes acquiſita non tendit in illud, vt ſupernaturale eſt, ſed ſolum ſub generali ratione commodi, & conuenientis naturæ, quia ille actus non procedit, niſi naturali appetitui voluntatis commenſuratus; appetitus autem naturalis ſiſtit in bono proportionato, & conuenienti naturæ. Deinde licet illud bonum ſperetur à Deo, non tamen vt ab authore gratiæ, vel ſupernaturali, nec firmiter innitendo promiſsioni eius, ſicut oportet; 15. *In quibus ſpes hæc acquiſita ab infuſa diſtinguatur.*

portet. Sperare enim à Deo aliquod bonum, vel præmium, si absolutè sumatur, non excedit naturales vires rationis, aut voluntatis humanæ. Qui enim per rationem naturalem cognouerit Deum habere prouidentiam rerum humanarum, & præmium aliquod pro bonis operibus esse redditurum, & pœnam pro malis, potest sperare à Deo aliquod præmium honestæ vitæ, sicut potest etiam naturaliter pœnam timere. Illa autem spes solùm est in Deo, & authore naturæ, & non tam fundatur in promissione eius, quàm in sapientia, prudentia, iustitia, vel bonitate eius.

16. *Declaratur amplius.* Qui autem fide humana credit, Deum præmium supernaturale pro meritis, & auxilia ad benè operandum, & gratiam ad remissionem peccatorum obtinendam promisisse; quamuis possit hæc sperare humana, & acquisita spe, nihilominus sicut non amat illa bona, vt supernaturalia sunt, ita nec tendit ad illa, vt supernaturaliter possibilia, sed vt possibilia simpliciter, & confusè, quasi præscindendo à modo, quo sunt possibilia, quia vires naturæ non vltra extenduntur. Imò licet quis per fidem infusam credat, obiectum sperandum esse possibile per virtutem diuinam superantem ordinem naturæ; nihilominus si solo naturali affectu voluntas in illud obiectum sic propositum feratur, non nititur in Deo vt authore supernaturali, sed tantum vt est causa à qua habet tale obiectũ, vt sit possibile, & similiter nõ fundatur in ꝑmissione eius, vt mouere põt ex sola Dei authoritate ad fidendũ in illa, sed quatenùs adiunctis humanis coniecturis, constituit illud obiectum in ratione futuri, vel absolutè, vel sub conditione aliqua. Vnde fit, vt talis spes nunquam sit tam certa, & firma, quãtùm esse debet Christiana spes, quia vel non supponit certitudinem fidei in intellectu, à qua debet spes suã certitudinem, & firmitatẽ mutuari, vel quia licèt in homine fideli illa certitudo supponatur in intellectu, voluntas naturaliter sperando, illi fidei non conformatur adæquatè, sed tantùm secundum quandam communem rationem fidei in illa fundatur. Vnde verisimilius est, etiam hominem fidelem eo tempore, quo tantum humano modo sperat, non vti actu fide infusa ad iudicandum de bonis sperandis, sed humano etiam modo illa considerare, & credere. Deniq; ex alio etiam capite deficit omnis spes acquisita à perfectione infusæ, quia licèt esse possit absoluta, & efficax circa aliquod particulare bonum, non tamen circa omnia, & præsertim circa supernaturalem beatitudinem consequendam, & circa Deum, vt est obiectum eius, vt in sequenti capite commodiùs explicabo.

CAPVT XIII.

Vtrùm ad amandum Deum amore concupiscentiæ, vt est summum bonum, & commodum hominis amantis, sit auxilium gratiæ necessarium?

1. *1. Sententia* HOc dubium non inuenio ab Scholasticis peculiariter motum, sed communiter idem iudicare videntur de hoc amore, quod de spe, quia vel vnum a-

2. Sententia asserens amorem concupiscentiæ Dei vt obiectum beatitudinis esse naturalem. Vazq. 1. 2. disput. 195. cap. 2. in princip. & 3. p. d. 43. 2. in fin. ctum cum alio confundunt, vt Maior in 3. d. 26. & alij, vel quia sentiunt, spem oriri ex amore concupiscentiæ, vt D. Thomas, Scotus, & alij infrà referendi. Nihilominus tamen quidam grauis author modernus distinguendo amorem concupiscentiæ Dei ab spe, & amore charitatis eiusdem Dei, & benè sentiendo, actum spei, sicut & charitatis, esse supernaturales in substantia de amore concupiscentiæ Dei, etiam vt est bonum supernaturaliter beatificans hominem, dicit esse actum naturalem, & acquisitum, ad quem non indiget voluntas habitu infuso. Cuius sententiæ hæc fundamenta ex authore tantùm elicio.

2. Primum est, quia amor ille concupiscentiæ Dei, est amor amicitiæ, seu beneuolentiæ hominis ad se ipsum; sed amor sui est naturalis; ergo etiam ille amor concupiscentiæ Dei naturalis est. Maior constat ex illa doctrina vulgari, quòd amare, teste Aristotele, est velle alicui bonum. Ideoq; in amore duo distinguenda esse, scil. bonum, quod volo, & personam, cui volo, & respectu boni amati dicitur amor concupiscentię, respectu vero personæ, cui amatur, dicitur amicitiæ. Vnde sub hac ratione amor amicitiæ, & concupiscẽtia nõ sunt duo actus, vel duo amores, sed idem amor secundum duos respectus, quamuis in alio sensu amor amicitiæ, & concupiscentiæ re ipsa distingui soleant respectu eiusdem personæ, nam si illam amem, vt cui bonum volo, est amicitia, si verò eandem diligam mihi, vt bonum meum, est amor concupiscentiæ eiusdem personæ, licèt respectu mei, cui illud bonum volo, sit amicitia, vel proprius loquendo, beneuolentia. Hoc ergo modo in præsenti amor, qui est concupiscentiæ ad Deum, est amicitiæ ad se ipsum. Constat autem amorem sui esse maximè naturalem, quia oritur ex naturali cõplacentia, quam vnusquisq; habet ad se ipsum, quæ maximè naturalis est; ergo. Confirmatur, quia amor Dei distinguitur ab omnibus in naturalem, & supernaturalem, sed amor supernaturalis ad Deum, est amor amicitiæ, quia est amor charitatis, nec potest amicitia ad Deum esse naturalis; ergo per amorem naturalem intelligendus est amor concupiscentiæ. *1. Fundam.* *Cõfirmatur.*

3. *2. Fundam.* Secundum principale fundamentum esse potest, quia si amor concupiscentiæ ad Deum esset supernaturalis, postularet virtutem infusam, à qua eliceretur, nam eadem esset ratio de illo actu, quæ de cęteris; nulla autem talis virtus nobis infunditur. Quia si aliqua esset, profectò esset Theologalis, quia immediatè attingeret Deum, amando illum nobis; non est autẽ fides, vt per se constat, nec charitas, quia amor amicitiæ Dei distinguitur specie, & quasi genere ab amore concupiscentiæ; nec est spes; ergo vel est quarta virt⁹ theologalis, quod repugnat Paulo 1. Cor. 13. dicenti: *Nunc autem manent tria hæc,* &c. vel nulla est talis virtus infusa, & consequenter nec actus eius supernaturalis est.

4. *Probatur 1. minor, scilicet quod hic amor ab spe infusa non possit procedere.* Superest solum probandum, illam virtutem non esse spem. Quod probatur primò, quia amor, & spes sunt actus omninò distincti. Secundò, quia in actu spei est specialis difficultas, ratione cui⁹ necessaria est virtus spei, quæ difficultas in amore concupiscentiæ non reperitur. Nam spes respicit beatitudinem, vt est bonum arduum consequẽdum virtute diuina, & ita non habet, quòd sit supernaturalis ex eo, quod speratur, sed ex eo, à quo speratur, sc. a Deo supnaturaliter operãte. Quæ rõ cessat in amore, quia amor nõ versatur circa Deũ, vt ab ipso futura est cõsecutio beatitudinis, vel alius boni, sed præcisè vt circa rẽ concupitã nobis conuenientẽ, ꝙ maximè naturale est, & in tali actu, nec inuenitur formalis ratio habitus spei, nec vlla ratio, ob quã sit supernaturalis. Tertiò, quia amor concupiscentiæ in beatitudine permanebit, & tamen ibi non erit habitus spei, à quo elici possit. Quartò, q̃a si amor cõcupiscẽtiæ esset actus elicitus à virtute spei, per contrarium actũ, v. g. per odium, vel nolitionem absolutam supernaturalis beatitudinis, amitteretur virtus spei, quia virtus infusa per vnum actum contrarium amittitur: cõsequens autem est falsum, quia cùm illo odio, vel nolitione stat, non desperare de beatitudinis consecutione, & spes iuxta communem sententiam solum per desperationem perditur. *Primò.* *Secundò.* *Tertiò.* *Quartò.*

5. *Hunc tamẽ actum sine gratia fieri non posse concedit Vazq.* Deniq; dictus author, ne videatur nimium tribuere libero arbitrio, addit, licèt hic actus amoris in se, & substantia sua naturalis sit, nihilominus non posse fieri sine gratia mouente. Quæ autem sit hæc gratia mouens, vel qua ratione dicatur esse necessaria ad actum alioqui naturalem, dictus author non declarat. Videtur autem iuxta sua principia per gratiam mouentem intelligere cognitionem congruam naturalem

lem eiuſdem ordinis cum ipſo amore, quamuis reuelationem, & doctrinam ſupponat. Ratio autem illi⁹ neceſsitatis erit, quia ille actus amoris de ſe bonus eſt, ideoq; fieri non poteſt ſine cogitatione cõgrua, & honeſta, ſic enim de alijs actibus bonis, & naturalibus citatus author cenſet, neq; in præſenti maiorem, vel ſpecialem rationem gratiæ declarat. Bannez 2.2.q.17. art.8. in aſſertione conuenit, dicens hunc amorem eſſe naturalem; licet ſpes in illo fundata ſit ab ſpeciali auxilio: vnde ſentit amorẽ non eſſe abſq; ſpeciali gratiæ auxilio:

6. *Vera aſſertio* Nihilominus dicendum cenſeo, amorem concupiſcentiæ Dei, vt eſt ſupremum bonum noſtrum in ratione obiecti beatifici, eſſe actum per ſe infuſum, & eiuſdem ordinis cum alijs actibus virtutum Theologicarum. Hæc videtur eſſe communis ſentẽtia Theologorum, quam inprimis ſumo ex D. Thom. 2.2.q.17. ar.8. vbi poſita diſtinctione duplicis amoris Dei, amicitiæ, & concupiſcentiæ, dicit: *prior pertinet ad charitatem, ſed ſpes pertinet ad ſecundum amorem, quia ille, qui ſperat, aliquid ſibi obtinere intendit.* Et in ſolut. ad 2. dicit, ſpem prouenire ex amore concupiſcentiæ; ergo planè ſentit, amorem hunc eſſe eiuſdem ordinis cum ſpe, tum quia non poteſt actus infuſus per ſe prouenire ex habitu naturali, & acquiſito, nec amor naturalis eſſe poteſt principium ſpei ſupernaturalis. Vnde nulla conuenienti ratione dici poteſt ſpes infuſa ad amorẽ acquiſitum, ſeu naturalem pertinere. Similem doctrinam habet D. Thomas quæſt. de Spe, ſeu 4. de virtutib. art.3. in corpore, & in pluribus argumentorum ſolutionib⁹. Quæ loca cũ multis alijs congerit Cap. in 3.d.26.a.3. ad 1. & 2. vbi idem ſentit de amore cõcupiſcentiæ Dei, quod de ſpe. Et eodem modo loquuntur ibi Theologi, omnes enim docent, ſpem ad amorem concupiſcentiæ pertinere. Imò aliqui dicunt, eſſe ipſum, amorem concupiſcentię Dei, vt Maior in 3.d.26. q.2. & poſt quæſtionem ſecundam, in dubio illi adiuncto. Nec diſſentit Gabr. ibi. Vnde neceſſe eſt, vt iſti dicant amorem concupiſcentiæ eſſe infuſum, cum id non poſsint de ſpe negare, & eundem actum eſſe ſentiant. Cæteri verò, qui illos diſtinguunt, ſaltẽ dicunt, ſpem ad amorem concupiſcentiæ pertinere, vel in illo fundari, in quo etiam eiuſdem ordinis eſſe ſupponunt.

7. *Probatur 1 à ſimili de gaudio beatifico.* Simili modo Theologi in 4. diſt. 49. gaudium, ſeu fruitionem de præſentia, ſeu poſſeſsione Dei per viſionem beatificam eiuſdem ordinis eſſe cenſent cum ipſa viſione ſupernaturali. Vnde aliqui putant, eſſe etiã de eſſentia illius beatitudinis, vt Richard. ibi ar.1. q.6. & in ſolut. ad 4. addit, etiam ipſum amorem concupiſcẽtiæ Dei eſſe de eſſentia illius beatitudinis, quã fuiſſe aliorum opinionem refert ibi Baſſol. q.2. art.3. quam ille omninò non reijcit. Alij verò omnes ſaltem cenſent, gaudium illud eſſe proprietatem intrinſecè conſequentem illam beatitudinem, & neceſſariam ad perfectionem, & ſtatum quaſi intrinſecum eius, ſicut loquitur D. Tho. 1.2.q.4. art.1. & ibi expoſitores, & alij Theologi in 4. d.29. ſiue vtantur nomine delectationis, aut gaudij, ſiue fruitionis, & tamen omnes etiam dicũt, illud gaudium pertinere ad amorem concupiſcentiæ, quem propterea cenſent, eſſe etiam neceſſarium in illa beatitudine, ſiue ſit idem cum gaudio, ſiue proxima cauſa eius. Vnde etiam ſupponunt eſſe infuſum, & eiuſdem ordinis cũ ipſa ſupernaturali beatitudine. Specialiter verò hanc ſententiam docuit Medin. 1.2.q.62. art.4 in vltimo dub. §. *Denique.* Vbi dicit, hunc amorem ex diuino auxilio procedere, ſicut pia affectio voluntatis eſt donũ Dei.

8. *Probatur 2. à priori.* Ratio à priori huius veritatis eſt, quia obiectum huius amoris etiam eſt ſupernaturale, & vt tale amatur illo amore; ergo vt amor ille proportionatus ſit, & perfectus intra ſuum genus, oportet, vt ſit ſupernaturalis, & eiuſdem ordinis cum ſupernaturali beatitudine, ac proinde per ſe infuſus. Maior patet, quia obiectum illius amoris eſt Deus, vt eſt beatitudo hominis obiectiua, reſpectu illius beatitudinis formalis, quæ in clara Dei viſione conſiſtit; ergo ſicut viſio ipſa eſt ſupernaturalis, ita etiam Deus vt obiectum eius eſt obiectum ſupernaturale. Reſpondent aliqui, eſſe obiectum ſupernaturale reſpectu viſionis, non verò reſpectu amoris concupiſcentiæ. *Euaſio non ſatisfacit.* Sed hoc non rectè dicitur, tum quia etiam ipſa viſio eſt formalis perfectio ſupernaturalis hominis; ergo ſi reſpectu viſionis eſt Deus ſupernaturale obiectum, etiam vt eſt ſummum hominis bonum, eſt ſupernaturale bonum eiuſdem hominis; ergo etiam reſpectu amoris concupiſcentiæ eſt obiectum ſupernaturale, quia eſt obiectum, quatenus eſt bonum, & cõueniens amanti; ergo ſi vt bonum illius eſt ſupernaturale, & ipſa ratio, ob quam eſt illi conueniens, eſt etiam ſupernaturalis, quia viſionem claram inuoluit, etiam in ratione obiecti amabilis eſt ſupernaturale. Tum etiam quia ipſa viſio beata eo ipſo, quòd eſt ſupernaturalis in ſe, vt in conſecutione, ſeu effectione ſua, etiam eſt ſupernaturalis in ratione obiecti appetibilis, & ideò fieri non poteſt, vt naturalis appetitus in illam feratur, vt probabilior opinio Theologorum fert.

Dices, id eſſe verum de appetitu innato, & metaphorico, non verò de appetitu elicito, nam poſita cognitione talis viſionis, & perſuaſione, quod ſit poſsibilis, homo naturaliter illam poteſt appetere, & deſiderare, & ita in ratione appetibilis ipſa eſt obiectum naturale. 9. *Obiectio.* Reſpõdeo, ideo additã eſſe in noſtra ratione minorem propoſitionem, in qua ſubſumitur ſermonem eſſe de amore perfecto in ſuo ordine, & proportionato tali obiecto, vt ſupernaturale eſt. *Dilutio.* Nam licèt fortè beatitudo illa, vel viſio Dei ꝓpoſita homini, naturali actu elicito poſsit ab illo aliquo modo appeti, non tamen amore abſoluto efficaci, & perfecto, ſed ad ſummum ſimplici quodam affectu, & deſiderio, quia non põt ille amor eſſe talis per vires naturæ, vt moueat hominem efficaciter ad quærendum illud bonum, cùm per naturales vires quæri non poſsit. Vnde etiam ſit, vt ille naturalis appetitus elicitus, licèt materialiter tendat in viſionem beatã, non tamen illam vt ſupernaturalem attingat, ſed ſub quadam communi ratione boni, & commodi proprij, quaſi confundendo illam cum beatitudine in communi, quia non poteſt naturalis appetitus ſuis viribus altiùs aſſurgere. At vero amor, de quo in præſenti loquimur, eſſe debet amor proportionatus illi obiecto vt ſupernaturali bono ſummo per fidem cognito, & ſub illa ratione ſpecifica, & propria illud attingens. Quia licet non ſit neceſſe, ſupernaturalitatem talis beatitudinis, quaſi formaliter, & in actu ſignato conſiderare, oportet tamen excellentiam illius beatitudinis ita apprehendere, vt virtute ſaltem, & quaſi in actu exercito ſecundum propriam rationem, qua ſupernaturalis eſt, conſideretur, & amanda voluntati proponatur. Ac deinde loquimur præcipuè de amore perfecto in ſuo ordine, hoc eſt, abſoluto, & efficaci, qui virtute includat propoſitum ſeruandi omnia neceſſaria ad illum amorem, quod valdè excedit vires naturales voluntatis, vt mox explicabimus, ergo Deus vt ſic amabilis, eſt obiectum ſuperioris ordinis, & amor illi proportionatus eſt eiuſdem ordinis, & infuſus.

A poſteriori vero poteſt hæc ratio, & aſſertio varijs modis confirmari ex his, quæ referendo Theologos attigimus. 10. *Probatur 3. varijs rationibus à poſteriori. Prima.* Primo, quia hic amor, ſi ſit efficax, & perfectus, generat, & inducit ſpem, & ècontrario ſpes intrinſecè ſupponit hunc amorẽ, quia non ſperatur, niſi quod amatur, ſicut nõ timetur, niſi ꝙ fugitur, ſeu odio habetur. Sed amor merè acquiſitus, & naturalis non poteſt erigere animũ ad motũ ſpei perfectum, & infuſum, quia illa eſt dependentia eſſentialis, & per ſe, & ideo debet ſeruari proportio inter actus. Sicut naturalis motus intentionis alicuius finis non poteſt mouere ad ſupernaturalem electionem mediorum, & aſſenſus naturalis alicuius principij non põt gene-

Cõfirmatur. rare assensum fidei infusæ, & sic de alijs. Optimeque confirmatur ex dictis de voluntate credendi, quã esse supernaturalem, & infusam, suprà ex doctrina Conciliorum ostẽdimus, & inter alias reddidimus rationem, quia naturalis voluntas non possit mouere intellectum ad assensum supernaturalem; ergo similiter in pręsenti, cum spes per se supponat amorem concupiscentiæ boni sperati, & ab illo procedat, non potest amor ille esse merè naturalis, & acquisitus, nam talis amor nullo modo potest ad spem infusam, & supernaturalem sufficientem mouere.

11. *Secunda.* Secundo hic amor Dei, licèt non sit tam perfectus, sicut amor amicitiæ, & comparatione illius, nõ sit ita super omnia, sicut est ille, nihilominus est super omnia concupiscibilia, quia in eo genere est vltimum, & maximum bonum, vt dixit D.Th. in 4.d.49.q.1.art.2. quæstiunc.1.ad 3.& Bonauent. in 3.d.26.art.2.q.3.& in superiori lib. tractando de amore Dei c.25. & 26. in fine ostendi, etiam amorem concupiscentię Dei esse super omnia, & includere virtute obseruãtiam omniũ, quæ ad consequẽdam beatitudinem necessaria sunt. Ergo talis amor est supra vires naturales voluntatis. Simili enim ratione in præcedenti lib.c.25.& 26. conclusimus, non posse hominem in natura lapsa diligere super omnia, etiam amore concupiscentiæ perfecto, Deum vt authorem naturæ sine auxilio gratiæ, quia talis amor, etiam virtute includit obseruantiam omnium præceptorum naturalium. In præsenti autem hic amor includit virtute obseruantiam omniũ præceptorũ, etiam supernaturalium, nam sine illa nõ potest hic amor esse absolutus, & perfectus. Cũ enim hic amor vniat hominem Deo vt obiecto suę vltimę, & supernaturalis felicitatis; si absolutus & perfectus sit, necesse est, vt virtute includat affectum ad media etiam supernaturalia, vel cuiuscunq; ordinis sint. Ergo ad talem actum non solum est necessarium auxilium gratiæ, sed etiam actus ipse est per se supernaturalis ordinis gratiæ, cum per se ad supernaturalia obiecta, & præcepta se extendat.

12. *Tertia ab exemplo de gaudio.* Tertio sumitur optimum argumentum à gaudio ad amorem. Nam gaudium de Deo duplex est, sicut & amor: vnum, quo gaudemus de bonis, vel quæ Deus in se habet, vel quæ ad illius honorem quouis modo pertinent. Et hoc est gaudium amicitiæ, quod à charitate manat, & sine vlla dubitatione supernaturalis est, & per se infusus. Aliud est gaudium de Deo, vt est bonum nostrum, & à nobis aliquo modo possessum, quod erit perfectum in patria, & in via potest esse inchoatum; & hoc gaudium ad amorem concupiscentiæ pertinet, quia est de bono proprio. Hinc ergo sumitur ratio, nam hoc etiam gaudium in Deo, & de Deo est ordinis supernaturalis; ergo etiam ipse amor concupiscentiæ Dei supernaturalis est. Consequentia est euidens, quia in hoc gaudio multo magis possunt procedere rationes sententiæ contrariæ, quàm in amore; quia etiam pertinet ad amorem sui, cum sit de proprio commodo, & in eo cessare videtur difficultas, & arduitas, quæ est in spe, & alioqui non habet obiectum magis supernaturale, quàm amor concupiscentiæ eiusdem Dei. Quod vero ad antecedens spectat, de gaudio, & fruitione patriæ, id profecto sentiunt omnes Theologi suprà allegati, & de beatitudine scribentes, supponunt enim gaudium illud, quod naturaliter, id est, necessario, & connaturaliter sequitur ex visione, & amore Dei, esse supernaturale, & eiusdem ordinis cum ipsa visione. Et nihilominus explicant, gaudium illud non solum esse amicitiæ de bonis in se, sed etiam concupiscentiæ de propria cõmoditate, & perfectione. Hæc vero duo gaudia esse distincta, & ex diuersis principijs manare, disertè docet D.Thomas 2.2.q.28.art.1.ad 3. & 1.2.q.4.art.2.& 3. explicans delectationem beatorum, potissimè loquitur de delectatione, quam habent ex eo, quod Deum ipsum possideant, & clarè videant, quæ est delectatio proprij commodi, ac subinde ex amore concupiscentiæ Dei proueniens. Quod autem ad gaudium viæ spectat, D.Thomas in dicta solutio. ad 3. illud tribuit spei. Affirmauerat enim gaudium esse effectum charitatis, in contrariumque obiecerat verba Pauli ad Rom.12. *Spe gaudentes*, & respondet, duplex esse Dei gaudium, vnum de bonis Dei in se, & hoc esse charitatis effectum, aliud de bono diuino, prout à nobis participatur, & hoc dicit procedere ex spe, per quam speramus diuini boni fruitionem. Ergo vtrumque gaudium sentit esse infusum, & proportionatum virtuti infusæ, à qua procedit, & ad hoc gaudium nos excitat Christus Matth.6. dicens, *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis.*

Gaudium amicitiæ, & concupiscentiæ distinguuntur.

Gaudium concupiscentiæ in via à spe elicitur.

13. *Quarta ab exemplo de timore gehennæ.* Quarto non minus efficax argumentum ex æquiparatione spei ad timorem gehennæ, vel amissionis beatitudinis sumi potest. Timor enim inferni, seu amittendi supernaturalem beatitudinem, actus est supernaturalis ordinis; ergo etiam amor illius beatitudinis, seu Dei, vt est summum bonum nostrum, est actus eiusdem ordinis, & infusus. Antecedens sumitur ex Concil. Trid. sess.6.c.6. vbi inter dispositiones ad iustificationem numerat timorem diuinæ iustitiæ, quo peccatores vtiliter concutiuntur per diuinæ gratiæ auxilium, & ex sess.14.cap.4. vbi docet, attritionem ex metu gehennæ conceptam, Dei donum esse, & ex Spiritus S. impulsu, & hominem ad remissionem peccati obtinendam præparare, vel remotè extra sacramentum, vel proximè respectu sacramenti pœnitentiæ. Vbi Concilium directè docet, attritionem ipsam, quæ est talis dolor de peccatis, esse Dei donum, & ex Spiritu S. impulsu, vtiq; infuso, & supernaturali, nam iuxta vsum Conciliorum hoc significãt illa verba, *Dei donum, & Spiritus S. impulsus.* Vnde consequenter, & à fortiori tradit, timorem gehennæ, qui est principium talis doloris esse similiter Dei donum, & ex Spiritus S. impulsu, sicut in priori loco iam significauerat; sentit ergo illum timorem actum infusum, & supernaturalis ordinis esse. Consequẽtia vero probatur, quia timor gehennę, vt est infusus, & supernaturalis, præcipuè nititur in amore eiusdem beatitudinis supernaturalis, *illud enim timet homo amittere, quod amat*, vt dixit D.Thom.2.2.q.19.artic.3. ex Augustino lib. 83. quæstionum in 33. vnde quatenus ille timor est de malo proprio, ad amorem concupiscentiæ cõtrarij boni pertinet, & in illo fundatur, ac proinde sub hac ratione pertinet ad amorem sui, vt docet idẽ D.Thom. d.q.19.artic.6.& notauit Bonauent. in 3.d. 29.artic.2.q.3.ad 4. Ergo si hoc non obstat, quominus hic timor infusus sit, multo magis amor, ex quo nascitur, erit infusus. Patet consequentia, tum quia propter quod vnumquodq; tale, & illud magis; tum etiam quia ille amor est quasi proprium, & connaturale principium talis timoris, non potest autem effect⁹ excellentioris ordinis esse, quàm causa. Vnde rectè dixit D.Thomas dicto articul. 6. *eiusdem rationis esse, quòd homo cupiat proprium bonum, & quòd timeat eo priuari.*

14. *Vltima a ratione meriti.* Vltimo argumentari possumus ex effectu meriti, nam hic amor est sufficiens principium meriti, vel de condigno, si fit in persona grata, vel saltem de congruo, si fit in peccatore; ergo signum est, obiectum, & motiuum illius actus esse supernaturale, ac subinde actum ipsum esse infusum, & supernaturalis ordinis. Consequentia probatur, quia vt actus sit meritorius supernaturalis præmij, seu mercedis, necesse est, vt ex motiuo aliquo, vel fine supernaturali fiat, vel imperetur, vt in libro vltimo huius materię ostendemus, & nunc breuiter intelligi potest ex illa sententia libri de Ecclesiastic. dogmat. ca. 64. *Melior est continentia* (vtique quàm nuptiæ) *sed non sibi sufficit ad beatitudinem, si pro solo amore pudicitiæ retinetur, sed si & cum affectu, causa vacandi Domino eligatur.* Eademque ratio est de alijs humanis actibus, vt dixit D.Thomas in 3. distinct.26.quæst.2.articul.1.ad 5. Qui tamen, si fiant ex amore mercenario (vt sic dicã) beatitudinis æternæ, & propter illam comparandam, meritorij erunt;

signum

signum ergo est, amorem illum, & finem supernaturalem esse. Assumptum probatur ex illo Psalm. 118. *Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas, propter retributionem*. Quod maximè intelligendum est de retributione æterna. Nam pro hac retributione laborantes mercenarij laudãtur, vt dixit D. Th. 1. Cor. 3. lect. 2. in principio, ponderans verba filij prodigi, *Quãti mercenarij in domo Patris mei abundãt panibus, &c.* Luc. 15. quæ facto pater probauit. Et euidetiùs id colligitur ex parabola vineæ Matth. 20. Imò de Moyse id laudauit Paulus, cum de illo dixit ad Heb. 11. *Aspiciebat n. in remunerationem*, & Christus Dominus Matth. 5. hoc etiam motiuo nos allicit ad ferendas huius vitæ tribulationes, dicens. *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis*. Ergo signum est, illud motiuum & honestissimum esse, & supernaturale, ac diuinum, & ad meritum eiusdem mercedis sufficiẽs, si alioqui persona sit grata Deo, si verò sit in peccato, erit aliqualis dispositio, & impetratorium merituum. Nam si dolor de peccato ex timore inferni, est dispositio ad gratiam, quomodo dolor de peccato ex amore beatitudinis, etiam mercenario, seu concupiscentiæ non erit melior dispositio, licèt imperfecta respectu contritionis perfectę? Et similiter eleemosyna facta à peccatore intuitu obtinendi a Deo auxilium ad vitam mutãdam, etiamsi faciat illam ex timore Dei, erit aliquale meritum diuinę misericordię, & auxilij: ergo idem erit, si fiat ex amore propriæ felicitatis supernaturalis: hic ergo amor supernaturalis est, & per se ad ordinem gratiæ spectans.

15. Ex quibus òmnibus concludimũs, amorem hunc esse in specie, ac entitate sua supernaturalem, sicut est actus spei, hoc enim necessarium est, vt sit actus ordinis supernaturalis, & per se infusus; imò hæc verba idem aliter, & aliter significãt ad eandem rem meliùs explicãdam. Vnde idem probant omnes rationes adductę tam ex obiecto, quàm ex effectibus huius amoris, & ex alijs coniecturis. Ac deniq; hinc concluditur, ad hunc actum necessarium esse gratiæ auxilium, nõ per accidẽs, propter aliquam difficultatem extrinsecùs aduenientem, sed per se, propter dignitatem act⁹, & obiecti eius, sicut in spe explicatum est, neq; est necessaria alia probatio, quia consecutio est per se manifesta. Vnde facilè reijcitur, quod de cogitatione cõgrua dicebatur, quia satis in lib. 1. ostensum est, cogitationem naturalem ex eo solùm, quòd sit congrua in ordine ad naturalem actionem, non esse gratiam propriè dictam, multoq; minùs esse auxilium gratiæ, & ideò perinde est, dicere, ad hunc amorem solùm requiri gratiam consistentem in cogitatione cõgrua naturali, ac dicere, nullam gratiam esse ad illum actũ necessariam, quod quàm sit falsum, constat ex dictis.

Concluditur hunc actum esse in specie supernaturalem.

Ad hunc actum gratia per se necessaria est.

Nec sufficit cogitatio cõgrua.

16. Ad primum ergo fundamentum contrariæ sententiæ concedimus, hunc amorem concupiscentiæ Dei, seu beatitudinis, esse amorem beneuolentiæ sui ipsi⁹, dicimus aũt amorem sui in homine non solum posse esse honestum, sed etiam supernaturalem, & huiusmodi esse beneuolentiam illam, qua mihi volo Deũ, vt felicitatis supernaturalis obiectum est. Sicut mater cum efficaciter desiderat filio æternam felicitatẽ, supernaturaliter mouetur, quia licèt illud desideriũ sit ex amore concupiscentiæ ad felicitatem æternã, & ex beneuolentia ad filium, nihilominus illa beneuolentia supernaturalis est, quia est de obiecto, & supernaturali motiuo, à quo species actus sumitur. Sic ergo in præsenti amor, quo sibi aliquis vult tantum, ac tale bonum, licèt sit amor beneuolẽtiæ sui, supernaturalis est, quia non est potens natura ad se diligendum tam perfecto amore, & quia species amoris non sumitur ex persona, cui bonum diligitur, sed ex bono, quod illi concupiscitur.

Ad 1. fund. Vazq. in n. 2

17. Ad probationem autẽ, quæ ibi insinuabatur, quia ille amor prouenit ex complacentia sui, respondeo, varios sensus posse habere verba illa, ideoque distinctione opus esse. Aut enim est sensus, illam complacentiam sui esse actum naturalem amoris ad se ipsũ, quo aliquis sibi complacet in bono suæ naturæ, distinctum ab illo actu, quo sibi amat Deum, & priorẽ illo, & ab isto actu procedere dictum Dei amorem: & in hoc sensu falsa est propositio, quia talis complacentia sui non necessariò præcedit omnem amorem concupiscentiæ, qui ad amantem per modum beneuolentiæ terminatur; ergo nõ est, cur fingamus, præcedere amorem cõcupiscentiæ Dei. Consequẽtia per se clara est, donec specialis ratio differẽtiæ assignetur, quod arbitror fieri non posse. Antecedens autẽ probatur inductione; nam amor, quo quis sibi concupiscit sanitatem, cõcupiscentiæ est respectu sanitatis, & beneuolentiæ ad se: ille autem amor non supponit aliam complacentiam sui, sed ipsemet est quædam cõplacentia, vel in sanitate, vt sibi cõueniente, vel in se, vt sanitate affecto. Idem est in amore illius amicitiæ, vel ob vtilitatem, vel ob voluptatem, in vtraq; enim diligitur amicus amore concupiscentiæ, nam ipse amans sibi vult amicũ, & ita se per beneuolentiam eodem actu amat, & tamen ille amor non supponit aliã complacẽtiam sui, vt potest eodẽ modo declarari, & videtur vsu ipso notum. Vnde neq; Aristot. neq; alius author talem actum priorem necessarium esse dixit. Idẽq; est de amore naturali, quo possumus nobis diligere Deum vt creatorem, conseruatorem, vel finẽ nostrum in bonum nostrum, & naturæ proportionatũ.

Explicatur probatio dupliciter, atq; reijcitur in 1 sensu.

Ratio autem generalis est, quia omnis complacẽtia sui, si est verus actus amoris benebolentiæ ipsiusmet amantis, necessariò esse debet amor concupiscẽtiæ alicuis boni, quod quis sibi velit, quia amare aliquẽ, est velle illi bonum, teste Arist. 2. Rhetor. cap. 4. & ideò in omni amore est aliquid amatum amore concupiscentiæ, & aliquid amore beneuolentię, seu amicitiæ, vt est communis doctrina cum D. Thoma 1. 2. q. 26. artic. 4. licèt hæc interdum re distinguantur, vt in exemplis adductis constat, interdùm ratione, vt patet in amore Dei propter intrinsecam bonitatem, quam in se habet. Si ergo amor concupiscentiæ Dei supponit alium actum complacentiæ sui, qui sit verus amor sui, necesse est in illo declarare, quodnã sit bonum, quod homo sibi vult, & in quo sibi complacet: nam vel illud est bonum supernaturale, & ita de illa etiam dicetur, supponere aliam complacentiam sui, & sic procedetur sine termino: nam si in illo sistatur, quia supernaturalis amor est, talem esse nos dicimus, amorem concupiscentiæ Dei, vt author est gratiæ, & finis supenaturalis, ideò esse primum in illo ordine, quia est facilior, & minus perfectus, & nulla est ratio, cur supponat alium. Vel bonum illud est naturale, & illud solum cogitari potest, quod sit ipsa naturalis perfectio animæ, & potentiarum eius, quia omne aliud bonum naturale est impertinens ad fundandum amorem Dei, hoc autem videtur necessariò supponi, vt natura capax sit altioris, & excellentioris boni, quod est Deus. Veruntamen licèt hoc bonum naturę necessariò supponatur, vt fundamentum gratiæ, possitque homo in illo complacere amore naturali, priusquàm sibi amet Deum, nihilominus nec ille amor naturalis per proprium actum elicitum necessarius est; vt homo possit Deum sibi amare, neq; etiam si cõtingat, illum amorem sui prius haberi, ex illo sequi potest amor Dei, vt supernaturale bonum est, cũ sub ea ratione habeat necessariam cõnexionem cum bono naturæ. Est ergo ille amor impertinens, & interdum impedire potest amorem altiorem Dei, si inordinatus sit, & homo nimis complaceat in se ipso: aliquando vero potest remotè, & quasi per occasionẽ iuuare, quatenus ex illo amore naturali sui moderato, & recto potest quis allici ad maiorem suæ naturæ perfectionem generatim, & in vniuersali. Quæ affectio licèt nõ sufficiat, vt possit natura per se assurgere ad amandum sibi Deum, sicut oportet, quodammodo verò reddit illam magis capacem, vt facilius eleuari possit. Loquendo ergo absolutè, & simpliciter,

18.

Ostenditur à priori.

Amor beneuolentiæ & concupiscentiæ coniunguntur.

ter, hic amor concupiscentiæ Dei primus est in suo ordine, nullumque alium amorem elicitum supponit, vel necessarium, vt ipse eliciatur, vel à quo ipse necessario fiat, & ita propositio illa in dicto sensu falsa est, vel impertinens.

19. *Probatiom 2 sensu admittitur, nō tamen rem conficit.* Si autem in illa propositione esset sermo, non de complacentia elicita, sed metaphorica, id est, de appetitu innato, quo vnusquisque ad bonum suum naturaliter propensus est, sic verum esset, hanc complacentiam, vel dilectionem sui supponi ad omnem amorem concupiscentiæ cuiuscunque boni, quod homo per proprium actum elicitum appetit: quia appetitus elicitus supponit naturalem, seu metaphoricū, sicut operatio supponit naturam. Hinc tamen nō sequitur, omnem amorem sui elicitum esse actū naturalem, si per illum aliquis sibi velit bonum supernaturale, quia prior ille amor naturalis, metaphoricus, & per impulsum naturalem non extenditur ad appetendum illo modo bonum supernaturale, quà tale est, & ideò amor elicitus talis boni non proficiscitur ex priori appetitu innato tanquam à proprio principio, ac proindè non est eiusdem ordinis cum illo, licèt supponat illum tanquam fundamētum remotum eo modo, quo gratia supponit naturam, vel quo inclinatio ad particulare bonum supponit propensionem ad communem rationem boni in bono particulari inclusam.

20. *Ad confirmationem in eodem n. 2.* Ad confirmationem illi primo fundamento additam respondemus ex suprà dictis, amorem Dei non distingui in amorem naturalem & supernaturalem, propter amorem concupiscentiæ, & amicitiæ, nam illa diuisio prior est, & in vtroque amore locum habet. Nam in libro præcedenti ostendimus, dari amorem amicitiæ, seu beneuolentiæ Dei naturalem, & *Amor concupiscentiæ in natural. & supernat. partitur.* capite sequenti ostendemus, dari etiam supernaturalem. De concupiscentia verò clarius est, posse hominem naturaliter sibi diligere Deum vt bonum sibi necessarium, tam vt sit, & viuat, quàm vt benè sit, & beatè intra ordinē naturæ viuat: quāuis hunc etiā amorē nō possit homo in natura lapsa habere perfectū sine aliquo Dei auxilio, vt superiori libro ostēdimus. Vltra hūc verò amorē datur in homine ad supernaturalē finē eleuato consideratio Dei, vt finis supernaturalis est, & vt author supernaturaliū donorū, & huic statui dicimus correspōdere aliū excellentiorē amorē concupiscentiæ Dei supernaturalem, & obiecto suo proportionatum. Hic enim amor, licèt per comparationem ad amorem charitatis dici soleat imperfectus, in se, & specie sua, ac gradu est valdè perfectus, cum virtute includat intentionem efficacem consequendi salutem, & æternam vitam, quæ valdè supernaturalis est.

21. *Ad 2 fund. in nu. 3. quorundam solutio.* In secundo principali argumento petebatur, à quo principio supernaturali, vel à qua virtute infusa hic actus producatur. Ad quod potest quispiam respondere, non esse necessarium, vt procedat ab aliquo habitu infuso, vel principio permanente, sed satis esse, quod procedat ab auxilio Dei mouentis supernaturaliter. Quod aliqui ita confirmant: nam hic amor concupiscentiæ Dei continetur sub communi ratione desiderij proprij commodi; sed ad hoc desiderium nullus habitus est necessarius, ergo nec ad illū amorem oportet dari habitum, etiamsi supernaturalis sit. Sed hæc responsio admitti non potest, quia licèt *Reiicitur.* actus supernaturalis per auxilium solùm possit in- *Ad hunc actum necessarius est habitus* terdùm fieri, non tamen connaturali modo, nec per principium intrinsecum, quæ est vnica ratio (seclusa authoritate) ad ponendos alios habitus infusos operatiuos; nō est autem minor ratio in hoc actu, quam in cæteris. Quia (vt dicebam) licèt hic amor imperfectus sit comparatione amoris charitatis; nihilominùs in suo genere est valde perfectus, & supernaturalis, & ad proficiendum in sanctitate vtilis; imò iuxta humanam fragilitatem necessarius. Cum ergo voluntas ex se sit improportionata ad hunc amorem, cur per habitum infusum nō disponetur, & fiet principium aptum ad illum eliciendum? Nec confirmatio quidquam in contrarium suadet; quia licet amor *Diluitur confirmatio.* proprij commodi possit abstrahi secundum rationē communem à commodo naturali, & supernaturali, & ex ea parte, qua illa ratio communis in naturali commodo inuenitur, possit esse naturalis, & fortassè ad illum non sit necessarius habitus. Nihilominùs quando eleuatur ad supernaturale bonum, quatenus tale est, diligendū, iā affectus est supernaturalis, & ideò ad illum necessarius est eiusdem ordinis habitus.

Aliter responderi potest, hunc amorem elici ab habitu charitatis. Quam sententiā indicat Bonauent. 22. *Altera solutio. Bonauent.* in 3. d. 27. art. 2. q. 2. vbi dicit, ad effectum charitatis spectare non tantùm amare Deum amore amicitiæ, sed etiam concupiscentiæ. Quia frui est amore inhærere, & cōstat, quod frui Deo, est per charitatem. Vnde concludit, posse amorem charitatis esse mercenarium mercede æterna, id est, operari propter mercedem æternam, esse actū charitatis. Et potest hoc suaderi, quia charitas ex charitate amatur, teste D. Thoma 2. 2. q. 25. ar. 2. sed amare charitatem, est amor con- *D. Thom.* cupiscentiæ, quia charitas est perfectio amantis, & ita amare charitatem sibi, est amare bonum suum; ergo amor concupiscentiæ in spiritualibus bonis est amor charitatis; ergo multò magis amor beatitudinis supernaturalis, & ipsius Dei vt obiecti beatifici.

Sed hæc sententia licèt in aliquo sensu vera esse 23. *Expenditur & refutatur.* possit, non tamen sufficit ad satisfaciendum difficultati propositæ. Duobus enim modis potest quis amare sibi beatitudinem: vno modo in suum commodū, seu vt est bonum sibi, ita vt hæc sit proxima ratio amandi tale bonum, & hic est proprius amor concupiscentiæ, specie distinctus ab amore charitatis. Alio modo potest quis amare sibi beatitudinem immediatè, & proximè propter gloriam Dei, & vt illum tanquam amicum præsentem habeat, & gaudeat de bonis eius. Et hic amor, licèt materialiter (vt ita dicā) possit denominari cōcupiscentiæ, respectu boni beatitudinis, quod quis sibi amat, formaliter verò, & quoad motiuum est amor amicitiæ. De hoc ergo posteriori amore amicitiæ rectè dicitur esse actum charitatis, quia ex formali motiuo eius elicitur, & tale erat desiderium Pauli ad Philip. 1. desiderantis dissol- *Philip. 1.* ui, & esse cum Christo. Hic verò non de hoc amore *Amor formalis concupiscentiæ à charitate non elicitur.* concupiscentiæ tractamus, sed de priori amore, qui non tantum materialiter, sed etiam ex motiuo formali sit concupiscentia. Ille ergo amor nullo modo potest esse elicitus à charitate, cum non habeatur ex eius motiuo, nec ad amicitiam Dei pertineat. Et ob eandem rationem amor mercenarius non est elicitus à charitate, quia est formalis concupiscentia, & ideò operari intuitu retributionis æternæ, ad spē potiùs, quam ad charitatem pertinet, vt attigi tom. 4. de Pœn. dis. 5. sect. 2. in fine. Et simili modo distinguenda est duplex fruitio diuina, seu beatifica, quædam est gaudium de bonis Dei, vt sunt perfectiones eius in se, & hoc gaudium est fruitio charitatis. Alia est fruitio de beatitudine, de qua beatus tanquam de propria perfectione gaudet, & hæc non est charitatis, sed alterius virtutis, nam ad amorem concupiscentiæ pertinet, vt docet D. Thom. 2. 2. q. 28. art. 1. ad 3. & Scot. *D. Thom. Scot.* 3. d 34. q. vnic. § *Hic suppositis* vers. *De donis*, in fine vers.

24. *Vera solutio. Amor concupiscentiæ supernaturalis ab habitu spei elicitur.* Respondeo igitur, hunc amorem concupiscentiæ, de quo tractamus, esse elicitum ab eadem virtute, à qua elicitur actus spei supernaturalis. Ita dixi in 1. to. 3. part. q. 7. art. 4. Et probatur, quia ille amor est actus Theologicus (vt sic dicam) id est, attingens Deum, vt obiectum *Quod & Quo*; ergo ad aliquam virtutem Theologicam pertinet; sed non ad fidem, vt per se patet; neq; ad charitatem, vt dictum est; ergo ad spem: *Probatur 1.* nam fingere quartam virtutem Theologalē valdè temerarium esset. Secundò; nam spes ex amore concu- *Secundò.* piscentiæ nascitur, vt dictum est; ergo vterque actus ex eodem habitu profluit, quia non potest habitus

dare

dare facultatem, & facilitatem operandi posteriorē actum, nisi eam ad priorem conferat, & è conuerso dando facultatem ad actum priorem, qui est radix alterius, cōsequenter illam ad actum consequentē præbet. Et hinc etiam est, vt spe etiam gaudeamus, quia hoc gaudium ex spe nascitur; vt suprà dictum est cum D. Th. in 3. dist. 28. ar. 1. ad 3. Ex quo loco optimè colligitur nostra sententia: nam sine dubio eadem est ratio in amore, quæ est in gaudio. Potestq; confirmari ex alijs, quæ in citato loco 3. part. adduxi.

25. *Soluuntur argumenta in n. 4. adducta.* Neq; contra hoc obstant rationes in principio positæ. Ad primam n. respondetur, licèt amor, & spes sint actus specie distincti, esse ita subordinatos inter se in ordine ad idem formale obiectum, vt ad eundem habitum pertineant, sicut de amore, & gaudio constat. *Primum.* *Secundum* Ad secundam respondetur primò, esto in actu amoris non sit omnis difficultas, quæ est in actu spei, nihilominus reperiri difficultatem, quæ nascitur ex supernaturalitate actus, quæ sufficit, vt ad illum sit necessaria virtus infusa, & aliudè conuenire cum spe in habitudine ad idem bonum sub eadem ratione boni, & hoc satis esse, vt ad eundem habitum pertineant; licèt in modo tendendi differant. Secundò addimus, difficultatem illam, quæ in spe cernitur ex eo, quòd sperat bonum per auxilium Dei, suo etiā modo participari ab amore concupiscentiæ, quia tēdit in illud bonum, vt sibi possibile, alioqui non posset esse amor efficax, & perfectus: non potest autem bonum illud rectè existimari possibile, nisi in ordine ad potētiam, & beneuolentiam Dei. *Tertium.* Ad tertiam dico, habitum spei non manere in patria formaliter sub ratione spei, id est, vt sit principium sperandi beatitudinem possessā, manere autem vt sit principium amandi hoc amore, & fruendi gaudio illi proportionato: nam hi actus honestissimi sunt, & illi statui nō repugnant, & principium connaturale postulant. *Quartum.* Ad quartā, quòd spes amitteretur per odium vel nolitionem beatitudinis, primò negari potest sequela, quia nō est necesse, spem amitti per quemlibet actum contrarium; non enim destruitur per præsumptionem. Secundò verò dico, satis probabile esse, per tale odium, vel nolitionem beatitudinis fore spem destruendā, quia & hominem reddit incapacem ad sperandum, & virtute includit desperationē, aut vix potest ab illa separari, quia per illud odium voluntas totaliter recedit à Deo, vt sibi bono, & consequenter desperat tendere in ipsum. Sed hoc in propria materia ex professo tractandum est: nam in præsenti parum refert, quòd ille habitus, qui est spes, per hunc, vel illum actum amittatur.

CAPVT XIV.

Vtrùm ad amandum Deum, vt supernaturalem finem, & gratiæ authorem perfecta dilectione amicitiæ, auxilium gratiæ per se, & propter speciem, & excellentiam talis amoris sit necessariū?

1. QVamuis resolutio huius quæstionis ex dictis in præcedenti clara videatur, nihilominus ad complementum materiæ tractanda est, & vt nonnulla ratio dubitandi, quæ adhuc superest, dissoluatur. *In quo consistit difficultas.* Est autem difficultas, quia suprà dictum est, posse hominem viribus naturæ non impeditæ, seu non lapsæ diligere Deum authorem naturæ amore amicitiæ, seu volendo illi summam bonitatem propter ipsum; ergo etiam vt author gratiæ potest sic amari per easdē naturę vires, per se loquendo, & quantū est ex natura talis actus. *Probatur 1.* Probatur consequentia, primò, quia obiectum, quò magis bonum repræsentatur, eò magis attrahit voluntatem, & consequenter facilius amatur: Deus autem vt author gratiæ, vel non sub minori ratione boni proponitur, vel certè quodammodo sub maiori, nostro modo apprehendendi, quia eius bonitas proponitur vt pluribus, & maioribus beneficijs manifestata, quàm dum apprehenditur solum, vt author naturæ; ergo voluntas facilius poterit illum naturaliter diligere propter se ipsum sub illa excellētiori ratione propositum, quàm inferiori. *Probatur 2.* Secundò, quia motiuum amandi Deum vno, vel alio modo repræsentatum, idem reuera est, & modi illi sunt accidentarij respectu substantiæ amoris; ergo amores etiam erunt eiusdem naturæ, & substantię; ergo si vnus est naturalis, etiam alter. *Probatur 3.* Tertiò potest hoc declarari, quia videns Deum clarè, etiamsi illi denegetur auxilium ad amandum illum supernaturaliter, si detur ei generalis concursus, diliget Deum amore naturali propter bonitatem ipsius, prout in se est, quia ita illū videt; ergo amabit ex eodem motiuo, ex quo diligeret cum auxilio supernaturali; ergo eodem actu secundum substantiam; ergo per se ad talem actum nō est necessarium gratię auxilium. *Secunda difficultas.* Vnde oritur alia difficultas, quia si ad talem amorem esset necessarium auxilium gratiæ propter motiuū, sub quo obiectum amatur, ad quemlibet actum charitatis, quamuis imperfectum, esset gratia necessaria: consequens est falsum, quia talis amor esse potest in peccatore, & magna facilitate concipitur; ergo.

2. *Catholica assertio 1. Deus vt author gratiæ sine gratia super omnia non potest amari amore amicitiæ.* Nihilominus veritas catholica inprimis est, non posse hominem lapsum diligere super omnia Deum authorem gratiæ, & salutis amore amicitiæ, & propter se ipsum, sine supernaturali auxilio gratiæ. Probatur, quia talis amor est illius charitatis, de qua dixit Paulus Rom. 5. *Diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum*, & ad Galat. 5. *In Christo Iesu neq; circumcisio aliquid valet, neq; præputium, sed fides, quæ per charitatē operatur.* Et infrà inter fructus Spiritus primum locū tribuit charitati, dicens: *Fructus autem Spiritus est charitas*, de quo fructu intelligitur maximè illa Christi sententia Ioan. 15. *Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Quanquam enim nomine fructuum rectè ibi intelligantur opera Deo placita, & ipsum meritoria, vt Augustinus ibi tract. 81. Chrysostom. Hom. 75. & Cyrill. lib. 10. cap. 14. notarunt. Tamen quia inter opera, quæ ex fide procedunt, excellentius est charitas, iuxta illud 1. Corinth. 12. *Excellentiorem viam vobis demonstro*, ideò ille fructus, de quo loquitur Christus, maximè intelligitur, esse charitas, sine qua cætera nullius fructus esse possunt, & quæ est radix omnium bonorum fructuum, & maior cæteris, & teste eodem Paulo 1. Corinth. 12. vt rectè ponderauit Augustinus tract. 32. in Ioan. in fine. Denique ob hanc causam dixit Ioannes 1. epistol. cap. 4. charitatem esse ex Deo, vt egregiè ponderat August. lib. 1. de Gratia Christi cap. 21.

3. *Probatur 1. à Summis Pontificibus.* Habetur etiam hæc veritas ex traditione Pontificum, Conciliorum, & Patrum. Ex Pontificibus præcipui sunt Innocent. & Cœlestinus in epistolis sæpè allegatis, præter illa, quæ generatim contra Pelagianos ex alijs Pontificibus Prolegom. 6. c. 1. retulimus. *Item à Conciliis.* Ex Concilijs, Mileuitan. cap. 4. sic inquit: *Cum dicat Apostolus, scientia inflat, charitas verò ædificat, valdè impium est, vt credamus ad eam, quæ inflat, nos habere gratiā Christi, & ad eam, quæ ædificat, non habere. Cum vtrumque sit Dei donum, & scire quid facere debeamus, & diligere, vt faciamus, vt ædificante charitate, scientia non possit inflare.* Quæ sententia sumpta videtur ex Augustino libro de Gratia Christi cap. 26. & libr. 4 contra duas epist. Pelagianor. cap. 5. Concilium etiam Arausicanum in omnibus ferè suis decretis hanc veritatem in generalibus definitionibus tradit, specialiter verò in cap. 25. ex quo aliqua verba in sequenti capite ponderabimus. Expressius verò, quàm cætera, Concilium Tridentin. sess. 6. cap. 3. definiuit, neminem posse diligere Deum, sicut oportet, sine præueniente Spiritus sancti inspiratione, eiusque adiutorio: nullus enim amor esse potest, sicut oportet, quam ille, qui tendit in Deum, vt supernaturalis beatitudinis obiectum, propter se ipsum, & perfectè, ac super omnia. Ex Patribus autem præcipuè videndus est Augustinus in locis allegatis, & alijs generaliter allatis in lib. 1. pro necessitate gratiæ ad benè operandū: nam in eis omnib. s

nibus præcipuè loquitur de charitate, imò ab illa cẽset, mereri omnia opera honesta nomen bonorum operum in sensu ibidem explicato. Et simili modo dicit lib. 21. de Ciuit. cap. 16. tunc vitia verè vinci, cum Dei amore vincuntur. *Quem* (ait) *nisi Deus ipse non donat, nec aliter nisi per mediatorem Dei, & hominum, hominem Iesum Christum.* Et ita vbiq; cõstanter docet, charitatem esse in nobis donum supernaturaliter infusum. Et hinc tandem celebrem illam sententiam protulit in epist. 107. *Liberum arbitrium ad diligẽdum Deum primi peccati granditate perdidimus*, quia nimirùm, illud donum amisimus, quo Deum, sicut oportet, diligere poteramus, & auxilio necessario ad diligendum indigni facti sumus.

4. *Probatur 2. rationib.* *1. Ratio.* Rationes ex generalibus principijs facilè sumi possunt, & ad charitatem à fortiori applicari, quia dilectio præeminet, teste Paulo 1. ad Corinth. 13. Si ergo ad fidem, & ad voluntatem credendi, & ad spem, & ad amorem concupiscentię est necessaria gratia, multò magis ad diligendum ex charitate perfecta. *2. Ratio.* Secũdò, quia ad opera pietatis est necessaria gratia; at dilectio Dei, vt finis supernaturalis, est magnum pietatis opus. Vnde August. dixit epist. 29. Deum maximè coli charitate, & tract. 102. in Ioan. in fine, *Amorem* (inquit) *pium, quo colimus Deum, fecit Deus, quia bonum est, ideò amauit ipse, quod fecit.* *3. Ratio.* Tertiò, quia ad implendam totam legem necessaria est gratia, vt suprà ostensum est; dilectio autem est plenitudo legis Rom. 13. Et similiter applicari possunt rationes de necessitate orationis ad diligendum, sicut oportet, & de gratiarum actione pro tali dilectione, & similes, quæ non ostendunt propriam rationem gratiæ ad actum requisitæ, nec modum supernaturalitatis eius, sed communem quandam necessitatem, quæ in naturalem etiam Dei amorem cadit, vt supra vidimus.

5. *Vtrum gratia sit necessaria ad hũc actum, eo quod in specie sit supernaturalis?* *1. opin. negãs.* Vt ergo propriam rationem, & radicem huius necessitatis explicemus, inquirendum superest de hoc actu, an gratia sit ad illum necessaria ob substantiam eius, vel ratione alicuius modi supernaturalis, & cõsequenter an sit per se necessaria ob naturam talis actus, vel quasi per accidens ob talem statum, vel conditionem personæ operantis. Nam antiqui Theologi, qui de fide, & spe sentiunt, non esse actus supernaturales in substantia, ita sentiunt in 1. d. 17. Scot. Durand. Palud. & Capreol. q. 1. artic. 3. ad argum. Aureoli contra primam conclus. & ad argumenta Gregorij contra secundam. Idem habet Palud. in 3. d. 23. q. 3. in fine. Maior dicta d. 26. q. 3. aliàs 2. Gab. dist. 27. q. vnic. art. 3. dub. 2. & ibid. Almain. q. 1. & tract. 2. Moral. c. 9. Adam. in 1. d. 1. q. 10. ad 1. contra 1. concl. Caiet. tom. 1. Opuscul. tract. 4. q. 1. & 2. 2. q. 171. art. 2. ad 3. & Soto in 4. d. 17. q. 1. art. 5. & lib. 1. de Natur. & grat. c. 22. & lib. 2. cap. 14. & 16. Qui non afferunt noua fundamenta pro hoc actu, & omnia reducuntur ad ea, quæ in principio posita sunt, & quæ in cap. 4. iam sunt soluta. Modi etiam explicandi supernaturalitatem huius actus ijdem sunt, qui superiùs etiam sunt tractati. Nam Scotus illam ponit in intensione, quem imitatur Palud. Alij verò frequentiùs ponunt illam in ratione meriti, & acceptabilitate, vel acceptatione, vt Durandus, Gabriel, & Caietanus.

6. *Assertio 2. affirmans,* Nihilominus omninò dicendum secundò est, auxilium gratię esse necessarium ad hunc actum amoris per se, & ex natura talis actus, quia nimirùm, in essentia, & specie sua supernaturalis est. Hæc est sententia D. Thomæ, & omnium authorum, quos pro nostra *Probatur ratione, & authoritate,* sententia cap. 4. allegaui, & eisdem rationibus probanda est, nihil enim addendum hîc occurit. Nam à fortiori sequitur hæc assertio ex pręcedentibus. Nam perfectior est actus charitatis Dei, quàm spei, vel fidei; ergo si illi ratione suarum specierum sunt supernaturales, multò magis charitatis. Declaratur prætereà authoritate Patrũ, & ratione à posteriori indè sumpta: nam hic actus supernaturalis est, etiam in Angelis, vt expressè testatur August. lib. 12. de Ciuit. cap. 9. dicens, *Deum Angelos cum bona voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærerent, creasse, simul in eis, & condens naturam, & largiens gratiam.* Et Gregor. lib. 32. Moral. cap. 18. aliàs 25. de Lucifero exponit verba illa Ezechi. 28. *Foramina tua in die, qua creatus es, præparata sunt;* dicens: *Huius lapidis in die conditionis suæ forima præparata sunt, quia videlicet, capax charitatis conditus est. Si enim charitatis auro sese penetrabilem præbuisset sanctis Angelis societatus in ornamento regio lapis fixus maneret.* Et intrà eidem Lucifero applicans verba illa: *In medio lapidum ignitorum perfectus ambulasti,* addit: *Quia inter Angelorum corda charitatis igne succensa clariùs gloria conditionis extitit.* Idem sentiunt omnes Patres, qui docẽt Angelos per Spiritum S. fuisse in sua conditione sanctificatos: nam sanctificatio per dilectionem maximè fit. Simili mõ hic act⁹ supernaturalis fuit in homine in natura integra, & ad illum gratia indiguit: nã etiam ille sanctificatus fuit per gratiã, ac proindè per charitatem etiam supernaturalem, vt suprà Proleg. 4. ostendimus. Deniq; etiam in beatitudine est actus omninò supernaturalis, & connaturalis visioni, vt nunc suppono. Ergo signum euidens est, hunc actum non esse supra vires naturæ propter rebellionem cõcupiscentiæ, aut propter alias difficultates amori Dei repugnantes in natura lapsa, sed quia ex natura sua excedit vires creatæ voluntatis.

Consequentia quidem per se satis apparet euidens. Potest autem euidentior fieri discursu suprà facto, qui non minùs in hoc actu, quàm in actu fidei conuincit non posse assignari modum accidentalem, per quem in esse supernaturalis constituatur, ideoque necessariò iudicandum esse talem ex vi suæ substantiæ. Antecedens patebit facilè applicando inductionem suprà factam, quia ille modus non potest esse dependentia tantùm in fieri ab auxilio supernaturali, seu gratiæ, quia si hæc dependentia est connaturalis actui, id est, ob perfectionem talis actus necessaria, hoc ipsum indicat in ipso actu entitatem supernaturalem: si verò est extraordinaria, & præter naturam talis actus, vel erit necessaria solùm per accidens propter extrinseca impedimenta, qualia in solo homine non integro reperiuntur, vel est gratis, & sine fundamento cõstitutus talis modus auxilij, vel productionis: multoq; minus dici potest, tale auxilium esse simpliciter necessarium ad talem actũ ex defectu virium liberi arbitrij. Nec etiã potest ille modus esse extrinsecus, seu per extrinsecam denominationem, nec cõsistere in tali esse meriti, quod non fundetur in nobilitate ipsius actus, neq; in aliqua specie bonitatis moralis accidentaria, & extrinseca. Maximè cum hic act⁹ charitatis inter omnes per se, & essentialiter sit moraliter bonus, id est, honestissimus ex vi sui obiecti; ideoq; si propter talem bonitatẽ supernaturalis est, per suam vtiq; substantiam, & essentialem speciem est supernaturalis. Neq; etiã potest ille modus esse intrinsecus, & physicus, seu realis, simulq; accidentalis ipsi actui: nam hic nullus est in actu, nisi intensio, & hæc nec per se est necessaria in aliquo certo gradu ad verũ actũm charitatis: nec est alterius ordinis à substantia ipsius actus; ergo non per modum accidentalem, sed per substantiam suam est talis actus supernaturalis.

7. *Fit conclusio euidentior ex eo, quod sit impossibilis supernaturalitas accidentalis.*

8. *Aliquorum [illegible] Refellitur.* Dicunt verò aliqui, hunc amorem beneuolentiæ Dei esse supernaturalem ex modo, quia scil. ita tendit in Deum, vt sistat in ipso, volendo illi bonum propter se, quod putant esse supra conditionem naturæ. Sed hoc in superiori libro improbatum est, & licèt esset verum, iam ille modus esset substantialis, pertineretque ad differentiam specificam, & essentialem constituentem talem actum in sua substantia, & distinguẽtem illum ab amore concupiscentiæ eiusdem obiecti, & ita non esset contra præsentem assertionem. Nam & nos fatebimur, illum modum esse essentialem tali actui, non verò esse specificum, sed genericum, vel cõmunem, quia conuenit omni amori beneuolentiæ Dei, qui tamen etiam potest esse naturalis, vt supra proba-

Al a curſio non p..at probauimus. Alij denique aiunt hunc actum eſſe ſupernaturalem ex modo, quia eſt ſuper omnia. Idem vero cum proportione reſpondendum eſt. Nam hic modus *ſuper omnia*, accidentalis eſſe poteſt, & eſſentialis, & priori modo non eſt ſupernaturalis, ſed tantum poſteriori modo, & ita non eſt extra ſubſtantiã.

9. *Amor ſuper omnia pri m. poteſt eſſe ex libera adhæſione voluntatis.* Poteſt enim quis diligere aliquid non ex vi motiui, aut rationis diligendi, ſed ſolum quia ex libertate ſua vult adhærere huic rei potius, quam alijs, & ſic homo poteſt ſe ſuper omnia diligere, vel aliam creaturam, & ille modus eſt accidentalis, nam ſolum cõſiſtit in maiori adhæſione ex parte operantis, ſeu in terminatione ad obiectum cum comparatione formali, vel virtuali ad aliud, non ex vi obiecti, ſed ex vi liberæ affectionis. *2. ex ratione motiua.* Alio autem modo poteſt amor eſſe ſuper omnia ex vi motiui, & excellentiæ obiecti, & rationis diligendi illud, & ſic eſt ſuper omnia abſolutus, & efficax amor charitatis Dei, idq; habet ex vi ſuę perfectionis eſſentialis. Veruntamen hic etiam modus non eſt ſpecificus: nam conuenire poteſt amori naturali intra ſuam latitudinem. *Hoc 2. modo eſt ſupernaturalis.* Quia vero, vt ſupra dixi, illa perfectio conuenit naturali amori limitatè, & ſecundum quid, ideo ille modus vt conuenit amori charitatis, eſt ſimpliciter talis, & ſic eſt ſupernaturalis, & intime, ac eſſentialiter illi conueniens. Quod à poſteriori declaratur, quia ex vi ſua, virtute includit obſeruantiam omnium præceptorum, non tantum naturalium, ſed etiam ſupernaturalium, & non tantum virtutum moralium, ſed etiam aliarum Theologalium, quas propterea charitas ſuo modo perficit, voluntas autem abſoluta implendi omnia talia præcepta ſupernaturalis eſt, non ſolum propter impedimenta naturæ lapſæ, ſed per ſe, quia impletio talium præceptorum ſupernaturalium excedit vires liberi arbitrij, non ſolum quoad collectionem, ſed etiam quoad ſingula; ergo.

10. *Probatur vltimò à priori.* Vltimo addenda eſt ratio à priori, quæ ſumenda eſt, vt ſupra dixi, ex motiuo, & obiecto formali diligendi, ſimulq; ſoluenda eſt præcipua difficultas, propter quam hoc dubium motum eſt. Quæ conſiſtit in diſtinguendis motiuis amoris naturalis, & ſupernaturalis Dei propter ſe ipſum, & ex ſola amicitia, ſeu beneuolentia Dei, ꝙ multi tam difficile, aut impoſsibile reputant, vt propterea quidam eorũ negẽt, dari aliq̃ naturalem dilectionẽ Dei ex pura beneuolentia. Alij vero concedentes illam, negent, poſſe diſtingui *Variæ opiniones refelluntur.* ſpecie ab amore charitatis. Alij deniq; diſtinctionem admittentes, negant illã ſumendam eſſe ex obiectis, ſeu motiuis diligendi, ſed ex principijs, vel ex ſola entitatũ varia perfectione. Quas opiniones iã improbauimus, primam in præcedenti libro, ſecundam in hoc capite, tertiam vero in c. 6. nã ibi dicta de fide, ad amorẽ facile applicantur. Quia ſi voluntas poteſt viribus ſuis, ſecluſis impedimentis diligere Deũ ex eodẽ motiuo, quo charitas illũ amat, in natura integra, & in Angelo fuiſſet ille amor: hoc autem incredibile eſt, multumq; repugnat doctrinæ Concil. & Patrum, tum quia ille amor, qualiſcunq; eſſet in entitate, eſſet ſuper omnia, & eſſet abſolutus, & efficax, & perfecte vniret amantem amato, quantum ad effectum; ergo eſſet opus pietatis: nam totam animam ad Deum, vt ſupernaturalem finem conuerteret: hæc autem concedere libero arbitrio creato ſuis viribus, & in quocunq; ſtatu, nimium eſt, & ſentẽtijs Patrum, & Conciliorum, imo & Scripturarum plane contrarium; vt ex hic allegatis, & ex dictis in libro ſuperiori de neceſſitate gratiæ ad opera pietatis ſatis conſtat, & in ſequenti cap. aliqua addemus. Præterquam ꝙ, vt ſupra argumentabar, ſi talis amor eſt in poteſtate nudi liberi arbitrij, quomodo non eſt in eius poteſtate ſe diſponere ad remiſsionem peccati, etiam vt eſt contra Deum ſupernaturalem finem? vel ad quid poſtulatur actus melioris entitatis, cum ad omnes effectus morales ille ſufficiat, vt alia, quæ ſupra dixi, nunc omittam.

Alij ergo, vt hanc diſtinctionem ex obiectis aſsignent, dicunt, amorem naturalem tendere in Deum vt cognitum per rationem naturalem, charitatẽ vero tẽdere in ipſum vt cognitum per fidẽ. Ita inſinuat Alenſ. 2. p. q. 91. art. 1. ad 7. 11. *Alia opin.* Hæc autem differentia per ſe ſola non ſufficit, niſi aliquid addatur ex parte obiecti ad diligendum propoſiti, vel rationis formalis diligendi illud. *Sola diuerſa cognitio ad hanc diſtinctionem non ſufficit.* Nam cognitio per ſe tantum eſt conditio requiſita in obiecto, vt poſsit mouere affectũ, quia per cognitionem applicatur. Vnde ſola diuerſitas cognitionis, ſi alioqui obiectum propoſitũ idem omnino ſit, & ſub eadem ratione diligendum proponatur, non ſufficit ad diſtinguendos actus voluntatis, quæ applicatio obiecti ſolum per accidens concurrit ad amorem: ergo diſtinctio illius non poteſt efficere diuerſitatem in actibus amoris. Sicut actus amoris Dei in via, & in patria eiuſdem rationis eſt, etiamſi per cognitiones ſpecie diuerſas applicetur. Et confirmatur, quia circa Deum conſideratum per fidem ſolũ vt creatorem, poteſt voluntas operari ſolo affectu naturali, eum diligendo, vel colendo, quia illud bonum cognitũ naturale eſt, & modus cognitionis ſupernaturalis non poteſt naturam impedire, quominus in ſuum obiectum feratur, prætermiſſo modo cognitionis, circa quem nullo modo verſatur. *Cõfirmatur.*

12. *Prima aliquorum ſolutio.* Reſpondent vero aliqui, ex illis diuerſis cognitionibus reſultare in obiecto diuerſas rationes formales, ſub quibus terminet duos amores diſtinctos, naturalem, & ſupernaturalem: etiamſi eadem res, & ex eodem motiuo bonitatis amãda proponatur. Nam idem bonũ illis diuerſis modis propoſitũ eſt aptum terminare diuerſos amores, hæc autem aptitudo ad terminandum actum, eſt ratio ſub qua obiectũ terminat actum: in eodem autem Deo ſumme bono, vt repræſentato per fidem, alia eſt aptitudo ad terminandum amorem, ab ea, quæ in eodẽ Deo vt cognito per naturale lumen eſt, ad terminandum proportionatum amorem. Quia etiam è conuerſo amor ſupernaturalis natura ſua ex propria ratione exigit cognitionem ſupernaturalem; & per inferiorem non excitatur, è conuerſo vero amor naturalis contentus eſt cognitione naturali, cui commenſuratur.

13. *Reijcitur.* Sed hoc etiam non ſatis rem declarat. Nam eadem eſt in obiecto bono aptitudo ad terminandum affectum, quæ eſt ad mouendum, & attrahendum illum: fertur enim affectus in eam obiecti bonitatem, quæ ipſum mouit: ſed aptitudo ad mouendum affectum non eſt bonitas ſic, vel ſic cognita, ſed eſt bonitas ipſa prout in ſe talis, vel talis eſt: ergo eadem eſt aptitudo ex parte obiecti ad terminandum amorem, ac ſubinde vbi fuerit eadẽ ratio motiua obiecti amabilis, etiam erit vnica aptitudo ad terminandum amorẽ. Vnde fit, vt ſi in Deo cognito per fidem, vel rationem non diſtinguatur duplex ratio motiua ad ſui amorẽ, non poſsint etiam rectè diſtingui aptitudines ad terminandum amorem. Et ita in obiecto amabili ratio ſub qua qua, non eſt alia à ratione motiua, propter quàm proximè, & adęquatè obiectum amatur, vel amari poteſt. *Inſtãtia diſſoluitur.* Neq; obſtat, quod amor ſupernaturalis natura ſua poſtulet præuiam cognitionẽ ſupernaturalem, quia hæc inprimis poſtulatur, vt ſit proportio connaturalis inter actus, & principia eorum, nõ vero vt inde ſumenda ſit ſpecies vel genus amoris. *Cur ad amorẽ ſupernaturalẽ ſupernaturalis cognitio requiratur.* Deinde per ſe requiritur ſupernaturalis cognitio, vt in obiecto poſsit oſtẽdere aliquã ſuperiorem rationem diligendi, quam ratio naturalis nõ aſſequitur. Nihilominùs tamen quia fides etiam naturalia motiua contẽplari poteſt, non repugnabit, ex illis moueri naturalẽ affectũ, etiamſi per conſiderentur. Cõfirmatur, quia aliàs ſimili modo amor naturalis Dei, vt cogniti per ſcientiam, vel per fidem, ac traditionem humanam, poſſet ſpecie diſtingui, ſi dicatur, Deum vt cognitum per ſcientiam, vel per fidem habere diuerſas aptitudines ad terminandum amorem, quæ ſufficiunt ad diuerſas rationes, ſub quibus obiectum illud ter-

minat amores: hoc autem non est verisimile, quia illa diuersitas cognitionis est valde accidentaria ad amores. Et alia multa similia facile inferri possunt, si modus ille distinguendi affectus admittatur.

14. *Secunda solutio Alensis.* Adduntergo alij, & indicat Alensis supra, ideo dilectionem, quæ sequitur fidem, & quæ habetur ex cognitione naturali, esse diuersas, quia hæc tendit in Deum vt vnum, illa vero vt Trinum, & vnum. Quod si obijciatur, ad amorem accidentarium esse, quod Deus consideretur tantum vt vnus, vel etiam vt trinus, quia semper amatur ratione suæ bonitatis, quæ semper est vna, & illi conuenit per se, vt est vnus. Respondebitur, eandem bonitatem apprehensam vt communicabilem realiter tribus personis, sub quadam eminētiori ratione bonitatis apprehēdi, quam si vt limitata ad vnam personam apprehendatur: ideoq; excellentiori modo amari priori modo spectatam, quam posteriori. *Impugnatur. 1.* Sed nihilominus non potest esse hæc propria, & adæquata ratio distinguendi hos amores, quia priusquam Trinitatis mysterium communi fidelium plebi communicaretur, seu reuelaretur, omnes iusti diligebant Deum vero actu charitatis, qui tamen communiter non apprehendebant Dei bonitatem, vt communicabilem tribus personis. Et nunc etiam si simplex fidelis non habeat explicitam cognitionem Trinitatis per ignorantiam inuincibilem, poterit Deum ex infusa charitate diligere.

15. *Impugnatur. 2.* Præterea hi etiam, qui Trinitatem norunt, & habitu credunt, possunt ex sola consideratione Dei, vt est vnus, eum ex charitate super omnia diligere: ergo non potest illa esse adæquata ratio obiectiua illius amoris. Imo nec sufficiens videtur, quia hæreticus alias credens, Deum esse trinum, & vnum, potest illum diligere amore naturali, & non charitatis. Verum est tamen, non diligere illum super omnia, neq; propter singularem illam excellentiam, & ideo quoad hanc posteriorem partem defendi posset, bonitatem Dei spectatam cum illa excellentia, qua est communis realiter trib. personis, & quatenus mouet ad amandum propter se non solum Deum, vt Deus est, sed etiam Patrem, vt Pater est, & secundū propriam, & personalem perfectionem eius, & similiter Filium, & Spiritum Sanctum, illam (inquam) bonitatem, si pure, & cū debita proportione ametur, propter talem bonitatis excellentiam, non posse actu naturali amari, ac proinde esse sufficientem rationem specificandi amorem per se infusum, & supernaturalem. Nihilominus tamen quoad priorem partem ratio facta concludit, non esse necessariam considerationem hanc illius bonitatis ad amorem supernaturalem: poterit tamen fortasse cum aliqua proportione, vt iam explicabo, applicari.

16. *Vera, & communis ratio huius distinctionis.* Dicitur ergo aliter, per fidem cognosci Deum, vt maiorem benefactorem nostrum, quam per solam rationem naturalem, quia per fidem plura beneficia cognoscimus nobis à Deo prouenire, quam per lumen naturale, & inde diuersum amorem ergà Deum oriri. Neque multum ab hac ratione discrepat communis modus distinguendi Deum vt finem naturalem, vel supernaturalem, seu vt authorem naturæ, vel gratiæ: & quod sub his rationibus diligatur amore naturali, vel infuso, qui ex illis rationib. sufficienter distinguuntur specie, quia licet bonitas Dei in se sit eadem, apprehenditur sub diuersis titulis, seu gradibus bonitatis, & sub communicationibus diuersarum rationum, quas nobiscum habet in bonis suis, quæ communicationes solent esse sufficientes ad distinguendas amicitias. Quam rationem distinguendi hos amores, & eorum obiecta videntur sequuti antiqui authores, licet varijs modis, aut verbis illas explicent. Nā D.Th. 1.2.q.109.art.3.ad 1. sic inquit: *Charitas diligit Deum super omnia eminentius, quā natura. Natura enim diligit Deum super omnia prout est principium, & finis naturalis boni, charitas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, & secundum quod homo habet spiritualem quandam societatem cum Deo.* Et idem in substantia dicit. 2.2.q.23.art.4. vbi Caiet. id explicat, & Capreol. in 3.d.27.q.1. concl. 2. & in illius defensione alia loca, & testimonia D. Thomæ congerit, & Hispal. ibi q. 1. art.3. Eandem doctrinam tradiderunt Altisiod. lib. 2. tract.1.c.4. licet aliter explicet, dicens, amorem Dei esse naturalem, quando excitatur ex effectibus Dei naturalibus: gratuitū vero, quando per altiora media bonitas Dei repræsentatur. Idem fere, licet magis explicatum, habet Alens. 2. p. quæst.31. membr.3. & in idem redeunt, quæ latius docet q.91. memb.1. ar.1. & optime Richard. 2.d.3. art.7.q.1. ad 1.

Sed contra hunc modum explicandi obiectū formale charitatis argumentatur inprimis Scot. in 3. d. 27. § *Contra primam.* Quia amare Deum vt obiectum beatificum, est amare Deum non propter se, sed ipsi amanti; ergo vt sic est obiectum amoris cōcupiscentiæ, non charitatis. Antecedens patet, quia cum dicitur Deus vt obiectum beatificum, non additur Deo, nisi respectus ad nos, quatenus potest nos tam excellenti modo beatificare, quod pertinet ad bonum nostrum & consequenter ad amorem concupiscentiæ. Eademq; obiectio fieri potest, si distinguatur Deus, vt finis naturalis, vel supernaturalis, quia idem est, esse obiectum beatificum, quod esse finem supernaturalem. Item si distinguatur vt author gratiæ, vel naturæ, quia secundum hos etiam respectus consideratur vt bonum nostrum. Demiq; idem est, si consideretur per respectum ad hæc, vel illa beneficia, vel hanc, aut illam bonorum communicationem. Nam si amatur Deus in ordine ad talia beneficia, est amor concupiscentiæ, si vero propter talia beneficia iam accepta, erit amor gratitudinis. Amor autem amicitiæ, seu charitatis abstrahit à beneficijs, & fertur in Deum propter se: ergo respectu huius amoris nihil refert, quod cognoscatur Deus, vt conferens hæc, vel illa beneficia, nec quod per hæc, vel illa media cognoscatur, quia semper est eadem bonitas, quæ per illa media cognoscitur, & à qua omnia illa beneficia proueniunt, quæ bonitas propter se placet, & amatur. 17. *Obiectio Scoti.*

Respondetur nihilominus, sensum illorum verborum D.Thomæ, & aliorum authorum non esse, per charitatem amari Deum vt obiectum beatificans formaliter, id est, sub illo respectu, & motiuo, vt nos beatificet, nec amari vt authorem gratiæ, quia ametur, vt nobis conferat gratiam, cōtra quem sensum obiectio Scoti procedit. Sed sensus est, bonitatē Dei spectatam vt supernaturaliter communicabilem hominibus per gratiam, & per gloriam sub quadam excellentiori ratione bonitatis apprehēdi, quæ ad amorem sui, & propter se, ac super omnia mouet, qui amor inde habet speciem excellentioris ordinis, ac vires naturæ superantis. Et sic etiam, quo Deus nobis altiora beneficia contulit, eo bonitas eius mirabilior, & quodammodo maior nostro concipiendi modo apparet, ac proinde diligibilior, seu altiori modo diligibilis, non quia propter beneficia diligatur, sed quia per beneficia manifestatur ipsa absoluta Dei bonitas, vt altior, & potentior. Et sic etiam specialiter ex beneficio incarnationis eadē Dei bonitas excellentius innotuit, & singulariter cōmunicabilis apparuit, vt proinde tanquam excedēs ordinem naturæ merito concipiatur. Hæc ergo diuersitas sufficit, vt Dei bonitas licet in se vna, & simplicissima sit, sub ratione duplicis motiui distinguatur, q̄ ad amorem supernaturalē à naturali distinguendū sufficiat. 18. *Solutio obiectionis, & communis sententia explicatur.*

Quod etiam potest in hunc modum explicari ex D.Thom. 1.p.q.60.art.5.ad 4. & Richardo loco allegato: nam bonitas Dei præcise spectata, vt authoris naturæ, habet cum natura vinculum quoddam naturale, & quasi necessariā connexionē, ratione essentialis dependentiæ, quā habet natura à Deo authore suo, tū in ratione primi principij, tū in ratione vltimi 19. *Et declaratur amplius.*

finis

finis proportionati naturæ. Et ideo bonitas Dei sic considerata, licet alioqui in se sit infinita, & longe altioris ordinis ab omni creata natura, nihilominus in ratione obiecti, est naturalis ratio amandi, & Deus ipse est obiectum naturale, quia naturali impetu tendit voluntas in Deum sic spectatum. At vero eadem Dei bonitas spectata, vt cõmunicabilis per gratiam, & Deus ipse vt author gratiæ, & supernaturaliũ donorum, non habet naturale vinculum cum rationali natura, quia natura vt sit, & omnem naturalem perfectionem habeat, non pendet à Deo, vt authore gratiæ. Nam si per impossibile Deus non posset naturam supernaturaliter perficere, sufficienter posset natura ab illo essentialiter pendere, sicut illum Philosophi cogitauerunt. Et hinc fit, vt natura non feratur, naturali pondere in Deum sub illa altiori ratione cogitatum, ac proinde nõ diligat illum amore naturali, sed altiori. Et ita responsum est ad Scoti obiectionem, & ad omnia, quæ in illa addebantur, procedunt enim ex sola verborum æquiuocatione, vt late notauit Capreol. loco allegato.

20. *Soluitur dubitandi ratio nu. 1.* Hinc etiam facile patet responsio ad rationem dubitandi in principio propositam, quãuis enim possit Deus per se diligi aliquo amore naturali, nõ inde fit, sub quacumque ratione posse similiter naturali amore diligi. *Diluitur prima eius probatio ibidem.* Et ad primam probationem in contrarium factam, quod voluntas eo vehementius fertur in bonum, quo maius, & excellentius ei proponitur. Respondemus hoc esse verum intra latitudinem obiecti proportionati, & habentis naturale aliquod vinculum cum ipsa natura. Quod necessarium est, præsertim in amore absoluto, & beneuolentiæ alterius, & maxime si sit super omnia. Quia licet sit amor alterius propter ipsum, debet fundari in aliqua vnitate cum amante, non tanquam in ratione amandi, sed tanquam in conditione, & dispositione necessario prærequisita ex parte amantis ad omnem amorem, vt docet D. Th. 1. p. q. 60. art. 5. ad 2. Consentaneè ad illud Arist. 8. Ethicor. cap. 2. *Amabile bonum, vnicuique autem proprium*, cuius sensus, vt supra dixi, non est, omne bonum naturaliter amari, vt bonum diligentis, alioqui destrueretur naturalis amor amicitiæ simpliciter, quod est contra ipsum Aristot. Sed sensus est, neminem velle bonum, nisi, vel sibi, vel ei, quem vnum secum aliquo modo recognoscit. Et inde etiam fit, vt iuxta varias rationes vnitatis, vel societatis, seu coniunctionis, diuersi etiam sint amores, vt luculenter exposuit D. Tho. q. 2. de Virtutib. seu vnic. de Charit. art. 2. & ideo ex diuersa vnione, quam habet nostra natura cum Deo ratione solius dependentiæ naturalis, vel ratione communicationis in gratia, & beatitudine supernaturali, optime colliguntur diuersæ species amicitiæ, & dilectionis ad Deum, non tanquam ex formali distinctiuo, sic enim sumitur distinctio ex obiecto, modo declarato, sed tanquam ex fundamento, vel conditione ad amorem amicitiæ necessaria. Quia non potest natura se extendere suis viribus ad diligendum sine fundamento alicuius coniunctionis, vel dependentiæ naturalis, & è contrario vbi fundamentum vnitatis est diuersi ordinis, etiam amor est diuersus, sicut in simili tradit de Virtutibus politicis Arist. 3. Polit. cap. 3.

21. *Ad 2. probationem in eodem nu. 1.* Ad secundam probationem satis responsum, ac declaratum est, quomodo eadem bonitas sub diuersis rationibus concepta esse possit motiuum multiplex, & sufficiens ad distinguendum amorem infusum à naturali. Nam ipsa bonitas Dei secundum se spectata, licet sit altior, & excellentior, quàm omnis natura creata, non est absolute supernaturalis. Quia comparata ad Deum est illi connaturalis; comparata vero ad hominẽ in ratione obiecti diligibilis, est naturalis homini, vt habenti naturalem quandam connexionem cum Deo, vel propter quandam similitudinem ad illam, quia naturaliter est ad imaginem, & & similitudinem Dei, vel multo magis propter essentialem dependentiam à Deo. Ideoque bonitas Dei sic spectata censetur contenta intra ordinem naturæ, & esse obiectum naturaliter diligibile, vt vero est communicabilis homini, alijs modis superantibus ordinem naturæ, est supernaturalis quoad connexionem cum natura creata, & consequenter est etiam obiectum excedens inclinationẽ, & vires naturæ. Et ideo fieri non potest, vt amor naturalis sit æqualis in adhæsione ad Deum secundum appretiationem cũ supernaturali, vt etiam ex his, quæ c. 6. adduximus, satis comprobatur. Et hinc etiam oriũtur effectus, qui à posteriori ostendunt horum amorũ diuersitatem. Nam amor charitatis virtute cõplectitur obseruantiam omnium præceptorum non tantũ naturalium, sed etiam supernaturalium, quod non habet naturalis amor Dei, solũ enim extenditur ad obseruandam Dei voluntatem, quatenus per rationem naturalem manifestatur. Item amor infusus fortior multo est ad resistendum tentationibus, quam naturalis, licet interdum esse possit tam acerba tentatio, vt cum solo communi auxilio gratiæ non possit quis in amore perseuerare sine maiori auxilio, iuxta ea, quæ de victoria tentationum lib. 1. diximus, quæ in præsenti, seruata proportione, applicanda sunt. Denique amor Dei ex charitate de se ad perfectiorem vsum virtutum, & ad plura propter Deum operandum inclinat, quam naturalis amor Dei, vt ex discursu Pauli 1 Cor. 13. colligitur. Quæ omnia proueniunt ex illa altiori consideratione bonitatis Dei, sub qua charitatem excitat, & specificat.

Sed instant aliqui, quia homines simplices, & rudes nesciunt has rationes discernere in bonitate Dei, & nihilominus illũ diligunt ex perfecto amore charitatis, etiamsi bonitatem eius vel simpliciter, & absolute considerent, vel etiam si sub ratione creatoris, vel omnipotentis, aut alia simili naturali ratione illum contemplentur. 22. *Instantia.* Respondetur; si hi rudes, & simplices ex pura ratione procedant, sine dubio non diligunt Deum, sicut oportet, etiam si per beneuolentiam, & propter ipsum, eũ diligere videantur. *Dissoluitur.* Si autem procedant ex fide, quamuis nesciant, illas rationes nostro speculatiuo modo distinguere, nihilominus in vsu ipso, & exercitio apprehendunt Deum, vt bonum quoddam excellentioris ordinis; & hoc satis est, vt per gratiam ad supernaturalem amorem eleuentur. Simile enim argumentum fieri potest de fide, *Cõfirmatur.* & modo credendi, sicut oportet, quia simplices non discernunt quomodo nitantur primę veritati in credendo, & nihilominus vere credunt, sicut oportet, confuso, & simplici modo apprehendendo hanc doctrinam vt diuinam, & à Deo traditam, & illi simpliciter propter Deum assentiendo. Et fere in omnibus operib. infusarũ virtutũ est hæc doctrina necessaria.

23. *Satisfit tertiæ probationi in eodem num. 1.* Ad tertiam probationem ex ficto illo casu de vidente Deum, & nõ habente supernaturale auxilium ad amandum, habẽte tamen paratum generalẽ concursum, respondeo, in eo casu hominem illum dilecturum esse Deum super omnia, non tamen amore charitatis, sed naturali. Vnde si homo ille simul cum visione Dei haberet naturalem scientiam, & cognitionem Dei sufficientem ad amandum ipsum super omnia, ille homo nõ haberet, duos actus amoris Dei, sed vnum fortasse accidentaliter magis perfectum, quia forte ratione visionis voluntas operaretur toto conatu, & intensione facilius, quam sine illa. Vel saltem amor ille, qui seclusa visione nõ esset necessarius quoad exercitium, ratione visionis necessario exerceretur, nunquam tamen ascenderet ad nobiliorem speciem ex defectu virium potentiæ naturalis. Et ob eandem causam, etiã si homo ille non haberet aliam cognitionem Dei præter visionem, et amaret Deum toto conatu naturali, eundem tamen actum amoris eliceret, quia solum amaret Deum, vt bonum quoddam connaturale sibi, à quo scilicet, sua natura essentialiter manat, & pẽdet. Quia licet sic intuens Deum, in illo

in illo videat excellentiam illius bonitatis, vt tribus personis communicatam, vel fortasse etiam vt communicabilem hominibus per gratiam altiorib. modis, quam per naturam: nihilominus nõ diliget eum in illo casu sub illa excellẽti ratione, sed tantum modo suę naturę accommodato, & ipsammet excellentiam illius bonitatis, quasi naturaliter amaret, quatenus est vnum cum ipso Deo, à quo hominis natura essentialiter pendet, quia non potest facultas voluntatis per se altius eleuari, vt declaratum est. Altera difficultas in fine argumentorum proposita in capite sequenti tractabitur.

Secūda difficultas remittitur.

CAPVT XV.

Vtrum ad amandum Deum authorem gratiæ amore etiam imperfecto, sit per se necessarium gratiæ supernaturalis auxilium?

1. *1. Dubium.* DVo dubia in hoc titulo insinuantur. Vnum est, vtrum Deus vt author gratiæ, vel, quod perinde est, vt obiectum beatificū possit amari aliquo amore naturali sine speciali auxilio gratiæ. Et de hoc nihil noui superest dicendum, ideoq; propter dubium in hoc sensu propositum caput hoc nõ institueremus. Ita enim illud definiendum est, sicut in cap. 5. de actu fidei traditum est. Nimirum, posse voluntatem nostram aliquo amore naturali ferri in Deum trinum, & vnum, authorem gratiæ, &c. Probatur, quia omnes illi, qui habent notitiam aliquam, & credulitatem aliquorum supernaturalium mysteriorum nostræ fidei ad Deum pertinentium, quamuis Catholicam, & infusam fidem non habeant, possunt aliquo modo diligere Deum ita sibi propositũ v.g. trinum, & vnum, glorificatorem, & sanctificatorē hominum, vt notum est in hæreticis, & ex parte in Iudæis, quatenus aliqua supernaturalia credunt. At isti sicut non credunt fide supernaturali, ita nec diligũt amore supernaturali, seu charitatis, neq; perfecto, neq; imperfecto. Siue hoc sit, quia ex natura sua amor charitatis necessario supponat fidem infusam, siue quia saltem ex lege Dei nemini datur auxilium supernaturale, ad amandũ, nisi prius credat, sicut oportet, quæ amanda sunt, vt significauit Conc. Trid. sess. 6. c. 6. Altero enim ex his modis necessario supponi debet fides ante amorem supernaturalem voluntatis, vt latius probandum est in materia de fide, vbi hac ratione inter alias ostendemus fidei actum esse adultis ad salutem necessarium. Ergo cũ hæretici, & Iudæi fidem infusam non habeant, ille amor non potest in eis esse charitatis, sed erit vel naturalis concupiscentiæ, vel etiam si sit beneuolentiæ, erit ex sola cõplacentia naturali in tali obiecto. Vnde iuxta doctrinã traditam talis amor non erit ex motiuo supernaturali, sed solum circa illud bonum, quod in Deo sic proposito supernaturale apparet, ex naturali propensione ad Deum, vt est author naturæ, à quo ipsemet necessario pendet, materialiter versabitur, vt in sequenti puncto magis explicabitur: nam in hoc nihil noui addendum occurrit.

Resolutio. Deus author gratiæ potest naturali amore diligi.

2. *2. Dubium in titulo capitis intentum.* Aliud ergo punctum, & proprie intentum est, an ad omnem amorem Dei ex proprio motiuo charitatis, id est, propter bonitatem Dei, vt obiectum beatificum, necessaria sit gratia, etiã si amor ille in suo ordine imperfectus sit. Quod pendet ex alia quæstione, scilicet, an ille amor in sua entitate naturalis, vel supernaturalis sit. Nam profecto, si est naturalis, nõ solum haberi poterit sine auxilio supernaturalis ordinis, verum ẽt aliquando sine quolibet speciali auxilio gratiæ. Quia imperfectus amor esse potest cũ peccato, non solũ habituali, sed ẽt actuali, sicut possunt esse simul absolutũ velle, & conditionatũ nolle eiusdem obiecti, i. e. volo, & nollem: nam sic homo, cum peccat, absolute vult id, in quo scit offendere Deum, doletque, quod illi actui coniuncta sit auersio à Deo. In tali ergo amore non est magna illa difficultas extrinseca, quę prouenire solet ex victoria tẽtationum, & ex absoluto proposito non offendendi Deum, vel placendi illi in omnibus; ergo ex hac parte non est necessaria gratia specialis ordinis naturalis ad illum actum. Vnde si aliunde actus ille in sua entitate naturalis sit, nõ erit ad illud necessarium auxilium supernaturalis ordinis; ergo nullum auxilium gratiæ erit simpliciter necessarium ad talem actum. Tota ergo quęstio ad entitatem actus reuocatur, sit ne supernaturalis ordinis, vel naturalis.

Alia quæstio de supernaturalitate actus supponitur.

Quod ergo amor ille supernaturalis non sit, probari potest primò, quia ille amor non est, sicut oportet ad iustitiam obtinendam; ergo ad illum non est per se, ac intrinsece necessaria gratia; ergo non est super omnia, nec ex toto corde, & tota anima. Consequentia verò prima probatur, quia Concilia solùm requirunt illud genus gratiæ ad amandum, quando amor est, sicut oportet: altera item illatio nota est, quia ille mot⁹ necessitatis gratiæ solùm inuenitur in actibus supernaturalibus in substantia, & entitate sua, vt supra probatum est. Secũdo argumentari possumus, quia ille amor potest esse in peccatore, vt probatum est, etiam de peccante actu; est autem id multo certius de peccatore in habitu; ergo talis amor nõ est in specie sua amor charitatis, qa in peccatore nulla est charitas infusa, nec perfecta, nec imperfecta, sicut in hæretico nulla est fides infusa, nec perfecta, nec imperfecta; ergo ille amor in se non est supernaturalis, nec infusus. Quia nulla est virtus infusa, ad quã pertineat, non enim ad spem, cũ sit amor beneuolentiæ, vt supponitur, nec ad charitatem, vt probatum est: nulla est autem alia virtus infusa, quæ Deum ipsum diligendo attingat. Tertium argumentum sit, quia fidelis peccator non aliter diligit Deum hoc imperfecto amore, quàm hæreticus possit illum diligere: sed in hæretico ille actus non est supernaturalis, nec charitatis: ergo nec in fideli. Et hanc sententiam aliqui Moderni veram esse existimant. 3.

Nihilominùs dicendum inprimis censeo, omnem amorem Dei vt obiecti beatifici, id est, propter bonitatem in illo sic concepto spectatam, esse amorem per se infusum, & in sua specie, & substantia supernaturalem, ac proinde esse actum charitatis. Hanc assertionem optimè confirmat Bellarmin. libr. 6. de Grat. & liber. arbitr. cap. 7. & eandem supponit lib. 2. de Pœnitent. capit. 14. ad 5. & 6. obiectionem. Et similiter Vega lib. 6. in Trident. cap. 28. apertè supponit, posse esse dilectionem supernaturalem, quæ non fiat, nisi per illuminationem, & inspirationem Spiritus S. & non sit super omnia. Est deniq; assertio consentanea Scripturis, easque exponenti Augustino, & Concilijs, quæ illius doctrinam mutuata sunt. Augustinus lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 17. loquens de Petro, quãdo in nocte cœnæ dixit, *Si oportuerit me mori tecum, non te negabo*, dicit, habuisse tunc paruam charitatem, id est, imperfectum amorem, quem proinde negat potuisse haberi sine gratia. Vbi licèt dubitari possit, quo sensu appellauerit paruam charitatem Petri, an scilicet, quia tunc non erat super omnia, vel quia erat remissa, ac proinde non satis firma, & constans, nihilominus satis significat, quemcunque talem amorem, etiam minimum, esse ex charitate, & infusum à Spiritu sancto. Vnde in cap. 18. ponderans verba Ioann. 1. canonic. cap. 4. *Diligamus inuicem, quia charitas ex Deo est. Sine fructu*, ait, *admoneretur* (vtique homo) *perfectè diligere, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, vt addi sibi quæreret, vnde, quod iubebatur impleret*, Sẽtiens omnẽ inchoationem dilectionis Christianæ esse donum Dei. Quod clarè etiam docuit libro secundo, contra duas epistolas Pelagianor. cap. 9. vbi dicit, initium charitatis esse ex gratia, & licèt per, *initium*, possit intelligi quodlibet opus honestum propter Deum factũ, quo homo incipit ad charitatem disponi, à fortiori inde potest sumi argumentum, quia inter illa opera potest quilibet actus charitatis, licèt imperfectus computari: specialiter vero loquitur Augustinus de 4.

initio

initio charitatis, de qua dixit Ioannes: *Charitas ex Deo est, Nec initium* (ait) *ex nobis & perfectio eius ex Deo, sed si charitas ex Deo, tota nobis ex Deo est.* Et consequenter probat, quodcunque charitatis initium esse ex præueniente gratia; omnis autem amor Dei vt finis supernaturalis, licet sit imperfectus, re vera est quoddam charitatis initium. Vnde sicut Augustinus induxit illa verba Ioannis ad hanc veritatem confirmandam, ita possunt induci reliqua, quæ dicunt, charitatem infundi nobis à Deo, quia non tantum de perfecta, sed de tota charitate intelligenda sunt.

5. *Probatur 2. ex Concil. Arausic.* Secundo potest simile argumentum sumi ex Concilio Arausic. cap. 25. dicente, *Neminem posse operari sine gratia propter Deum, quod bonum est*, vtique vt finem supernaturalem. Nam omnis amor beneuolentiæ Dei, licet imperfectus, est bonus, & propter Deum, nam in ipso sistit, & propter bonitatem eius illum amat. Idem confirmatur ex eodem Concilio dicente ibid. *Prorsus donum Dei est diligere Deum*; ergo omnis dilectio Dei, vt finis supernaturalis, est donum gratiæ. *Cõfirmatur.* Præterea omnis talis dilectio est opus pietatis, & de se, ac ex genere suo fructifera est ad salutem. Vnde si sit in homine grato, per se ipsam est meritoria, & de condigno vitæ æternæ, quod esse non potest sine actuali influxu gratiæ, iuxta mentem Concilij Tridentini sess. 6. cap. 16. Si vero sit in homine peccatore, aliquo modo disponit illum: saltem remote ad iustitiam multo melius, quam opera moralia. Dictum est autem supra ex doctrina Patrum, ad omne opus pietatis, & conferens ad salutem æternam, quà tale est, omnino, ac per se gratiam esse necessariam: ergo.

6. *Probatur 3. ratione.* Ratio denique est, quia talis actus est ex motiuo supernaturali, & hoc satis est, vt sit supernaturalis, etiam si in illo ordine maximam perfectionem non habeat. Quia non est necesse, vt omnes actus alicuius ordinis sint in eo summe perfecti, vt per se notum videtur. Et ex cæteris virtutibus, & earum actib. ostendi potest, quia non solum voluntas efficax temperate comedendi, sed etiam bonus affectus simplex ad honestatem temperantiæ, & desiderium, licet imperfectum, & inefficax temperate viuendi, est ex virtute temperantiæ, quia participat honestatem eiusdem speciei, licet imperfecto modo. Idem ergo cum proportione est in affectibus charitatis; omnes enim ad eundem ordinem amoris pertinent, & sunt veluti scintillæ eiusdem ignis, licet nondum perfectum ignem accendant.

7. *Resolutio 2. dubij in n. 2. positi. Auxilium gratiæ ad huius actus entitatẽ per se est necessarium.* Atque hinc colligitur, ad quemcunque actum huius amoris, licet imperfectum, esse necessarium gratiæ auxilium, non solum per accidens, propter difficultates corporis, vel concupiscentiæ, vel aliarum tentationum, sed per se, propter entitatem actus. Probatur ex proxime dictis, quia isti actus sunt eiusdem ordinis cum perfecto amore charitatis; ergo in sua entitate, & substantia sunt supernaturales; ergo liberum arbitrium natura sua est impotens ad illos efficiendos, etiam si nulla alia difficultas occurrat; ergo per se indiget auxilio gratiæ, vt illos possit efficere. Item ad opus pietatis, quod ex se, & ex vi sui obiecti tale est, & ad gratiam aliquo modo disponit, per se, & intrinsece est necessarium gratiæ auxilium, vt fieri possit, talis autem est ille actus: nam per se, & natura sua tendit in Deum finem supernaturalem, & in illo genere honestatem habet; ergo. Maior declaratur ex supra dictis, quia dupliciter potest opus esse pietatis, & conducere ad vitam æternam. Primo non ex se, sed ex sola relatione, seu imperio alterius actus superioris ordinis, quomodo opera virtutum acquisitarum possunt pie fieri, & sic conferre ad vitam æternam, licet ex se, & nude sumpta opera propriæ pietatis non sint, vt supra libr. 1. est explicatum; & ad hæc opera per se spectata non est necessarium per se auxilium gratiæ, sed solum ob difficultates occurrentes. Quando autem pie fiunt, est per se necessarium superius auxilium ad actum imperantem, à quo habet actus imperatus, vt actus pietatis sit. Alio modo potest esse actus pietatis ex se, & ex vi sui obiecti, & entitatis, & qui talis est, eo ipso per se requirit supernaturale auxilium, quia non habet, quod sit opus pietatis ex imperio alterius actus, sed per se, & solitarie factus talis est, & ideo nunquam fieri potest sine auxilio: hoc ergo modo est necessaria gratia ad amorem etiam imperfectum, si ex motiuo supernaturali fiat.

Potest autem in hoc constitui differentia inter amorem charitatis super omnia, & quecunque alium amorẽ nõ super omnia eiusdem ordinis, quod amor super omnia non habetur sine Spiritu Sancto inhabitante per gratiam habitualem, alius vero quilibet haberi potest sine gratia habituali per motionẽ Spiritus Sancti. Quæ tamen differentia sano modo intelligenda est. Nam si loquamur de gratia efficiente, seu eficiente amorem, sicut illa non est simpliciter necessaria ad eliciendum amorem imperfectum, seu non super omnia, ita ẽt non est simpliciter necessaria per modum principij ad eliciendum amorem super omnia. Nam cum primum incipit homo diligere Deum super omnia, vt à peccato exeat, amor ille primus nõ elicitur ab habitu, vt indicatur à Conc. Trident. sess. 6. c. 6. & infra probabimus. Et è conuerso sicut post comparatum infusum habitũ, dilectio super omnia ab illo elicitur, ita ẽt affectus alij minus perfecti, dũmodo eiusdem ordinis sint, per eũdem habitũ fiunt, quia sub eadem ratione obiecti fiunt, cõprehenduntur que sub tota latitudine illius, & ita ẽt connaturali modo fiunt. Differentia ergo solum est, quod amor super omnia semper requirit gratiam habitualem, vel antecedentem, vel saltem consequentem ordine naturæ, simul autem tempore, quia amor super omnia est vltima dispositio ad habitum charitatis, vt infra dicemus, at vero amor imperfectus potest etiam tempore præcedere habitum charitatis, & gratiæ; imo frequentius ita contingit. 8. *Differentia inter amorẽ super omnia; & quemcũque alium eiusdem ordinis non sup. omnia.*

Ad primum ergo fundamentum positum in particula, *sicut oportet*, quam addunt Concilia, respondetur, hunc etiam amorem esse sicut oportet, non quidem ad obtinendam statim perfectam iustificationẽ, & remissionem peccatorum, sed ad inchoandam aliquo modo iustificationem, disponendo remote ad illam, vel aliquod maius auxiliũ impetrando, & hoc satis esse, vt actus gratiæ, & supernaturalis sit. Imo Vega supra existimat, Conc. abstinuisse à verbo, *Super omnia*, vt omnem dilectionem infusam cõprehenderet. Adde Conc. Arausic. c. 7. latius posuisse illam particulam, *Vt expedit*, vtique ad faciendum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, & c. 25. duas apposuisse, scilicet, *diligere sicut oportet, & operari propter Deum*, & prius dixerat, *prorsus Dei donum esse diligere Deũ.* Complectitur ergo omnem amorem Dei vt finis supernaturalis, nam omnis ille de se aliquo modo confert ad salutem. Ad secundum iam dictum est, posse peccatorem hunc imperfectũ amorem Dei ex auxilio, & motione Spiritus Sancti concipere, neque est inconueniens, imo consentaneum prouidentiæ diuinę gratiæ, vt interdũ peccator inflammetur ad hos affectus, vt paulatim ab imperfecto ad perfectum procedat. Neque propterea dicendum est, peccatorem posse charitatem habere, quia charitas absolute dicta, vel significat habitum, vel absolutam conuersionẽ animæ in Deũ gratiæ authorem per amorem perfectum. Potest aũt dici peccator habere interdũ quãdam inchoationem, vel initium charitatis per Spiritus Sancti motionẽ, vt Aug. loquitur. Ad tertium respondetur, negando assumptum: nam is, qui fidem infusam habet, potest interdum, non ab illa, sed ab aliqua cogitatione naturali, vel humana fide excitari ad aliquem Dei amorẽ, & tunc non aliter amabit Deum, quàm hæreticus, vel alius infidelis habens similem de Deo cogitationem, & nihilominus, si fide sua vtatur, & per illam excitetur ad cogitandum altiori modo de bonitate, tunc etiam si prodeat in actum imper- 9. *Ad primum fundamentum in n. 3.* *Ad secundum ibidẽ.* *Ad tertium in eodẽ nu 3.*

imperfecti amoris, amabit altiori, & nobiliori modo, quam infidelis, vt satis explicatum est.

CAPVT XVI.

Vtrum ad aliquos actus moralium virtutum sit per se necessaria gratia, eo quod in specie sua supernaturales sint?

1. *Doctrinæ ordo.* Statui in hoc tractatu omnia, quæ ad diuinam gratiam nobis inhærentem spectant, complecti, tum quia omnia sub illius obiecto comprehenduntur, ideoq; nec exacte cognoscitur, neq; exhauritur, si aliqua omittantur: tum quia, cum hęc omnia sint inter se connexa, & ex eisdem principijs pendeant, vel non satis explicari possunt, cum disputatione seiunguntur, vel eadem sæpius repetere necessarium est. Ob hanc ergo causam totam generalem doctrinam de habitibus, & virtutibus infusis in discursu huius operis tradere decreui, & quia habitus per actus cognoscuntur, ideo sicut de necessitate gratiæ ad actus Theologicos hactenus diximus, cõsequenter dicendum sequitur de eiusdẽ gratiæ ad morales actus necessitate. *Quæstionis difficultas.* Quamuis n. in primo libro de actib. acquisitis satis dictum sit, hîc videndum est, an in materijs moralibus earundem virtutum exerceantur à iustis, vel fidelibus aliqui actus per se infusi, & supernaturales, ad quos sit necessaria gratia, non tantum ex accidenti, propter impedimenta lapsæ naturæ, sed per se propter naturam, & speciem talium actuum.

2. *Ratio dubitandi ostenditur 1.* Ratio ergo dubitandi esse potest, quia materia horum actuum, & honestas illorum mere naturalis est; ergo etiam ipsi actus sunt naturales; ergo non est per se necessaria gratia ad illos, & ad singulos illorũ. Probatur prior illatio, in qua est difficultas, quia nõ potest circa eandem materiam excogitari species actus nobilioris rationis, & ordinis, ad quam totam per se sit necessaria gratia, quia illa species deberet sumi ex aliquo obiecto supernaturali, ibi autem nullum est. *Ostẽditur 2.* Secundo argumentor, quia si esset necessaria gratia ad hos actus, maxime vt fiant meritorie, & propter supernaturalem finem; sed ad hoc non est necessaria specialis gratia, præter eam, quæ ad fidem, & charitatem datur; ergo propter ipsos actus non est per se necessaria. Probatur minor, quia supposita gratia sanctificante personam, per fidem charitate operantem referuntur hi actus ad finem supernaturalem, & ita fiunt meritorie: ergo nõ est necessaria propria gratia propter speciẽ, seu entitatem talium actuum. *Ostẽditur 3.* Tertio Conc. Trid. sess. 6. can. 3. specialiter de actu fidei, spei, charitatis, pœnitentiæ, definit ad illos esse necessariã gratiã, ergo quamuis de alijs non neget, tacẽdo significat, illã necessitatẽ non vltra extendi, vel certe nos nõ tenemur aliã admittere; illa n. gratia, quæ ad illos actus datur, est sufficiens ad iustitiam, & cõsequenter ad salutẽ; ergo non est necesse gratiæ necessitatẽ, quæ sit per se, & ex natura ipsorũ actuũ, ad alios extẽdere.

3. *Ostẽditur 4.* Quarto, ac præcipue argumentor, quia prudentia, quæ dictat de agendis in materijs moralibus, nõ elicit supernaturale iudiciũ, sed naturale; ergo electio moralis illi respondens naturalis est; quia prudentia est regula, & auriga virtutum moraliũ, & ideo eiusdem ordinis sunt; ergo non est necessaria per se gratia ad tales actus, cum naturales sint. Primum antecedens patet, quia iudiciũ prudentiæ est practicum, & in particulari fertur, perspectis omnibus circumstantijs, vnde semper pendet ex humanis coniecturis: quapropter licet sæpe fundetur in aliquo principio vniuersali supernaturali, nihilominus semper applicatur ad opus media propositione aliqua naturaliter cognita, vt v.g. q; hic, & nunc occurrat materia talis virtutis; ergo semper iudiciũ prudentię erit naturale, quia sequitur debiliorem partem, sicut iudiciũ Theologicũ naturale est, licet ex præmissa de fide *Ostẽditur 5.* cum alia naturaliter cognita eliciatur. Vltimo cõfirmatur, quia si darẽtur tales actus supernaturales virtutum moralium, possent esse in homine existente in peccato mortali, quia status peccati nõ impedit quominus aliquis possit in materia morali recte operari secundum omnem honestatem, quæ in materia illa reperitur, consequens autem videtur falsum, alias omnes virtutes morales infusæ essent in peccatore, quia vbi est actus potest esse habitus: hac enim ratione manent in peccatore fides, & spes: consequens autem non admittitur; ergo.

De hoc puncto pauca inuenio à Theologis in proprijs terminis dicta, quia non de actibus, sed de habitibus virtutum moralium quæstionem mouent, an sint aliqui per se infusi, nec ne? Qui autẽ negant virtutes morales per se infusas, cõsequenter negare coguntur actus talium virtutum per se etiam infusos, seu supernaturales, quia si homo posset elicere morales actus in substantia supernaturales, non negaremus illi habitus eiusdem ordinis, quib. fieret intrinsece potens ad tales actus efficiendos; ergo è conuerso qui negarunt habitus, plane non cognouerunt tales actus. Atque ita possunt pro hac sententia allegari Henr. Scot. Durand. Argent. Marsil. Gabr. & Ocham, quos in quæstione de habitibus in sequenti libro referemus. Deinde etiam possunt pro hac sententia allegari, qui negant Theologales actus supernaturales quoad substantiam, quia multo altius, & magis supra naturam est obiectum Theologorum actuum, quam moralium; ergo si Theologales actus non sunt supernaturales, multo minus actus morales. 4. *Negatiua partis authorũ.*

Nihilominus dicendum est in materijs virtutum moralium exerceri posse ab homine Christiano actus honestos supernaturales in sua substantia, & specie. Ita vt ad illos, & singulos illorum sit necessaria gratia per se, non tantum propter impedimenta, vel difficultates extrinsecas, ac subinde non tantum in natura lapsa, sed etiam in integra illa necessitas inuenta sit. Pro hac sententia allegari possunt omnes, qui ponunt morales virtutes infusas per se, quos libro sequenti referemus. Veruntamen quãuis consequentia euidens sit nostra sententia, multi tamẽ Doctores negantes Theologicos actus supernaturales quoad substantiam, admittunt habitus Theologicos per se infusos, ergo è contrario ex eo, quod virtutes morales per se infusas agnoscant, non sequitur agnouisse actus morales in substãtia supernaturales, cũ id non declarẽt. Et ita Gabr. in 3. d. 33. art. 3 dub. 2. & Ocham. in 3. q. 12. art. 4. dub. 5. admiserunt virtutes morales per se infusas, licet actus supernaturales quoad substantiam, etiam Theologales negauerint. Et similiter Caiet. qui alias negat actum etiam charitatis quoad substantiam, admittit virtutes infusas morales. 1. 2. q. 63. art. 3. quamuis in probatione illius opinionis de habitibus, videatur vel inuitus similes actus agnoscere, vt statim dicam. Ex modernis vero tenuit hanc sententiam Valentia 2. p. disp. 5. q. 6. punct. 1. Et expressius Vazq. disp. 86. c. 2. Estq; aperta sententia D. Thomæ 1. 2. q. 63. art. 4. & q. 1. de Virtutib. in communi art. 10. præsertim ad 8. 9. & 10. 5. *Vera resolutio affirmatiua.* *Aliquorum illatio reijcitur.*

Ratione potest hæc sententia probari primo ex habitibus, quia dantur homini iusto virtutes morales per se infusæ; ergo dantur propter actus supernaturalis ordinis, qui non possunt esse tales ratione alicuius modi accidẽtalis, quia nullus fingi potest, propter quẽ eliciendũ, sit necessaria virtus per se infusa, vt manifeste probãt omnia adducta c. 4. quę hic cum proportione applicari possunt; ergo etiam dantur actus virtutum moraliũ ordinis supernaturalis secundum species suas. Consequentia, vt dixi, est euidens, & ibi est satis probata. Nihilominus tamen in præsenti non est ratio efficax, nisi ex suppositione, qa antecedens, quod supponitur, hic non est tã certum, sicut in virtutib. Theologicis, nec potest ita authoritate persuaderi: vtendo autem solo discursu, & ratione, potius probandũ est dari habitus ex actib. quam è conuerso, quia habitus propter actus dantur, & ideo 6. *1. Ratio.*

ideo potius ab actibus ad habitus procedendum est.

7. *2. Ratio ex inductione.* Secundo probari potest assertio inductione, distinguendo in duos ordines virtutes morales. Quædam enim sunt, quæ Deum respiciunt, saltem vt obiectum, *Cui*, quod non proxime, & immediate, sed per medium aliquod attingunt, vt sunt Religio, Pœnitentia, vel Iustitia, si quæ est ad Deum specialis, &c. Aliæ vero sunt, quæ circa materias omnino versantur. Et de prioribus videtur, & per se verisimilius, & ad probandum facilius, in materijs illarum virtutū dari actus quoad substantiam supernaturales, quia sunt virtutibus Theologicis propinquiores, & cum proportione attingere possunt Deum sub rationibus excellentioribus, q̄ natura posit. Quamuis aūt Deus non sit tam proximum obiectum harum virtutum moralium, sicut est Theologalium: nihilominus etiam concurret in ratione obiecti suo modo ad specificationem talium actuum: ergo cum Deus in ratione obiecti *Cui*, posit etiam attingi sub rationib. supernaturalibus, ēt poterit attingi per actus quoad substantiam supernaturales. Item in ipsis actibus, vel rebus, per quos hæ virtutes attingunt Deum, possunt, rationes supernaturales interuenire vt inductione quadam ostendi potest. *Probatur de gratitudine.* Nam gratitudo ad Deum, vel religio gratias agit Deo propter beneficia supernaturalia, & quia altiori modo, & per nobiliorem cōmunicationem sua bona in nos effundit, quam per naturalia beneficia, & similiter eadem religio orat Deū modo superiori, & per actus supernaturales, vt ostēdi *De Religione.* in secundo tomo de Relig. tract. 1. libr. 1. c. 8. & de actu Voti tract. 3. libr. 1. c. 25. & in vniuersum de toto cultu religionis to. 1. de Relig. tract. 1. lib. 2. ca. 1. Et certe qui considerauerit excellentiam sacrificij huius religionis, facile intelliget, non posse oblationem eius, sicut oportet, per voluntatem mere naturalem fieri. Item in cultu Sanctorum, Reliquiarum, &c. inueniuntur rationes supernaturales, quæ non nisi per supernaturalem lumen regulari, & per gratiam exerceri possunt. *De Pœnitentia.* In virtute etiam pœnitentiæ, vt est quædam iustitia ad Deum, inuenitur voluntas satisfaciendi Deo pro offensa, cum tamen satisfactio supernaturalis sit, & ratio offensæ diuinæ sit suo modo supernaturalis. Quia vel illa ratio iniuriæ diuinæ, quæ est in peccato, omnino non cadit sub cognitionem naturalem, vel non eo modo, neque in eo gradu, quo per fidem creditur, vt latius tractaui in to. 4. 3. partis disp. 3 sect. 6. præsertim in fine. Vbi hanc voluntatem satisfaciendi Deo cum voluntate credēdi æquiparaui, q̄a revera in vtraque militat eadem ratio: nam vtraque moralis est, & vtraque solum attingit Deum vt obiectum *Cui*, & vtraque mouet ad aliquid supernaturale præstandum. *De Obedientia.* Denique etiam actus obedientiæ ad Deum prout ab homine Christiano concipitur, supernaturalem habet materiā, nam vult obedire Deo, etiam supernaturalia præcipienti, q̄ excedit naturales vires, quia conformitas illa ad supernaturale præceptum, & debitū, quod inde nascitur, altioris ordinis est; in materia ergo harum virtutum, & in obiectis earum facile cernitur supernaturalitas sufficiens ad dandam actibus speciem altioris ordinis.

8. *Ostenditur præterea de prudentia.* Hinc vero fieri potest coniectura de alijs virtutibus, nam inprimis necessarius erit actus infusus prudentiæ, qua prædicti actus dirigantur. Nam iudicium practicum, q̄ præceptum supernaturale seruandum sit, non potest esse acquisitum, sed infusum, idemque est de iudicio, q̄ orandum sit, vel sacrificandum Deo tali modo, & alijs similibus. Hæc autem ipsa prudentia infusa, quæ in materijs harum virtutum ita iudicat, potest ēt in materijs aliarum virtutum idem facere, de illisq; ex rationibus superioribus ita iudicare, vt actus voluntatis, qui ad illam proportionem seruant, supernaturales sint, vt maxime cernitur in actu martyrij in custodia virginitatis, & in corporis mortificatione pp spiritualem animæ profectum, & similibus. Et hanc prudentiam videtur vocare Paulus ad Rom. 8. *prudentiam spiritus*, & de his, qui illā gubernantur, ait, *non secundum carnem ambulare, sed secundum spiritum*, id est, secundum motionem gratiæ, & Spiritus Sancti, vnde adiungit, *Prudentiam spiritus esse vitam, & pacem.* Quæ omnia indicant, actus eius esse supernaturales, & per se ad salutem æternam pertinentes.

Tertio hoc magis declarabitur, & confirmabitur 9. ratione vniuersali, & à priori, quia actus virtutū mo- *3. Ratio à priori.* ralium non distinguuntur ex solis materijs, sed propriè, & formaliter ex motiuis, & rationibus operandi circa talē materiam: sed in his materijs dantur motiua sufficientia ad distinguendos actus supernaturales à naturalibus, etiam secundum species, & substantias eorum; ergo dari possunt tales actus moralium virtutum, qui ex obiectis supernaturales sint. Maior propositio constat primo ex generali ratione obiecti specificantis actum, quod non debet esse tantum materiale, vt in cap. 6. vidimus. Hoc enim maxime habet verum in virtutibus moralibus. Nam, vt dixit Arist. 2. Ethic. c. 4. ad operandum studiose, non satis est facere, quod honestū est, sed oportet operari, quia honestum est: honestas ergo est obiectum formale specificans. Vnde vbi fuerit diuersa honestas obiectiua, erit ēt distincta virtus. Sic n. idem Aristot. 3. Ethic. c. 8. veram ab apparenti fortitudine distinguit ex mo- *Idem.* tiuo. etiam si materia eadem sit, & in 3. Politicor. c. 3. eodem modo distinguit virtutem boni viri, vel boni ciuis. Ac deniq; nulla alia ratio apta ad distinguendū actus voluntatis circa eandem materiam moralem excogitari potest, cum tn̄ certum sit posse esse distinctos, vel vt virtutis, & vitij, vel vt diuersarum virtutum.

Probatur ergo, & explicatur minor propositio, ni- 10. mirum in materijs moralibus posse inueniri moti- *Pergit ratio, & probatur minor.* uum ordinis supernaturalis sufficiens ad distinguendum supernaturalem actum à naturali. Quia honestas obiectiua in materijs moralibus sumitur ex conformitate ad regulam rectæ rationis, vel (vt alij loquuntur) ex conformitate ad ipsam naturam rationalem, vt rationalis est, quod fere in idem redit, quia semper interuenire debet regula rationis. Natura aūt *Duplex conformitas ad rationem.* rationalis spectari potest, & secundū se, & nude sumpta, vel vt eleuata per gratiam; ergo in his eisdē materijs moralibus duplex conformitas intelligi potest, & debet, & similiter duplex regula. Vna est conformitas ad naturam rationalem secundum se, quæ per puram rationem naturalem regulatur. Alia est conformitas ad naturam gratiæ, quæ regulatur per lumen diuinum, & supernaturalem rationem; ergo ex his resultant duæ honestates diuersarum rationum, quæ possunt esse motiua operandi actus specie diuersos. Declarari hoc potest ex verbis Christi Matth. 10. *Declaratur.* *Qui recipit discipulum in nomine discipuli, vel Prophetam in nomine Prophetæ mercedem discipuli, vel Prophetæ accipiet:* illis enim insinuatur, opus illud, quod materialiter videtur esse misericordiæ, si fiat homini, solum quia homo est, esse ordinis naturalis: si vero fiat, quia fidelis est, & ciuis Sanctorum, ac domesticus Dei, esse misericordiæ superioris ordinis. Sic etiam dicebat Petrus 1. canon. capit. 4. *Nemo patiatur vt maledicus, si autem vt Christianus, glorificet Deum in isto nomine.* Hic ergo respectus ad nobiliorem statum filiorum Dei eleuat actum vltra speciem virtutum acquisitarum. Et sic potest intelligi, quod Paulus ad Galat. 5. inter fructus spiritus numerat patientiam, mansuetudinem, ac alios actus morales, quando enim isti fiunt non mere naturaliter, sed spiritualiter, habent altiorem rationem virtutis: fiunt autem spiritualiter, quando in eis consideratur conformitas ad gratiam, & veram sanctitatem, & ideo per superiores fidei regulas mensurantur.

Potestq; hæc ratio amplius declarari, & confirma- 11. ri, quia velle aliquid, quia est conforme naturæ sensi- *Illustratur ratio amplius.* tiuæ, vt sic, vel q̄a est conforme naturæ rationali, efficiunt actus diuersarū rationum; ergo multo magis id

efficiet conformitas ad naturam rationalem, vt sic, vel ad gratiã, vt talis est, seu ad diuinã & supernaturalem rationem; ergo differunt tales actus, quia vnus est naturalis, & alius supernaturalis. Consequentia prima clara videtur ex paritate rationis, & quia magis distat esse gratiæ ab esse naturali rationali, quam esse rationale à sensitiuo. Altera vero consequentia quæ in principali ratione etiam facta est, probatur, quia hęc ex suo termino speciem sumit, terminus autem ille supernaturalis est, vnde non nisi per supernaturalem rationem cognosci, nedum regulari potest; ergo etiam motiua taliũ actuũ supernaturalia sunt; ergo & actus ipsi, iuxta doctrinam c.6. datam. Et huius etiam argumentum est, quia sæpe medium virtutis moralis magis diuersum est comparatum ad gratiam, quam ad solam naturam, & sæpe vel abstinentia nimia, vel austeritas, & similia iudicata per puram rationem naturalem medium rationis excedere videri possunt; quæ in ordine ad gratiam continent honestissimam mediocritatem, cuius regula supernaturalis ratio esse potest.

12. *Necessaria est per se gratia ad huiusmodi actus.* Atque hinc vlterius colligitur, ad hos actus morales superioris ordinis necessariam esse gratiam, non ex accidenti, sed ex natura illorum, requirique ad omnes, & singulos, & non solum in statu naturæ lapsę, sed etiam integræ. Hoc manifestum est ex dictis de actibus Theologicis. Nam est eadem ratio, quia gratia non est necessaria propter solam speciem, vel nobilitatem actus Theologici, sed simpliciter propter genus actus supernaturalis quoad substantiam, vt nomen ipsum præ se fert, superat enim ex vi suæ entitatis vires naturæ; ergo hic defectus viriũ ad tales actus est naturalis voluntati secundum se spectatæ in omni statu, & respectu cuiuscunq; actus talis ordinis eundem habet defectum; ac proinde auxilio gratiæ indiget. Et iuxta hunc modum distinguendi hos actus infusos ab acquisitis, & obiectis eorum, procesʃit manifestè D.Thomas 1.2.qu.63.art.4. & dicta quæst.1. de Virtut.art.10. præsertim ad 8.

13. *Solutio 1. arg. in n. 2.* Ad primum fundamentum contrariæ sententiæ constat responsio ex dictis: nam licet materia moralis sit eadem in actu supernaturali, & naturali, nihilominus motiuum, & ratio est diuersa, & illa eadẽ materia est capax motiui, seu honestatis supernaturalis, qualis à nobis explicata est, & hoc sufficit, vt actus sit supernaturalis: & specie distinctus ab acquisito, seu naturali. *Solutio 2. ibid.* Ad secundum respondemus inprimis, nos non ponere hos actus supernaturales propter solam relationem ad vltimum finem supernaturalem. Scimus enim etiam naturales actus posse referri ad illũ finem ex libera intentione operantis, & tunc non accipere ab illo fine substantialem speciem, sed accidentalem, per extrinsecam relationem, seu denominationem. Ponimus ergo hos actus propter intrinsecũ obiectum formale, à quo accipit actus virtutis substantialem speciem. Atq; ita respondet D. Tho. dicto art.4. ad 1. & in dicto artic.10. ad 9. & 10: qui recte hinc colligit, actum infusum habere proportionem ad vltimum finem supernaturalẽ, & aliter referri in illum, *Declaratur.* quam acquisitum. Potestque ita explicari: nam actus moralis supernaturalis natura sua tendit in finem vltimum supernaturalem, & ad illum disponit, etiam si ab operante non referatur: actus autem naturalis nõ ita tendit, nisi ab extrinseco quasi eleuetur, & ordinetur. Simili modo dicimus, hos actus nõ poni propter rationẽ meriti, tum quia actus naturales possunt esse meritorij saltem extrinsecus eleuati, tum etiam quia, actus naturales possunt esse meritorij saltem extrinsecus eleuati, tum etiam quia, vt supra diximus, solus modus meriti non est satis ad explicandam supernaturalitatem actuum. Ponimus ergo illos propter intrinsecam specificationem supernaturalẽ, quam habent, vt explicatum est. Inde vero etiam ad rationem meriti habent maiorem proportionem: nam si sint in homine grato, ex se, & absque alia relatione sunt perfecte meritorij: naturales autem semper indigent extrinseca relatione formali, vel virtuali, vt infra suo loco latius explicabimus.

Ad tertium respondemus, nos hic non agere de necessitate præcepti, aut medij talium actuum ad salutem, sed de necessitate gratiæ ad ipsos actus, quæ necessitas põt optime à priori separari. Nam gratia necessaria est, non solum ad actus pceptos, sed ẽt ad act⁹ consilij, si supernaturales sint, & ideo qdqd fit de præcepto operãdi aliqñ hos actus; vt fiant, sicut fieri possũt, gratia erit ad illos necessaria. Non est aũt improbabile, aliqñ posse interuenire hanc obligationem, vt in actu martyrij, vel simili. Vnde nihil ad rem facit, q̃ ex Concil. Trid. adducit, qa Concilium tradidit doctrinam certam, rem autem inter Theologos controuersam noluit definire, illam tñ nõ exclusit. Tum etiam quia ibi numerauit actus necessarios ad iustificationem, de qua ibi tractabat, isti aũt actus non sunt necessarij ad iustificationem. Postea vero in ca.16. generaliter dixit, influxum gratiæ Christi esse necessarium ad fructus iustitiæ, ad quos isti actus pertinent, quomodo autem ille influxus sit necessarius non declarauit, quia non pertinet ad dogmata fidei. 14. *Solutio 3. argum. in n. 2.*

In quarto principali argumento petitur, quomodo iudicium prudentiæ infusæ posʃit esse supernaturale, cum pendeat ex coniecturis, & circũstantijs sensu, vel aliàs naturaliter cognitis, & huius occasionẽ tãgitur similis difficultas de assensu Theologico. Sed hoc postulat longiorem disputationem ad alia loca pertinentem. Dico ergo breuiter, iudiciũ prudentiæ infusæ, licet requirat cognitionem circumstãtiarum particularium vt conditionem necessariam, non tamen per se fundari in illa tanq̃ in propria ratione assentiẽdi, sed in diuino lumine, seu reuelatione applicata ad talem materiã mediante illa cognitione. Sicut etiam assensus fidei requirit sufficientem propositionem obiecti naturaliter cognitam, non tñ in illa per se fundatur. Solum est differẽtia, quia reuelatio fidei immediati⁹ applicatur ad suam materiam, quam ad materiã prudentiæ. Atq; idem dicere soleo de assensu Theologico, si in suo ordine perfectus sit, id est, si habeat certitudinem maiorem, q̃ sit certitudo assensus naturalis, ex quo ille deducitur, nam certitudo maior supernaturalis est, & ideo nõ potest per se fundari in assensu naturali. Sed de hoc latius in tractatu de Fide. 15. *Ad 4. argum.*

In vltima confirmatione petitur, an hi actus virtutum moralium supernaturales posʃint esse in homine peccatore, & consequenter an gratia habitualis sit necessaria ad illos eliciendos. Aliqui affirmant, hos actus essentialiter pendere ex dilectione Dei super omnia, vt finis supernaturalis est, quia ex relatione ad illum finẽ distinguitur ab actibus supernaturalibus. Vnde concludunt, nõ posse esse in homine peccatore, nec sine gratia habituali. Potestque hoc suaderi, quia aliàs virtutes infusæ morales possent esse, & permanere in homine amissa gratia habituali, quia vbi sunt actus, possunt esse habitus, hoc autem communiter non conceditur. 16. *Ad vltimi argum. dem n. 3.*

Contrariam vero sententiam censeo veram. Nam illa dependentia essentialis horum actuũ à dilectione charitatis Dei super omnia, gratis excogitata est. Quia hi actus nec pendent ab actuali dilectione, quæ tunc esse debeat, qñ isti actus fiũt, vt est per se notum: vix enim possunt fieri tot actus, vel certe requirunt magnam perfectionem in operãte, quæ ad tales actus necessaria non est. Neq; etiam pendent ab actu præterito dilectionis virtualiter nunc influente; primo qa ille influxus solum potest esse accidentalis, vt supra dicebam; non est ergo simpliciter necessarius. Secundo quia contingere potest, vt aliquis sit in gratia, & nunq̃ prius habuerit dilectionem Dei super omnia, vt in paruulo baptizato veniente ad vsum rationis, & peccatore iustificato per solam attritionem cum sacramento, ille autem potest exercere actus istos, quia etiam habitus habet, & nulla repugnantia cogitari potest; 17. *Vera sententia. Hi actus possunt in peccatore reperiri.*

potest: ergo naturalis relatio fundata in præcedenti dilectione super omnia nõ est simpliciter necessaria. Sola vero relatio habitualis ad summum põt requiri ad meritum, non vero ad substantiam actus, quia nõ est proprie relatio actus, sed potius personæ; ergo quoad substantiã actus poterit talis actus esse in peccatore, licet in illo non sit meritorius. Cum autem tales actus in sua substantia sint supernaturales, & honesti, etiam in peccatore tales erunt. Tertio licet daremus, esse necessariam aliquam relationem operantis ad vltimum finem, & beatitudinem supernaturalem, posset hæc fieri per virtutem spei, quam peccator habet, nam hoc modo ẽt peccator orare põt, vel eleemosynam facere, vt aliquo modo preparet sibi viam ad beatitudinem; ergo hoc modo non obstabit, quominus peccator habere possit supernaturales actus morales.

Progreditur tradita solutio.

28. Igitur veritas est, ad substantiam horum actuum non esse necessariam relationem operantis in ordine ad vltimum finem, sed sufficere vt actus fiant ex intrinseco motiuo, & obiecto formali talium virtutũ. Nam ab illo habet actus suam substantiam, & speciẽ, & tunc ipsemet natura sua tendit in talem finem, vt explicatum in superiorib. est. Potest autem peccator moueri ad hos actus eliciendos ex intrinseco motiuo supernaturali, quia habet fidem, & supernaturalem regulam; ergo potest ex illa moueri ad operandum. Atq; hoc modo potest peccator habere attritionem supernaturalem, potest ẽt habere voluntatem moriendi pro fide prius q̃ iustificetur, & sic de alijs. Igitur per se loquendo, gratia habitualis non est necessaria ad eliciendos hos actus, sed actuale auxilium põt sufficere, q̃ non negat Deus peccatori, si ipse velit, quod in se est, facere per propria auxilia. An vero hoc non obstante, hæ virtutes morales sint per se cõnexæ cum gratia sanctificante, & ab illa nunquam separentur, dicemus postea. Nunc solum dicimus, non esse necessarium, vt Deus statim infundat habitum virtutis peccatori elicienti vnum, vel alium actum eius, quia nec ibi interuenit meritum de condigno, neque aliqua lex, vel promissio de hoc extat.

Aliud dubium remittitur.

CAPVT XVII.

Vtrum præter actum fidei sint in intellectu speculatiuo aliqui actus supernaturales, propter quos gratia per se necessaria sit?

De Spiritus S. donis agẽdum.

1. DIximus de necessitate gratiæ ad proprios actus virtutum Theologalium, & moraliũ diuini ordinis: nunc superest dicẽdum de quibusdam actibus, qui per antonomasiam dona Spiritus Sancti dicuntur. Quamuis enim omnia bona, quæ nobis à Deo cõmunicantur, quatenus ab amore ipsius procedunt, qui Spiritui Sancto appropriatur, possint late vocari Spiritus Sancti dona, & specialius ea, quæ ad gratiam pertinent, & ad salutem æternam conducunt: specialissime vero appropriatũ est à Theologis hoc nomen quibusdam supernaturalibus perfectionibus, quę iustis à Spiritu Sancto dantur, de quib. tractat generatim D. Th. 1. 2. q. 68. & speciatim 2. 2. in tractatibus de singulis virtutibus, quibus dona annectũtur: alij vero Theologi in 3. d. 34. & 35. qui præcipue tractant de habitibus, & per occasionem aliquid attingunt de actibus: nobis autem visum est, (sicut de virtutibus moralibus dixi) ad complementum huius libri, qui est de necessitate gratiæ ad actus supernaturales, oportere de his actibus hoc loco sermonem habere, & per illorum cognitionem ad ea, quæ de habitibus dicenda sunt, viam parare.

Colliguntur Spiritus S. dona ex Scriptura.

2. Prius autem scire oportet disputationem hanc de actibus donorum fundatam esse à Theologis in loco Isai. 11. *Requiescet super illum spiritus Domini spiritus sapientiæ, & intellectus spiritus consilij, & fortitudinis spiritus scientiæ, & pietatis, & replebit eum spiritus timoris Domini.* In quibus numerantur septem speciales perfectiones ad actus intellectus, & voluntatis pertinentes. Nam primum illud membrum. *Requiescet super illum spiritus Domini*, non continet specialem effectum, sed quasi genus ad cætera dona, quę sunt quasi ad species. Sic Tertul. lib. 5. contra Marcion. c. 8. *Requiescet* (inquit) *super illum spiritus Domini. Dehinc species eius enumerat: spiritus sapientiæ &c.* Videtur autem ibi nominari effectus sub nomine causæ, vt donum à Spiritu Sancto procedens spiritus Domini vocetur. Vnde Nazianz. orat. 43. in Sanct. Pentecost. hunc attingens locum. *Isaias* (inqt) *vt opinor, spiritus operationem spiritum appellare solet.* Vel certe ipse spiritus Domini à suis effectibus, & donis multipliciter denominatur, vt Hieronym. Cyril. & Origen. ibi exponunt: idemque spiritus Domini dicitur requiescere in eo, cui confert dona sua, vel certè ipsa dona, seu effectus spiritus, appellantur à Propheta spiritus, vt denotetur, fieri in nobis per motionem Spiritus Sancti adeo singularem, & excellentem, vt per antonomasiam spiritus Domini vocentur.

De Christo Domino loquitur propheta.

Notandum præterea est, ad literam solũ de Christo Prophetam loqui, & in illo prædicare requieturũ Spiritum Sanctum cum his donis suis, quod manifestum est ex contextu: *Egredietur virga de radice Iesse, & flos de radice eius ascendet.* Per virgam enim Virginem, & per florem Christum Sancti intelligunt, Hieronym. & Cyril. ibi August. lib. 3. de Symbolo ad Catechum. cap. 4 Subiungitur autem, *Et requiescet super eum spiritus Domini*, igitur super florem Christum, vt ijdem Patres exponunt, spiritus cum donis suis requiescet, vt etiam optime Bernard. serm. 2. de Annuntiat. Cyprian. lib. ad Quirin. c. 11. Nihilominus tamen verba illa ad cæteros iustos ijdem Patres extendunt, vel quia Christus non sibi soli, sed nobis etiam illa accepit, vel quia de plenitudine eius omnes accepimus, in Christo enim fuerunt illa dona cum plenitudine tãquam in exemplari. Et hoc sentit Chrysost. in Psalm. 44. vbi eundem Isaiæ locum de Christo tractans, ait, *Nos de plenitudine eius accepimus.* Et infra *Sed illic quidem est integra, & vniuersa gratia in hominibus autem parum quid, & gutta ex illa gratia.* August. etiam serm. 199. de Tempore capit. vlt. dicit, nos repleri septiformi spiritu, sicut Isaias prophetauerat, & prædicta verba subiungit. Item serm. 17. de Sanctis 1. de Annunciat. dicit, Isaiam ibi *septem illa notissima dona spiritualia commendare*, quæ nobis cum Christo communia esse intelligit. Addit vero, Christo tanquam magistro, & doctori attribui, incipiendo à sapientia, descendendo vsque ad timorem, id est, humilitatem, in nobis vero debere à timore incipere, vt ad sapientiam perueniatur. Quem discursum latius prosequitur lib. 2. de Doctrin. Christian. c 7. & lib. 1. de Serm. Domini in monte cap. 4. & fusius Ambros. Apocal. 4. vel alius sub eius nomine. 3.

Ad alios tamen homines extenditur.

Simili modo Hieronym. in Isaiam, hæc septem dona intelligit, prædicta esse futura in Christo tanquam in capite, vt intelligamus, quod *absque Christo nec sapiens quis esse potest, nec intelligens nec consiliarius, nec fortis, nec eruditus nec pius, nec plenus timoris Dei.* Et Cyril. libr. 2. in Isai. parum à principio, eadem verba explicans, ait, Spiritum Sanctum insedisse in Christo, *velut in ipso primo, & quasi in primitijs generis posterioribus, vt & in nobis deinceps conquiesceret, ac maneret, ac in credentium mentibus cum voluptate habitaret.* Ambr. etiã Psal. 118 Octon. 5. in illa verba. *Initium sapientiæ timor Domini*, in nobis septem illos effectus Spiritus declarat, & libr. 3. de Sacram. cap. 2. dicit, omnibus baptizatis infundi Spiritum, *cum omnibus his virtutibus.* Gregor. vero lib. 1. Moral. c. 12. aliàs 28. dicit, per conceptionem bonæ cogitationis illas septem virtutes in nobis oriri, quas Isai. numerat, quas etiam ibi à virtutibus Theologicis distinguit. Et Homilia 19. in Ezechiel. dicit nobis aditum ad cœleste regnum aperiri per *septiformẽ gratiam, quam Isaias in ipso nostro capite, vel in eius corpore enumerat.* Et optime Cyprian. lib. de Cardin. Christi operibus, cap. de Vnct. Chrism. *Ex huius* (id est, Spiritus Sancti) *vnctionis* 4.

Idem docent alij Patres.

vnctionis beneficio, & sapientia nobis, & intellectus diuinitus datur, & consilium, & fortitudo cælitus illabitur, scientia, & pietas, & timor spirationibus supernis infunditur. Et alios Patres retuli, l.10. in 3.p. disp.20. sect.1. Hinc ergo omnes Scholastici infra allegandi conueniunt, verba illa ita fuisse de Christo quasi per antonomasiam dicta, vt suo modo, & per participationem ad omnes iustos pertineant, nam in eis etiam Spiritus Sanctus donum sapientiæ, & cætera operatur.

5. *Expenduntur aliqui Patres contrarium opinantes.* Vnus Orig. hom. 6. in Numer. de solo Christo verba illa interpretatur, ita vt reliquos etiam Prophetas, & Sanctos excludat, quia licet de alijs dicatur, quod requieuit in illis spiritus Dei, nihilominus *supra nullum alium Spiritum Dei requieuisse septemplici hac virtute describitur.* Quod latius prosequitur homil.3. in Isai. Ad hanc sententiam videtur accedere Tertul. lib. contra Iudæos c. 9. vbi post verba Isaiæ subiungit. *Neque enim vlli hominum vniuersitas spiritualium documentorum competebat nisi in Christum.* Quod repetit lib.3. contra Marcion. cap.17. Veruntamen non videntur Orig. & Tertullian. loquuti in sensu alijs Patribus contrario, sed Origen. præcipue facit vim in verbo *Requieuit*, conferendo illud cum verbo, *manendi*, quo dictum fuit Ioanni Baptistæ, *Super quem videris Spiritum Sanctum descendentem, & manentem* Ioan. 1. Nam illis verbis significatum esse dicit, in nullo ita requieuisse, & mansisse spiritum Domini, sicut in Christo, quia ab initio conceptionis, & semper sine interruptione in summa perfectione in illo requieuit. Vnde etiam volunt, in nullo fuisse dona spiritus cum illa plenitudine, & perfectione, quæ fuit in Christo, non tamen negant, eadem septem dona alijs iustis per Christum, & iuxta vniuscuiusque mensuram communicari.

6. *Assertio. Hæc dona sine gratia nõ perficiuntur.* De his ergo donis, cum certum sit, in actibus primò consistere, vel per actus exerceri, certũ etiam est, esse actus gratiæ specialis, & nõ posse sine auxilio gratiæ perfici eo modo, quo per Prophetam prædicũtur, & virtute promittuntur. Ita sentiunt omnes allegati Patres, & in eo etiam Theologi conueniunt: nam à Propheta satis aperte significatur. Tum quia vocando hæc dona spiritus Domini, aut ab eis denominando spiritum Domini, satis indicat, non inueniri in nobis perfectiones illas, nisi ex peculiari influxu, & operatione Spiritus Sancti. Tum etiã quia prius de Christo dixit Propheta. *Egredietur de radice Iesse*, & addit. *Et requiescet super eum spiritus Domini*, vt explicaret, hæc dona diuinitus fuisse addenda Christo in humanitate eius vltra omnem perfectionẽ eius, vt pura quædam natura, & creatura existit; multo ergo magis in nobis per illa verba significãtur dona superantia naturam. Hoc ergo supposito, superest inquirendum, quales sint isti actus donorum, an scilicet sint in suã substantia supernaturales, & an sint distincti ab actibus virtutum, de quib. hactenus tractauimus. Quoniam vero ex illis actib. quatuor ad intellectum pertinent, scil. sapientia, intellectus, scientia, & consiliũ, & tres ad voluntatem, fortitudo, pietas, & timor, in quibus distinctæ sunt difficultates, & modi explicandi rationes eorum longe diuersi, ideo in hoc ca. de tribus intellectualibus donis, quæ magis ad speculatiuam partem intellectus pertinent, in capite vero 18. de alijs donis moralibus, seu ad affectum pertinentibus dicemus, & inde tandem patebit, quid de consilio sentiendum sit.

An hæc dona sint supernaturalia, & à virtutibus distincta. Hæc dona partim ad intellectum, partim ad voluntatem spectant. De quibus in hoc cap. agendum.

7. *1 opin. negans distingui à virtutibus.* Multi ergo ex antiquis Theologis loquentes generaliter de donis docuerunt, non esse distincta à virtutibus, sed ad illas reduci, seu esse idem cum illis respectiue, & seruata proportione. Ita censuit Scot. in 3.d. 34.q. vnic. §. *Ad istam quæstionem*, & ibi Gabr. art.2. Maior ibidem qu.1. & ibi Palaci. disp. vnic. Guillel. Paris. libr. de Virtuib. fol. 73. col. 1. Citari etiam solet Altisiod. libr. 3. Summæ tract. 11. cap. 1: & sequentibus: ille vero licet quoad virtutes morales hanc doceat sententiam, quoad dona intellectus aliter sentit, vt infra videbimus. Et eodem modo opinatur Gerson. Abstra. 28. lit. E. in tracta. de Donis Spiritus Sancti. Eandemque sequuntur sententiam aliqui ex nouis interpretibus D. Thom. ad 1.2.q.68. Fundamentum huius sententiæ est, quia nulla potest ratio sufficiens distinctionis specificæ inter actus virtutum, & donorum assignari, & non sunt multiplicandi actus sine causã sufficienti, ac necessitate. *Eius fundamentum.* Antecedens de actibus, qui ad intellectum spectant, ita suadetur. Quia omnis actus intellectus consistit in apprehensione, vel iudicio, sub iudicio includendo nõ solum speculatiuum, sed etiam practicum, quod interdum imperium appellatur (nam reuera imperium, vt à iudicio distinctum, non est actus distinctus à iudicio practicè practico, nisi per modũ loquutionis, vt alijs locis ostẽdi.) Veruntamen vt ab illa quæstione abstrahamus, si talis actus datur, sub iudicio nunc illum comprehendimus. Actus autem supernaturalis non potest in solã apprehensione consistere, quia in hac vita secundum legem ordinariã, omnis cognitio intellectualis, quantum ad apprehensionem fit per species acquisitas, & ita in substantia est actus naturalis, & solum quoad modum potest interdum perfectius, vel velocius, aut distinctius fieri, quam fortasse naturalibus viribus posset. Vnde non est verisimile, illos actus, qui ab Isaia numerantur, vel aliquem ex illis in sola apprehensione consistere; quia sola apprehensio est actus valde imperfectus: Propheta autem illos spiritus tanquam eximia Spiritus Sancti opera enumerat. Oportet ergo; vt quilibet illorum actuũ sit aliquod intellectuale iudicium. Vnde ẽt oportet esse certum, & firmum, quia iudicium tantum opinatiuum, & valde imperfectum est, & non potest esse ex propria, & specialissima motione Spiritus Sancti, cũ illi possit subesse falsum, & præterea non potest cũ proprietate, intellectus, sapiẽtia, aut scientia vocari. Deinde tale iudicium certum non potest esse euidens in nobis viatoribus, alioqui esset propria scientia, & consequẽter esset per se infusa, quia supponitur esse supernaturalis actus, & de rebus captum humanum superantibus, talis autem scientia non infunditur omnibus iustis: imo nulli datur ex lege ordinaria, sed alicui forte ex priuilegio; ergo tale iudicium non potest esse nisi certum, & obscurum; ergo non potest esse, nisi vel actus fidei, vel actus manans à fide, vt est assensus certus Theologicus, vel assensus prudentiæ infusæ.

Ex hoc ergo discursu videtur concludi actus illos intellectus, sapientiæ, scientiæ, & consilij non esse distinctos ab actibus virtutum infusarum. Quomodo autem ad illos pertineant, non eodem modo à dictis authoribus explicatur. 8. *Ad quas virtutes, dona intellectus pertineant in hac sententia. Scoti mens, & opinio de sapientia.* Scot. enim putat, Sapiẽtiam, de qua Isaias est loquutus, non esse actum intellectus, sed voluntatis, nempe actum charitatis, qui sapientia vocatur; quatenus dat sciẽtiæ, & fidei saporem, à quo scientia sapientia nominatur: tanquã sapida scientia. Confirmat, quia vbicunque Scriptura loquitur de sapientia, vt de dono proprio iustorum, per sapientiam intelligit charitatem. Citat Scotus verba Sapientis Prouerb. 14. *Beatus vir qui in sapientia morabitur.* Addi possunt illa Sapient. 1. *In maleuolam animam non introibit sapientia*, & cap.7. *Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat.* Quæ duæ sententiæ videntur æquiualere illis duabus Ioan. 1. canon. cap. 4. *Qui non diligit, non nouit Deum quoniam Deus charitas est*, & *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Vnde Lactant. libr. 4. de Sapientia cap. 3. & 4. ait, sine virtute, id est, charitate, nullam esse veram sapientiam. Et Bernard. in dicto serm. de Septem donis, sapientiam opponit malitiæ, vnde videtur per illam charitatem intelligere. Expressius vero Augustinus in epist. 120. de Grat. noui testam. capit. 20. ait, *Sapientia est charitas Dei nec diffunditur in cordibus nostris nisi per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Addit autem Scot. per intellectum, & scientiam fidem significari, vocarique intellectum, quatenus est simplex assensus articulorum fidei, scientiam vero quatenus explicite ad omnes fidei verita- *Intellectus & scientia ex Scoto qui [illegible]*

veritates extenditur. Et hinc vlterius sub sapientia comprehendit spem, quia *sapit* (inquit) *mihi Deus in se, & vt mihi bonum*, & priori modo sapientia est charitas, posteriori spes. Coactus autem fuit Scotus, has duas virtutes Theologales sub sapientia comprehendere, quia sub illis verbis Isaiæ non nisi septem virtutes, tres Theologales, & quatuor Cardinales contineri censet. Et cum vnam fidem duobus nominibus intellectus, & sciētiæ significari dixisset, vnam sapientiam charitatem, & spem intelligere compulsus est. Nam Concilium dicit esse prudentiam, & alias tres voces tribus moralibus virtutibus appetitiuis accommodat, vt postea videbimus. Et hanc sententiam in omnibus sequitur ibi Gabriel notab. 4. & Palacios supra. Maior vero sapientiam, scientiam, & intellectum ponit in intellectu speculatiuo. & dicit, non differre à virtutibus intellectualibus, earum tamen rationes non amplius explicat.

Quid item Concilium?

9. Nihilominus communior sententia Theologorum hæc dona à virtutibus distinguit, vt videre licet in D. Thoma 1.2.q.68. generatim, & 2.2. specialiter in varijs locis infra referendis. Eumque illis locis eius discipuli sequuntur. Idem habet D.Thomas in 3. d.34 & ibi Capreol. q. vnic. Hispal. qu.1. art.3. & ibidem Bonau. art.1. qu.1. artic.2. licet obscure, & cunctanter, sicut & Durand. qu.1. & 2. Richard. vero quæst. 1 illam sequitur, & dicit, esse communem, & late ibi Albert. & dist. 35. specialiter de donis intellectus, tenent etiam Henric. quodlibet 4.q.23. Anton. 4. part. tit. 10 cap.1. & 2. Abulens. Matth.5.q.81. & ex modernis Azor tom.1. lib. 3. cap.30.q.5. Valent. 2.p. disp.5. Aragon. & Bañez 2.2. q.8. Fundamentum autem præcipuum huius sententiæ est; quia Scriptura loquitur de his donis tanquam de septem actibus proprijs Spiritus Sancti, & ideo vocat illos spiritus, vt D.Thomas ponderat, vel certe ipsum Spiritum Sanctum specialiter ab illis denominat: ergo significat esse distinctos ab actibus virtutum: ergo magis consentaneum est Scripturæ, ac proinde probabilius, hos esse actus distinctos. Modus aūt distinguendi hos actus ab actibus virtutum, varius est apud citatos Theologos, quos magna ex parte refert D.Thomas dicta q.68. art.1. eosque refellit, ac tandem concludit, hos actus differre ab actibus virtutum, quia sunt peculiari, & specialiori modo ex motione Spiritus Sancti. Quis autem sit iste modus, ibi non explicat, nec satis potest in generali declarari, nisi ad singula dona descendendo, quod capitibus sequentibus fiet. Nunc specialiter de actibus intellectus speculatiui ostendendum est, non posse conuenienter virtutibus attribui, & inprimis supponimus vt per se notū, hos actus non pertinere ad virtutes morales, ex quibus tres pertinent ad effectum, quarta ad practicum intellectum; solum ergo de Theologalibus videndum est.

Vera sententia affirmās.

Eius fundamentum.

Quomodo hæc dona à virtutibus distinguantur.

10. Et primo de charitate omnes pro cōperto habent, intellectum, ac scientiam ad illam non spectare, probemus ergo, etiam sapientiam non esse formaliter, ac proprie ipsam charitatem. Quia sapientia proprie sumpta perfectio est intellectus, & rationis, vt inter Philosophos manifestum est, & in vsu Ecclesiæ etiam est certum. Vnde est illud Augustini serm.3. de Tempor. *Anima viuit, ratio sapit, nam sapientia ad rationem pertinet, & ratio sola ipsam sapientiam suscipit.* Et quamuis in vsu Scripturæ vox illa multiplicem significationem habere videatur, & interdum videatur attribui voluntati, vt Iob.28. *Ecce timor Domini ipsa est sapientia*, vel vt ex græco alij legunt, *Pietas ipsa est sapientia*, nihilominus proprie & in rigore sumitur pro aliquo dono intellectus, vt 3. Reg.3. Salomon à Deo postulauit, *Cor docile, vt iudicare posset populum*, & discernere inter bonum & malum, & tamen dixit illi Deus, *quia postulasti tibi sapientiam, &c.* & Baruc.3. *Viam sapientiæ nescierunt, neque commemorati sunt semitas eius.* Et infra. *Quia non habuerunt sapientiam, interierunt propter suam insipientiam*, vbi sapientia insipientiæ opponitur, hæc autem est error intellectus; sapientia ergo est vera Dei cognitio, vel *via disciplinæ*, vt ibidem dicitur.

Inductione probatur vera sapientia. Sapientia non est formaliter charitas.

Deniq; est optimus locus Sapien.7. *Optaui, & datus est mihi sensus, inuocaui, & venit in me spiritus sapientiæ*, vbi quod in priori parte *sensum* vocauerat, in posteriori *spiritum sapientiæ* appellat; sensus autem pro intelligentia ponitur: ergo & sapientia. Præterea siue dicamus authorem illius libri esse Salomonem, vt multi probabilissimé putant, siue compositum esse ex sententia Salomonis, vt alij etiam credunt, certum est in his verbis alludere ad orationem ab ipso factam 3. Regum 3. vbi sapientiam intellectualem postulauit, vt vidimus, idque euidentius colligitur ex toto capit.9. eiusdem libri. Vnde cum paulò post in 7. de eadem Sapientia diceret. *Et præposui illam regnis, &* cætera, quæ in eius æstimationem exaggerat, concludit, *Et proposui pro luce habere illam, quoniam inextinguibile est lumen illius.* Lux autem, & lumē ad intellectum pertinent, vt per se notum est. Et additur postea. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, & innumerabilis honestas per manus illius, & lætatus sum in omnibus, quia antecedebat me ista sapientia, &c.* Per quæ verba declarantur alia loca, in quibus perfectiones affectus tribuuntur sapiētiæ, vel sapientiæ nomine appellantur, loquutione causali, non formali, quia diuina sapientia tanquam lux antecedens & charitatem inducit, & bonorum omnium mater est. Nam vt infra ibidem dicitur, *Qui thesauro sapientiæ bene vsi sunt, participes facti sunt amicitiæ Dei, propter disciplinæ dona commendati.* Vbi & sapientia ab amicitia Dei distinguitur, & hæc per illam acquiri dicitur, & cætera etiam dona sanctitatis quasi fructus disciplinæ sapientiæ esse dicuntur. Et de hac sapientia Dei, & iustorum, vel Ecclesiæ sæpe loquitur Paulus eam ad intellectum, & cognitionem referens, vt videri potest 1. Corinth 1. & 2. & sæpe aliàs. Denique à contrario id confirmari potest, quia stultitia, & error imperfectiones sunt intellectus, ait autem Gregorius lib. 2. Moral. cap.26. aliàs 36. sapientiam dari, vt stultitiam depellat: ergo.

11. *Præterea ampliùs ex aliis locis.*

Confirmatur.

Neque obstant alia testimonia in contrarium: nam intelliguntur causaliter, quatenus charitas causat sapientiam, vel ab illa causatur. Maxime vero ita loquitur Augustinus, ita enim dicit, charitatem esse sapientiam, sicut scriptū est in libro Iob. 28. *Pietas ipsa est sapientia.* Porro (ait Augustinus) *pietas cultus Dei est, nec colitur nisi amando: summa ergo sapientia est in illo præcepto: Diliges Dominum Deum tuum. Ac per hoc sapientia est charitas Dei. Per hoc*, ait, id est, quia vera sapientia ad charitatem inducit, & charitas sapientiam fouet. Probant etiā dicta testimonia mentis intelligentiam non habere statum, nec mereri nomen sapientiæ, nisi cum vero Dei cultu, & amore iuncta sit. Vel etiam suadent, esse aliquem spiritum sapientiæ, qui non nisi diligentibus Deum tribuitur: non vero quod ipsa sapientia sit formalis amor. Vnde nihil refert, quod sapientia à sapere denominetur, quam saporem efficit delectatio charitatis, vel spei, quia aliud est, vnde nomen imponitur ad significandum, aliud quod significat, vt est vulgare. Sic enim licet nomen sapientiæ fortasse ab illo sapore spirituali sumptum sit, fortasse tanquam ab effectu perfectæ sapientiæ, nihilominus res significata per illud nomen, perfectio est intellectus, quæ vel spem, & charitatem gignit, vel ab illis gignitur, non tamen est formaliter spes, aut charitas. Nec in Patribus inuenietur vnquam nomen sapientiæ secundum propriam rationem eius his virtutibus attributum.

12. *Explicantur Scripturæ loca in contrarium adducta.*

Expenditur sapientiæ ethymologia

Quocirca sicut Scotus intellectum, & scientiam vocat fidem, vt nullum sit in intellectu supernaturale donum præter fidem, ita posset & fortasse verisimilius dicere, eandem fidem sapiētiam vocari: nam sicut ipse vocat fidem intellectum, & scientiam secundū diuersas rationes, vel conceptus inadæquatos illas voces vni fidei accōmodando, ita posset eandem fidem

13. *Probabiliter sapientia ad fidem reuocare posset Scotus.*

fidem sapientiam vocare, rationes illas aliter interpretando. Nam eadem cognitio nomen fidei sortitur quasi ex obiecto formali, quatenus est assensus in authoritate Dei dicẽtis fundat⁹; alias ergo tres denominationes potest sumere ex materia, vel ex modo operandi, vel ex effectib⁹. Dicetur enim intellectus, quatenus est simplex intelligentia diuinorum, illis præbendo assensum sine discursu, quasi primis principijs sub diuino lumine. Vocabitur autem sapientia, quatenus Deum ipsum, eiusque attributa contemplatur cum aliquo discursu formali, vel virtuali per rationes proprias, & supremas veritates diuinas cognoscendo, v.g. Deum, quia est purissimus actus, esse immutabilem, & infinitum, ac omnipotentem, ac summe perfectum. Et hinc etiam illum cõsiderat vt summe amabilem, colendum, &c. Scientia vero dicitur, quatenus veritates etiam creatas, & reuelatas amplectitur, & ex illis ad Deum ascendit, & ex illis iudicat, esse etiam colendum, &c. vel è conuerso eandem fidẽ, quatenus in ipsis mysterijs ad humanitatem Christi, vel alia mysteria creata pertinentibus, versatur, in eis vnam veritatem ex alia intelligit, vt Christum habere voluntatem humanam, quia est homo, vel quid simile. Sic enim non est nouum eandem rem diuersis nominibus propter diuersas considerationes appellare, vt intellectus vocatur ratio superior, & inferior, & memoria, &c.

14. *Vera sententia hæc tria dona à fide distinguit.* *Probatur 1.* Sed nihilominus multo verisimilius videtur, nullum ex donis cum fide confundi, seu esse eundem actum cum illa. Primo quidem quia illa dona Christo primitus attributa sunt, qui non habuit fidem: illa etiam in Angelis sanctis inueniri tradit Ambros. lib. 1. de Spiritu Sancto capit. 20. Vnde etiam communiter docent Theologi, hæc dona in beatis manere, cum Magistr. in 3. dist. 34. *Evasio.* Video responderi posse in Christo spiritum sapientiæ, scientiæ, & intellectus nõ fuisse actus distinctos ab actibus scientiæ beatæ; vel potius infusæ, quatenus per illa lumina iudicat de rebus diuinis, tanquam de principijs, & tanquam de conclusionibus, vel per altiores, vel per inferiores causas, aut media. In nobis aũt hæc inueniri inferiori modo, & ratione, ac subinde per fidem. Quia non oportet, vt illi actus numerati ab Isaia, inueniantur in nobis & & in Christo secũdum eandem rationem, id est, eiusdem speciei essentialis, sed satis est, quod sint secundũ aliquam participationem, ratione cuius eadem nomina sortiantur. Quia Patres supra citati de his perfectionibus loquentes, dicunt fuisse in Christo secundum plenitudinem, in nobis vero secundum quandam inferiorem participationem. Et iuxta hunc modum consequenter dicetur, hæc dona secundum rationes generales sapientiæ, &c. futura esse in beatis, commutata vero in alia perfectioris, & altioris rationis illi statui magis proportionata. *Impugnatur* Quæ quidem responsio non potest euidenter impugnari, re tamen vera Theologi non sunt in illo sensu loquuti, quando dixerunt, actus illos donorum manere in patria, nec Patres illa tribuunt Christo ratione scientiæ beatæ, aut infusę, sed tanquam diuersas perfectiones eas numerant, vt dixi etiam in dicto loco tertiæ partis, & ideo cum possint aliter illa dona intelligi, vt mox videbimus, & id ad maiorem gratiæ perfectionem, & amplitudinem pertineat, non est cur hos actus cum actu fidei confundamus.

15. *Probatur 2.* Accedit, quod hæc dona censentur esse propria iustorum; ergo non manent in peccatoribus, etiamsi in eis maneat fides; sunt ergo actus distincti. Item in Scriptura semper innuitur distinctio istorũ actuum tam inter se, quam à fide. Nam Salomon iam fidem habebat, cum inuocauit, & datus est illi spiritus sapientiæ. Et simili modo Dauid orabat, *Da mihi intellectum*, Psalm. 118. Et de iusto dicitur Eccles. 15. *Cibauit illum pane vitæ, & intellectus, & aqua sapientiæ salutaris potabit illum.* Et infra. *Implebit illum spiritu sapientiæ, & intellectus.* Et capit. 39. de iusto dicitur: *Si enim Dominus magnus voluerit spiritu intelligentiæ replebit illum.* Et Eccles. 24. de primis parentibus: *Creauit illis scientiam spiritus.* Quæ omnia, & similia multa, quæ de his donis, seu perfectionibus in Scripturis leguntur, non est verisimile, propter solam fidem, vel eius augmentum fuisse dicta. Præterquam quod illa ratio distinguendi in actu fidei illas denominationes, est voluntaria, & non satis constans. *Confirmatur* Quia fides non solum ita denominatur in ordine ad rationem credendi, sed etiam in ordine ad rem creditam. Et in ordine ad illam distingui solet fides ab intelligentia nõ solum nomine, sed etiam perfectione. Vnde est illud Isai. 7. iuxta Septuaginta, *Si nõ credideritis, non intelligetis*, & in pura fide nõ cognitio per causas altiores vel inferiores, sed simplex assensus per Dei authoritatẽ. Oportet ergo, has perfectiones, intellectus, sapientiæ, & sciẽtiæ aliquos act⁹ esse à fide distinctos, ac subinde ex hac parte dari actus aliquos intellectus supernaturales, distinctos à fide, qui sine auxilio gratiæ haberi non possunt. Quales autem sint, & quomodo à fide, & inter se distinguantur, in sequentibus capitibus exponetur.

CAPVT XVIII.

Quis sit actus sapientiæ specialiter Spiritui Sancto attributus?

SVppono non esse sermonem de extraordinario modo scientiæ, & sapientiæ per se infusæ, quam Deus potest conferre de veritatibus ipsis diuinis, & supernaturalibus, vel etiam de naturalibus, & futuris, &c. prout illas contulit plenè animæ Christi, & ex parte dedit Salomoni, & forte alijs ex priuilegio. Hæc enim scientia non spectat ad ordinem gratiæ gratum facientis, de qua nunc tractamus. Et eadem ratione hic non agitur de actu prophetiæ, quia spectat ad gratias gratis datas, & de distinctione illius à fide alibi dicendum est. Agimus de his actibus prout cõmuni lege censentur dari fidelibus vitam gratiæ habentibus. Inter quos Isaias primo loco posuit sapientiam, & ideo ab illa initium sumemus. 1.

Primo igitur de actu Sapientiæ variè loquitur D. Thomas: nam 1.2. qu. 68. art. 4. absolutè dixit, donum sapientiæ dari, vt perficiat intellectum speculatiuum in iudicando ex motione peculiari Spiritus Sancti. Iuxta quam sententiam actus sapientiæ nihil aliud est, quam iudicium intellectus speculatiui ex diuino instinctu immissum. Hæc autem declaratio procul dubio non sufficit, primò quia totum id conuenit actui fidei: nam est actus intellectus speculatiui quoad iudicium de rebus propositis vt reuelatis à Deo, & elicitis ex peculiari Spiritus Sancti motione, & instinctu, vt late in præcedenti libro ostensum est. Secundo multo magis id conuenit actui intellectuali prophetiæ, nam est iudicium de veritate speculatiua ex singulari motione diuina, vt constat. Tertio actus etiam scientiæ infusæ in Christo est iudicium speculatiuum ex motione Spiritus Sancti, non n. potest aliter fieri, cum sit supernaturalis, & tamen distinguitur à dono sapientiæ, etiam in ipso Christo. Quarto iuxta illam doctrinam omne iudicium speculatiuũ ab Spiritu Sancto immissum intellectui, erit donũ sapientiæ, seu actus eius: consequens nulla ratione videtur admittendum, aliàs iudiciũ de rebus creatis, & inferioris ordinis, seu non pertinentib. ad salutem, pertinebit ad vnũ ex proprijs donis Spiritus Sancti v.g. ꝙ astra sint paria, vel imparia à Spiritu Sancto inditũ, vel quid simile; consequens autem est plane contra mentem Scripturæ, & Sanctorum de donis Spiritus Sancti loquentium. Ad hæc vero generatim responderi potest, D. Thomam in illo loco nõ intendisse exacte definire, aut declarare propriam rationem doni Sapientiæ, sed tantum communi quadam ratione illud

illud explicare, quantū ad distinguendum illud à cæteris donis sufficeret, & hoc per illa verba sufficienter præstitisse, integrā, & specificam rationē doni sapientiæ in proprium locum explicandam reseruando.

3\. *Approbatur responsio.* Quæ quidem responsio satisfacit obiectionibus propositis, nam illis concedit, quód intendunt, nimirum in illa explicatione non contineri adæquatam descriptionem doni sapientiæ, & ideo mirum non esse, quod illæ proprietates in alijs actibus inueniri possint. Sed tunc superest explicandum, quo peculiari modo sapientiæ donum iudicium speculatiui intellectus perficiat, vt in hoc distinguatur ab alijs virtutibus supernaturalibus, quæ speculatiuum etiam intellectum in iudicando perficiunt. *Obiectio.* Et præterea insurgit noua obiectio, quia etiam per illam doctrinam non sufficienter distinguitur donum sapientiæ à dono scientiæ. Nam etiam donum scientiæ principaliter perficit intellectum speculatiuum, vt docet idem Diuus Thomas 2.2. quæst. 8. artic. 6. & quæst. 9. artic. 3. & perficit quoad iudicium, vt dicto art. 6. quæst. 8. & in artic. 1. quæstione 19. dicit; ergo in hoc non distinguitur à dono sapientiæ. Nec etiam in hoc, quod scientiæ donum non tantum est speculatiuum, sed etiam practicum, vt ibidem ait Diuus Thomas, nam idem de dono sapientiæ docet 2.2. quæst. 45. art. 3. ergo ex priori doctrina data in 1.2. non satis distinguitur sapientia à scientia, etiam in illo generali, & perfunctorio modo.

4\. *Solutio. D.Thom. sententiam retractauit.* Ad hanc vero postremam obiectionem respōdeo, D.Thomam mutasse sententiam quoad donum scientiæ, nam 1.2. processit supponendo, donum scientiæ esse purè practicum, & ex illa hypothesi sufficienter distinxit ibi hæc dona. Postea vero docuit, etiam donum scientiæ esse principaliter speculatiuum, & secundario practicum, qua sententia supposita ingenuè fateor, priorem rationem distinguendi non esse sufficientem, nec posse subsistere. Veruntamen de distinctione sapientiæ à scientia, & intellectu, dicemus, tractando, quid illa sit, quia distinctio supponit cognitionem extremorum, nunc declarandum est, quid ipsa sapientia sit, & præcipue quomodo à fide distinguatur, vel in materia, vel in modo operandi circa talem materiam. Et consequenter etiam exponemus, quomodo à Theologia differat, nam Theologia etiam est virtus intellectualis, & sapientia esse censetur. Omissis autem varijs modis explicandi hoc donum, vt ad intellectum pertinet, duos præcipue expendemus.

5\. *Opinio 1. de quidditate sapientiæ, eiusque distinctione à fide.* Primus modus explicandi hunc actum sapientiæ esse potest distinguendo in fide ipsa principia fidei, & conclusiones, quæ ex illis deducuntur, ex quibus conclusionibus quædam sunt omnino supernaturales, & diuinæ; aliæ sunt inferioris ordinis. Sapientia itaque non versatur circa principia fidei, iudicando de illis, quia hoc est munus fidei; versatur ergo circa conclusiones deductas ex principio fidei, non quascunque, sed maxime diuinas, & supernaturales. Quia sapientia per causam altissimam iudicat, teste Aristot. 1. Metaphy. cap. 2. & ita sapientia simpliciter, iudicat per primam causam simpliciter, quæ est Deus: & vt sit sapientia diuina, debet etiam iudicare de diuinis rebus, iuxta doctrinam Augustini lib. 12. de Trinit. cap. 19. & vt sit sapientia supernaturalis debet esse non per studium humanum, sed modo supernaturali à Spiritu Sancto descendens, vt ait D.Thomas dicta quæst. 45. art. 1. ad 2. vbi etiam addit, sapientiam differre à fide. *Nam fides assentit veritati diuinæ secundum se ipsam, sed iudicium, quod est secundum veritatem diuinam, pertinet ad donum sapientiæ.* Non enim videtur posse intelligi, quid sit *iudicium secundum veritatem diuinam*, nisi iudicium de veritate aliqua deducta ex ipsa veritate diuina immediate reuelante priorem veritatem, ex qua alia deducitur.

6\. *Impugnatur, quia sapientiam cum Theologia confundit.* Hæc vero explicatio, præter difficultates, quas necesse est pati in explicanda distinctione huius doni à dono scientiæ, & intellectus, de quibus statim dicemus, licet sufficienter distinguat sapientiam à fide nō potest distinguere donum sapientiæ à Theologia, ad quam pertinet iudicare de conclusionibus diuinis, quæ ex principijs fidei eliciuntur, & ideo etiam est, & vocatur sapientia. *Solutio.* Quod si quis distinctionem constituere velit in hoc, quod Theologia acquiritur per studium humanum, donum autem sapientiæ per infusionem, & motionem Spiritus Sancti. *Reijcitur.* Contra hoc est, quia hæc differentia non potest esse in substantiā actus, nec in eius certitudine, sed solum in accidentali modo; & ita sapientiæ donum solum erit per accidens infusum. Probatur assumptum, quia actus doni sapientiæ sic explicatus non fit à nobis sine discursu; nam est deductio cōclusionis ex principio fidei, q̄ humano modo non fit sine discursu. Neq; est verisimile, Spiritum Sanctum per donum sapientiæ eleuare hominem ad iudicandum de conclusionibus ex principijs sine discursu. Oporteret enim, eodē actu iudicare de conclusione in ipso principio, huic autem contrarium supponitur, nimirum, iudicium de principio esse alterius rationis, & altioris virtutis, quam iudicium conclusionis: nam illud est fidei virtutis Theologicæ, hoc vero sapientiæ. Fit ergo iudiciū doni sapientiæ per Theologicum discursum; ergo non est, vnde in substantia differat à iudicio nostræ Theologiæ acquisitæ, quia vtrumque iudicium nititur in eodem medio, & reuelatione fidei applicata ad conclusionem mediante discursu. Solum ergo differre poterūt in modo, si Spiritus Sanctus speciali auxilio faueat ad velocius, vel melius faciendum discursum, quod est accidentarium, quia semper ille discursus est naturalis, & in lumine naturali fundatur quoad illationem.

Dicet forte aliquis, assensum Theologicū, si debito modo fiat, esse supernaturalem quoad substātiam, 7. *Altera solutio.* quatenus est certior ipsa naturali scientia, & ideo nō esse inconueniens, quod donum sapientiæ sit actus eiusdem rationis, quia nihilominus erit per se infusus, & supernaturalis, pertinebitq; ad donum solum propter specialem modum obtinendi illud iudicium ex peculiari motione Spiritus Sancti.

Sed contra hoc obstat primo, quia iuxta illam sententiam etiam fatendum est, habitum Theologiæ esse per se infusum, & supernaturalem in substantia, 8. *Oppugnatur primo.* quia est eiusdem ordinis cum suo actu. Vnde consequitur, habituale donum sapientiæ non differre in substantia ab habitu proprio Theologiæ, quia actus non differunt in substantia, & modus ille supernaturalis non cernitur in habitu, sed in actu, nec modus ille procedit per se ab habitu, sed tantum ab actuali auxilio Spiritus Sancti. Sicut eadem temperantia acquisita, est, quæ ex honestate naturali seruat castitatem tempore tentationis, & extra illam, licet tempore tentationis id faciat ex auxilio gratuito, & non vrgente tētatione possit id facere absque auxilio: nam q̄n auxilium non datur propter speciem actus; sed propter modum accidentarium, tunc actus ab eodem habitu procedit: ergo fatendum erit, habitum Theologiæ infundi omnibus iustis, licet simplices illo vtantur raro, & ex speciali instinctu, & motione Spiritus Sancti quoad modum discursus, sapientes vero, vel addiscentes illo vti possint studio humano, & ideo frequentius illo vtantur.

Item sequitur, donum sapientiæ de se manere posse sine charitate, sicut Theologia manet sine illa: nam 9. *Oppugnatur 2.* fidelis peccator potest elicere conclusiones ex principijs fidei, & de illis iudicium ferre. *Euasio reijcitur.* Quod si quis dicat, posse quidem hoc fieri modo, & studio humano, non vero ex motione Spiritus Sancti. Falsum hoc est, loquendo per se, & ex vi, & indigentia talium actuum: nam si Spiritus Sanctus nolit dare hanc motionem, nisi iustis, hoc extrinsecum, & accidentarium est, & gratis dicitur, vnde enim constat de Spiritus Sancti voluntate? sæpe enim solet iuuare peccatorem ad recte ratiocinandum, & iudicandum ex principijs fidei,

vel propter vtilitatem communem, vel etiam propter aliquod bonum recipiētis. Et præterea cum habitus respondens his actibus, per se tantum pendeat ex fide, sicut Deus non aufert fidem propter peccatum, nec aufert talem habitum, sicut de facto nō aufert à Theologo sapiētē habitum Theologiæ propter peccatum, quod non sit contra fidem, siue habitus Theologiæ in se naturalis, siue supernaturalis esse cēseatur.

10. *Oppugnat. 3.* Denique ex illa sententia sequitur donum sapientiæ esse æquè obscurum, ac fidem, quia iudicium eius essentialiter pendet ex iudicio fidei, & consequenter sequitur, donum sapientiæ non manere in patria, contra D. Thom. & Theologos communiter, sicut Theologia hic acquisita non manet eadem numero, vel specie in patria, quia Theologia viæ tam essentialiter est obscura, & nititur testimonio Dei, sicut fides, licet non tam immediatè. Scio, de Theologia respondere *Responsio.* aliquos, Theologiam secundum se spectatam non esse obscuram, sed hoc illi accidere, & ideo manere posse cum euidentia principiorum, idemque dici posset *Refellitur.* de hoc dono sapientiæ. Sed hæc dicuntur vere de Theologia, vel sapientia in genere, non tamen de hac Theologia in specie, quæ generatur ex principijs tantum creditis, illa enim diuersa est in specie à Theologia euidente, & tam essentialiter nititur testimonio, sicut fides, vnde trahitur, & ideo non potest esse sine illa. Idemque erit de iudicio sapientiæ, si deductum est per discursum ex iudicio fidei, & consequenter tale donum non manebit idem numero, vel specie in patria, sed aliud excellentius loco illius. Hæc incommoda occurrunt in hoc modo explicandi actum huius doni, quæ si aliquis deuorauerit, vel tolerabilia visa fuerint, poterit illum probabiliter defendere. Ego aūt illum non probo; quia non est consentaneus doctrinæ D. Thomæ, & Theologorum, vt illationes factæ ostendunt, quæ reuera singulares sunt, & non *Impugnat. 4* possunt facile concedi. Et præterea quia sapientia sic explicata non est necessaria ad iustitiam, neque admodum vtilis, & ideo non est, cur inter dona Spiritus Sancti numeretur, & omnibus iustis tribuatur: nam prout esse potest vtilis ad commune bonum Ecclesiæ, potius ad gratias gratis datas pertinebit.

11. *Secunda opinio.* Secundus ergo modus explicandi actum huius doni est, vt immediatè versetur circa ipsa dogmata fidei, ea præsertim, quæ ad Deum ipsum pertinent, & & in hoc cum fide conueniat, differat autem in actu; quem circa illam materiam exercet. Quam diuersitatem D. Thom. dicta qu. 45. art. 1. ad 2. his solis verbis explicuit, *Sapientia donum differt à fide: nam fides assentit veritati diuinæ secundum se ipsam, sed iudicium, quod est secundum veritatem diuinam, pertinet ad donum sapientiæ.* Quæ verba sine dubio sunt valde obscura. Quid est e- *Difficultas contra hanc opinionem.* nim assentire secundum veritatem diuinam, nisi propter veritatem diuinam assentire? hoc autem facit fides credendo primæ veritati; ergo assentit secūdum veritatem diuinam; ergo in hoc non differt à sapientia. Vel è conuerso, si sapientia iudicat secundum veritatem diuinam, eadem veritas diuina est illi ratio iudicandi: ergo etiam ipsa assentit veritati diuinæ. Denique vel D. Thomas loquitur de veritate diuina tantum, vt de re cognita, & sic non est differentia, quia de eadem veritate iudicant fides, & sapientia: vel loquitur de veritate diuina, vt ratione assentiendi, & sic idē est assentire diuinæ veritati, vel iudicare secundùm ipsam: vel fidei attribuit primam veritatem, vt rationem assentiendi, & sapientiæ solum, vt rem cognitam, & tunc oportet exponere, sub qua ratione donum sapientiæ versetur circa veritatem diuinam, cum illius non habeat maiorē euidentiam, nec perfectiorem cognitionem, quam fides, imò neque æquè perfectam.

12. *Caietani distinctio, & solutio.* Caietanus ibi hac difficultatē oppressus distinctionem excogitauit inter assensum, & iudicium, dicitque donum sapientiæ, & fidem non differre in materia, nec in ratione assensus, sed in actu; quia fides assentit veritati diuinæ, sed non iudicat, sapientia vero iudicat. Differentiam autem inter assensum, & iudicium in hoc constituit, quod assensus est sola determinatio ad alteram partem cōtradictionis, iudicium vero est *determinatio rei, vt est, vel esse debet.* Quæ duo dicit se sequidem mutuo inferre, formaliter autem differre, & assensum priorem esse iudicio secundùm naturā. Quod declarat exemplo, quia in quæst. v. g. de conceptione Virginis sine peccato, qui ignorat, quæ pars contradictionis vera sit, abstinet à iudicio, & nihilominus determinando se ad vnam partem, credit illam. Postea vero addit Caietan. etiam fidem iudicare secundùm causas altissimas, non tamen cum tanta perfectione, quin egeat iudicio sapientiæ, de quo etiam ait, nō esse alium actum à iudicio, sed eundem alio modo, scilicet ex instinctu Spiritus Sancti.

Ego vero intelligere non valeo differentiam inter assensum, & iudicium. Et inprimis illa distinctio non habet fundamētum in D. Tho. nunquam enim illam insinuauit, sicut nec alij Theologi, vel Philosophi. Deinde si non sit æquiuocatio in verbis, non potest actus intellectus circa aliquam materiam sub aliqua ratione esse assensus, quin formaliter, & essentialiter sit iudicium, & è conuerso. Dico autem, *si non sit abusus, & æquiuocatio in vocibus.* Nam si nomen iudicij restringatur ad iudicium de re per medium intrinsecum, vel per effectum, assensus vero latius sumatur pro quacunque determinatione intellectus, sic distingui poterunt aliquo modo, tamen ille est volūtarius vsus vocum. Et adhuc illo modo non poterunt distingui, nisi vt genus, & species, quia iudicium erit perfectior assensus secundum illam conditionem, non potest tamen negari, quin iudicium essentialiter sit determinatio intellectus ad id, quod iudicat, & consequenter non potest esse iudicium, quin sit assensus. Re tamen vera etiam omnis assensus est iudicium, neq; illa distinctio vocis *iudicium*, habet fundamentum in vsu, neq; in aliqua impositione, de qua constet. Vnde supponunt omnes, iudicium intellectus posse esse euidēs, & ineuidens, certum, & incertum, & per medium intrinsecum, & extrinsecum, quod est euidens ex vsu illius vocis, tam inter Philosophos, & Theologos, quā in communi vulgo, Sic enim dicimus, vel leuiter, vel temere iudicare de aliquo, qui facile credit, aut assentit, illum peccare, vel praua intentione operari: hæreticus etiam dicitur de rebus fidei iudicare esse falsas, cum solum humana fide ducatur. Item dicimur iudicare inter opiniones, quando alteri assentimus, etiamsi euidentiam, vel charitatem non habeamus, & sine medio intrinseco vtamur.

Stante ergo hoc vsu vocis, est euidens, non esse differentiam inter assensum, & iudicium. Nam, vt ostēdi, iudicium veritatis intrinsece, & essentialiter est assensus, quia est determinatio ad alteram partē contradictionis, & è cōtrario omnis assensus est iudiciū, quia est determinatio rei, vt est, vel esse debet. Nam qui credit, Deum esse trinum, & vnum, determinat in mente, ita esse: & qui credit, Deum esse hominem, determinat ita esse debere. Item non potest intellectus determinari ad assentiendum alicui veritati, nisi iudicando illam esse veritatem; quomodo enim determinatur, si non iudicat de eo, ad quod se determinat. Vnde impossibile est, determinationē esse priorem iudicio, vel è conuerso. Nec exemplum Caietani aliquid confert, nam qui ignorat, an B. Virgo fuerit concepta in peccato, nec ne? quando ad neutram partem se determinat, est proprijssime ignorans, seu dubitans negatiue: quando vero ad alteram partē se determinat, quamuis habeat ignorantiam veritatis in se, & oppositam scientiæ, seu euidentiæ, aut fidei diuinæ, tamen eo ipso, quod se determinat ad alteram partem, iudicat illam esse probabiliorem, aut veram cum formidine, & quoad hoc putat, se iam non ignorare, sed aliquo modo rem illam cognoscere.

Ad hominem item possumus contra Caietan. conuincere, 15.

vincere, in præsenti etiam materia non habere locum distinctionem illam. Quia ipse Caiet. fatetur, peccatorem sine dono Spiritus Sancti percipere diuina, vtique illis assentiendo, & iudicare etiam cauendũ esse ad idololatria secundum altissimas causas, & hoc iudicium dicit esse actum fidei, & recte, quia creditur certitudine fidei, & quia Deus ita reuelauit: est ergo ille etiam assensus fidei; ergo similiter quilibet assensus fidei de quacunque veritate reuelata est iudicium de illa secundum altissimas causas diuinæ veritatis: ergo etiam actus sapientiæ eodem modo, quo iudicium, est etiam assensus. Quod autem Caietan. in fine subiungit, actum fidei, & doni esse eundem, solumque differre in modo, quia procedit ex instinctu Spiritus Sancti, destruit doctrinam D. Thomæ de donis; quia actus fidei non potest altiori modo procedere ab Spiritu Sancto per instinctum doni, quam per inspirationem ipsius fidei, licet in hac inspiratione possit esse latitudo, & vna possit esse maior, vel efficacior, vel cum maiori intensione, qui modus accidentarius est: Item ille modus nõ est in ipso actu, sed in causa actus, scilicet, in præueniente auxilio maiori, vel minori, quo non obstante actus non est in se melior essentialiter, accidentalis autem differentia & parum refert, quia tota illa latitudo perfectionis continetur sub virtute fidei, & sæpe poterit non intercedere ex libertate hominis minus cooperantis, quam cum maiori auxilio possit.

16. *Vera assertio de conuenientia, & differentia fidei, & sapientiæ.* Dico ergo, fidem, & sapientiam conuenire tam in ratione iudicij, quam assensus, differre tamen quia fides iudicat simpliciter esse verum, quod reuelatum est, & quia reuelatum est. Sapientia vero, vt hic sumitur, non iudicat de veritate ipsa reuelata, quod vera, vel falsa sit, sed iudicat de rebus diuinis, quatenus conuenientiam habent, & dignæ sunt, vt amentur, vel credantur. Sicut in mysterio Incarnationis v.g. aliud est, ita esse, aliud, esse conueniens, & decens diuinam bonitatem, & sapientiam, &c. Primum ergo iudicatur per fidem, secundum per donum sapientiæ, quando ex peculiari instinctu, & motione Spiritus Sancti habetur tale iudicium, & hoc sensu ait D. Tho. supra citatus, sapientiam iudicare, inhærendum esse rebus diuinis. Et ita sunt priora verba intelligenda: nam iudicium fidei supponitur, & est quasi directum, sapientiæ vero quasi reflectitur in rem diuinam creditam, & attentius illam contemplatur, ac ponderat, ac tandem iudicat adhęrendum esse illi, tanquam dignissimæ fide, vel dilectione.

17. *Soluitur instantia.* Dices, etiam fidem iudicare, res fidei esse dignas assensione, & mysteria supernaturalia esse conuenientia, &c. Respondetur, fidem non habere directe hæc iudicia, & quando illa habet, solum esse sub ea ratione, qua vt dicta à Deo proponuntur. Sapientia vero de his iudicat ex contemplatione ipsarum rerum reuelatarum per fidem, quasi intuendo in illis, vel ex earum effectibus rationes conuenientię, vel amabilitatis, aut aliarum proprietatum, de quibus iudicat. Et isto modo solet contemplatio sapientiæ attribui, vt est apud Augustinus 12. de Trinit. cap. 4. Sic etiam D. Thomas dicta q. 45. art. 2. dixit, hoc iudicium sapientiæ esse secundam quandam connaturalitatem ad amorem. Supponit enim hoc donum amorem diuinum: amor autem, vt dixit Dionys. c. 4. de Diuin. nominibus, transfert amantem in amatum per singularem vnionem, & inde facile oritur iudicium de rebus diuinis per quandam connaturalitatem ad illas. Sicque dixit August. lib. 8. de Trin. c. 9. *Quanto flagrantius Deum diligimus, tanto certius, sereniusque videmus.* Nam qui amat, magis attendit, & considerat ea, quæ amat, & facilius illi placent. Quod confirmant Christi verba Ioan. 7. *Siquis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina, vtrum à Deo sit.* Et inde nascitur effectus ille, à quo hic actus sapientiæ nomen accepit, nam ea, quæ amantur cum suauitate, & dulcedine cogitantur.

18. Et hinc etiam intelligitur, hunc actum sapientiæ non ita tribui intellectui speculatiuo, quin circa practicas etiam veritates versetur, sed dicitur esse perfectio speculatiuæ partis, vel quia in illa principaliter versatur, quia etiam de practicis in generali, & modo speculatiuo iudicat, vt D. Thomas dicta quæstio. 45. art. 3. docuit. *Sapientia speculatiua, & practica est.* Atque ita etiam explicuit hoc sapientiæ donum Albert. in 3. dist. 35. artic. 1. ad 1. dicens, sapientiam esse quoddam lumẽ diuinorum, sub quo videntur, & gustantur diuina per experimentum. Et similiter dicit Richard. ibi art. 2. quæst. 1. actum sapientiæ esse contemplari Deum ex dilectione, cum quadam experimentali suauitate in affectu. Atque hæc sententia satis pia, & probabilis est, & iuxta illam facile distinguitur actus sapientiæ ab actu fidei, quia sapientia non est credulitas veritatis, sed supponit illam, & consistit veluti in quadam scientia experimentali veritatis creditæ.

Semper tamen relinquitur difficultas, quomodo talis actus possit esse supernaturalis quoad substantiam, cum videatur in medio quodam naturaliter cognito niti, illa enim experientia amoris, & bonitatis Dei naturalis est: vnde nunquam potest esse tanta, vt faciat euidentiam veritatis cognitæ. 19. *Quomodo hic actus in se supernaturalis sit.* Dicendum vero est, experimẽtum illud plus esse, quam naturale, qa est per effectus supernaturales, & ex peculiari operatione Spiritus Sancti cõferẽtis quendam peculiarẽ sensum spiritualẽ illorum effectuũ, & affectuum internorum, qui per solum naturale lumen apprehendi non posset. *Resolutio.* Et licet inde non cognoscatur euidenter veritas rerum diuinarum, quæ per fidem reuelantur, euidenter nihilominus iudicantur, & reputantur consentaneæ diuinæ bonitati, & quadam peculiari certitudine causata etiam ex motione Spiritus Sancti mens illis adhæret, & fide ac amore dignas reputat, & ita talis actus in sua substantia, & modo supernaturalis est, & sine Spiritus Sancti specialissimo auxilio non obtinetur.

CAPVT XIX.

Quis sit actus intellectus dono Spiritus Sancti specialiter attributus?

1. *Doctrina S. Thomæ.* SEcundo explicandus est actus intellectus, quem Isaias secundo loco numerauit, de quo etiam Diuus Thom. in diuersis locis videtur varie loqui. Nam 1.2. q. 86. art. 4. sentit actum intellectus non peruenire ad iudicium, sed sistere in apprehensione supernaturalium veritatum ad intellectum speculatiuum pertinentium, vt de illis iudicet sapiẽtia, quia in hoc tantum distinguit hunc actum ab actu sapientiæ: à scientia vero, & consilio illum distinguit, quia istorum duorum munera ibi tribuit intellectui practico. Hæc autem doctrina patitur difficultates. Vna est, quia difficile est, realiter distinguere apprehensionem à iudicio in supernaturali cognitione eiusdem veritatis. *1. difficult. contra doctrinam D. Thomæ.* Quia vel per apprehẽsionem illam cognoscitur veritas rei apprehensæ, id est, ita esse, sicut apprehenditur, vel sistitur in sola compositione, sine cognitione, an ita sit, vel non sit, sicut modo apprehendo astra esse paria, ignorando, an ita sit. Si primum dicatur illa apprehensio est iudicium, quid enim est iudicare, nisi mente definire, ita esse, & veritati assentire? At ille, qui apprehendendo propositionem cognoscit esse veram, iam assentit illi, & mente definit ita esse; ergo si intellectus vt est donum apprehendit, cognoscendo iudicat: ergo non potest in hoc distingui ab actu sapientiæ. Si vero dicatur secundũ, scilicet, per actum illum apprehendendi, non cognosci veritatem rei apprehensæ, profecto imperfectissimus est talis actus, & non est, cur sit supernaturalis, maxime cum non fiat per species per se infusas, sed per acquisitas per visum, vel auditum.

2. *2. difficult.* Et præterea est superuacaneus talis actus, quia ipsa sapientia

sapientia non potest iudicare, nisi per ipsum met actũ, quo iudicat, apprehẽdat rem, de qua iudicat: ergo superfluum est ponere præuiam apprehensionem puram, & peculiarem Spiritus Sancti gratiam ad illum actum postulare. Consequentia clara est, antecedens probatur, quia homo in hac vita non iudicat, nisi cõponendo, & diuidendo, vel syllogistice concludendo: non potest autem componere, nisi apprehendendo terminos, & illos ordinando, & coniungẽdo per actũ, quo cognoscat, eos vere coniungi, vel disiungi: ergo dum sapientia iudicat, componit, & apprehendit. Denique altius est iudicium fidei, quam sapientiæ: at vero iudicium fidei non fit sine intima compositione, & apprehensione: ergo nec iudicium sapientiæ aliter fit. Ideoq; licet ante iudicium fidei præcedat cogitatio, & consequenter apprehensio rei credendæ, nondum cognoscendo veritatem, seu an ita sit, sicut apprehenditur, nihilominus illa apprehensio, quæ antecedit, non est specialis actus supernaturalis, nec propter illum ponitur speciale donum, vel auxilium Spiritus Sancti distinctum ab ipsa fide, & auxilijs ad illam necessarijs: ergo nec iudicium sapientiæ tale donum prærequirit. Videntur ergo hæc argumenta conuincere, actum intellectus, si supernaturalis sit, & versetur circa res diuinas, & supernaturales, necessario consistere in aliquo iudicio. Sic autem difficillimum est, illum ab actu fidei, & sapientiæ distinguere, quia non potest esse iudicium de veritate per se nota viatori, quia hæc cognitio non datur in via de veritatibus diuinis: ergo vel est ex testimonio diuino, & sic nõ distinguitur à fide; vel est ex alio medio, vt ex effectibus, vel congruentijs, & sic non potest distingui à sapientia, vel scientia, aut explicare oportet, quod sit eius motiuum, & quæ sit veritas, de qua fert iudicium.

3. difficult.

3. Nihilominus D. Thom. vel non persistit in priori sententia, vel aliter illam explicuit, præbendo intellectui aliquam veram cognitionem, & iudicium, 2. 2. qu. 8. art. 1. vbi in corpore concludit, intellectum esse *quoddam supernaturale lumen, quo potentia penetrat, & cognoscit, quæ per lumen naturale cognoscere nõ valet*: penetrare autem, & cognoscere, non est pure apprehendere absq; iudicio, & solut. ad 3. dicit, intellectum iudicare quandam excellẽtiam cognitionis penetrandi ad intima. Et solut. ad 1. & 2. comparando hunc intellectũ quasi diuinũ cum naturali intellectu principiorum, videtur aperte sentire, sicut intellectus principiorum est iudicatiuus principiorum naturalium, ita intellectus donum principiorũ supernaturalium. Præterea in artic. 2. intellectui tribuit illustrationem mentis in Scripturarum intelligentia, & de illo exponit verba Luc. vlt. *Dedit illis sensum, vt intelligerent Scripturas*. Intelligere autem Scripturas non fit sola apprehensione sine iudicio, vt per se notum est. Et in corpore eiusdem art. tribuit intellectui, quod per illum homo intelligit fidei veritates, saltem quoad hoc, *vt cognoscat quæ exterius apparent illi contraria, non esse vere contraria, neque propter illa esse à veritate fidei recedendum*: hoc autem sine magno iudicio non fit; ergo munus intellectus præcipue versatur in iudicando de his, quæ apprehendit. Item in ar. 3. tribuit huic intellectui non solum speculatiuam cognitionem, sed etiam practicam, quia cognoscit humanos actus secundum quod per legem æternam, seu per rationem æternam regulantur, practica autem cognitio regulatiua operationis iudicatiua est. Denique in art. 5. dicit ad donum intellectus pertinere rectam æstimationem de vltimo fine, recta autem æstimatio iudicium mentis est: ergo etiam pertinet ad intellectum iudicare.

D. Tom. donum intellectus aliquod iudicium attribuit.

4. In hoc puncto mihi inprimis videtur, ponendum esse actum intellectus non in sola apprehensione terminorum, vel propositionum sine vlla cognitione, & iudicio aliquo de re apprehensa, sed in tali apprehensione, quæ aliquid penetret, percipiat, & consequenter iudicet. Hoc quoad rẽ ipsam apud me conuincunt rationes priori loco factæ, quoad mentem vero Diui Thomæ idem probant loca posteriori loco adducta. Neque existimo aliud intellexisse in 1. 2. cum dixit *ad apprehẽsionem veritatis perfici mentem per donum intellectus*, quia hoc idem dixit 2. 2. nam q. 8. art. 1. dixit, *per hoc lumen intellectus reddi hominem bene mobilem à Spiritu Sancto ad apprehendendã veritatem circa fidẽ*. Et nihilominus ad 3. ibid. ait, quod *intellectus importat quandam perceptionem veritatis*. Idemq; habet in qu. 45. art. 2. ad 3. vbi tribuit intellectui: *percipere veritates diuinas* (ita enim legendum est, non *præcipere*, vt habent aliqui mendosi codices.) Idem ergo D. Thomas intelligit in præsenti per apprehendendi, & percipiendi verba, seu per apprehensionem, & perceptionem: at perceptio veritatis aliquam cognitionem, & iudiciũ requirit, vt constat. Imo in dicta qu. 8. art. 6. addit, intellectus munus esse penetrare, & capere credenda: quis autem dicat, penetrare, & capere nihil aliud esse, quam propositionem concipere.

Vera assertio Donum intellectus etiam iudiciũ includit. Probatur

D. Thom. exponitur.

In explicando ergo hoc munere cõsistit intelligentia huius actus, & distinctionis eius à fide, & sapientia. Potest autem in hunc modum exponi. Quia quoties aliquid credendum est ex authoritate loquentis, vel scribentis, inprimis necesse est concipere, quo sensu loquatur: & quid dicat, vt postea qui audit, iudicet de his, quæ dicuntur, & fidem adhibeat, vel non adhibeat. Vnde in doctrina etiã acquisita, diuersum studium adhibẽdum est ad intelligendum, & penetrandum, an August. v. g. hoc, vel illo sensu loquutus fuerit, aliud ad iudicandum, an id, quod dixit, verum sit. Quia ergo in hac vita diuinas veritates non inseuidemus sed auditu recipimus, vel scripta legimus, vt eas credamus, illa etiam duo necessaria sunt. Et quia res illæ excedũt captum nostrum, & modus ipse proponendi illas obscurus est, & latens: nam & res ipsæ, cum sint maxime spirituales, superãt sensibilia phantasmata, & verba sæpe sunt ambigua; ideoq; indigemus singulari magisterio Spiritus Sancti non solum vt credamus, sed etiam vt res illas addiscamus, & penetremus, vt loquitur D. Thomas. 5.

Naturale intellectus expositio

Atq; ita constat, in hoc actu interuenire iudicium aliquod, non de veritate rei dictæ, sed de sensu loquẽtis, & fortasse etiam de credibilitate rei dictæ: sicut in exemplo posito, quando legendo, & inuestigando cognoscimus, quæ fuerit sententia August. vel D. Thomæ in aliquo puncto, iudicamus profecto hanc vel illam fuisse mentem eius, licet nondum iudicemus, an sententia illa vera, vel falsa sit. Ita ergo in præsenti per intellectum penetramus veritates fidei solũ quoad sensum loquentis, ideoq; iudicamus hoc esse quod dicitur. Hoc ergo iudiciũ includit actum intellectus, quod est donum, & in illo sistit, nam iudicare de veritate dicta iam pertinet ad fidem, & ita patet distinctio intellectus à fide. A sapientia vero distinguitur, quia sapientia non inuestigat sensum loquentis, nec de illo iudicat, sed illud iam supponit, sicut etiam supponit fidem de tali mysterio, aliud vero iudiciũ profert de rebus ipsis diuinis iam creditis, & amatis, scilicet, quod reuera sint dignæ Deo, & vt æstimentur tales, quales dicuntur & creduntur ex proprio quodam motiuo, quod sumitur ex connaturalitate ad effectum bene dispositum per charitatem, & ex effectibus diuinis, quæ inde nascuntur, & experimento cognoscuntur, vt declarauimus. 6.

Intellectus donum actus in iudicando...

Dices: ergo donum intellectus antecedit fidem, qa recta conceptio credendorum præcedere debet, vt quis possit credere; consequens est falsum, quia Isai. 7. dicitur: *Nisi credideritis, non intelligetis*, iuxta septuaginta, & D. Thomas supra docet, intellectum non solum supponere fidem secundum se, sed etiam charitate formatam. Respondeo, aliud esse loqui de habitibus, aliud de actibus. De habitu ergo intellect' simpliciter verum est, supponere fidem, imo & gratiam, vt videbimus libro sequenti. De actu vero distinguẽdum est. Nam potest esse hic actus intellectus Spiritus Sancti solum imperfectus, & quasi inchoatus, vel perfe- 7.

Obiectio. Solutio.

perfectus, & consummatus quoad omnia, quæ ad illum pertinere possunt. Priori modo cócedo aliquem actum intellectus supponi ad actũ fidei infusæ, quia cum homo primo ad fidem vocatur, & inducitur, priusquam credat, oportet, vt interius iuuetur à Spiritu Sancto ad concipiendas, sicut oportet, res fidei sibi propositas iuxta illud Ioann. 6. *Omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*, vtique credendo; prius ergo debet audire, & interius à Patre discere, vt exponit Augustinus. Vnde de obduratis, & excæcatis dicitur Isai. 6. & Matth. 13. *Auditu audietis, & non intelligetis*, & in sequentibus latius dicendum est.

8\. *Fidem supponit actus perfectus huius doni.* At vero intellectus perfectus, prout maxime ponitur donum Spiritus Sancti, supponit fidem, imo & charitatẽ: & sic possunt optime intelligi verba Isaiæ citata, & illud Psal. 110. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.* Et ita pertinet ad hunc intellectum quidquid acuminis (vt sic dicam) supernaturalis intelligentiæ in concipiendis rebus fidei interuenire potest. Nam ad hunc intellectum pertinet illustrior, & explicatior conceptio diuinarum rerum, quas fides reuelat. Item varij modi explicandi mysteria per plures similitudines, vel exempla: item huc etiam spectare potest penetratio, & inuentio plurium rationum, quæ res fidei illustrent, & magis intelligibiles reddant. Item hinc prouenire ẽt potest vera intelligentia locorum Scripturæ, in quibus veritates fidei continentur. Nã licet, vt dixi, credere veritatẽ dictam ibi scriptam, sit opus fidei, nihilominus intelligere quid ibi dicatur, potest esse huius doni, vt significat Diuus Thomas ita exponens verba Luc. vltim. *Et aperuit illis sensum, vt intelligerent Scripturas.* Et ita etiam possunt intelligi verba Christi ad discipulos Matth. 15. *Adhuc & vos sine intellectu estis?* Vnde etiam ad hoc donum pertinere potest, vt res fidei non appareant impossibiles, nec rationi repugnantes tanquam contrariæ, licet sint supra rationem: & hoc modo ait D. Thomas supra, huius intellectus esse ita penetrare res fidei, vt homo intelligat ea, quæ exterius apparent contraria, non sufficere, vt ea non credat, nec propter illa esse recedendum à fide.

9\. *Difficultas alia bipartita. Suadetur 1. pars.* Sed adhuc superest difficultas, quia omnia hæc munera, vel per quandam reflexionem, vt sic dicam, ad fidem pertinent, & sunt actus fidei, vel quocunq; alio modo fiant, sunt opera, quæ discursu, & naturali ingenio fieri possunt, & fere magis consistunt in coniectura humana, quam in certo iudicio, & ideo non possunt ad supernaturalem cognitionẽ, & iudicium pertinere. Explicatur prior pars, quia omnia illa, de quibus intellectus iudicat, possunt, & debent credi ex authoritate diuina, si sub illa proponantur, vt possunt. Nam fides non tantum reuelat, v.g. Deum esse hominem, sed etiam reuelat, quo sensu in Scriptura dicatur, *Verbum caro factum est*, & quo sensu dicatur homo Deus, & similia: vtrumque ergo iudicatur, & creditur ex testimonio Dei. Item sicut ex testimonio Dei credimus res reuelatas, ita etiam iudicamus illas non esse impossibiles, nec ab illis esse recedendũ propter exteriora contraria, &c. Si ergo iudicium de his omnibus nitatur in authoritate diuina, quantumuis cum perfecta rerum conceptione, vel penetratione, semper erit actus fidei magis, vel minus perfectus, & ex maiori, vel minori auxilio procedens. Ipse ergo actus fidei, qui secundum suam substantiam talis denominatur, prout perfectiori modo concipitur, dicetur intellectus. Et ita illud Isai. 7. *Nisi credideritis non intelligetis*, perinde dictũ esse censebitur, ac si diceret, nisi simpliciter, & quasi inchoando fidem credideritis, illustriorem, & magis penetrantem fidem non assequemini.

10\. *Suadetur 2. pars.* Altera pars declaratur, quia illa omnia, si non fiant cum certitudine fidei, necesse est iudicari tantum ex rationibus, & motiuis humanis, & consequenter nõ pertinebunt ad supernaturale donum, nec fient per actus supernaturales quoad substantiam, sed ad summum quoad modum. Probatur discurrẽdo per actus insinuatos, nam inprimis concipere verba, vel signa, sub quibus fides proponitur, in eo sensu, in quo dicũtur, iudicando illum esse verum sensum, si non fiat ex lumine fidei, solum esse potest per discursum humanum, & coniecturas, vel humana testimonia. Sicut in iudicando de sensu Scripturæ, v.g. quod illa verba: *Hoc est corpus meum*, proprie significẽt, illud esse verum Christi corpus, ibi realiter existens, solum potest haberi, aut per certitudinem fidei, aut per coniecturas, & authoritates humanas, neq; apparet, quo alio modo possit per donum intellectus de vero illo sensu iudicari. Idemque est eadem ratione de quibuscunque verbis, siue scriptis, siue ore prolatis, & de quibusuis signis, parabolis, figuris, aut prophetijs obscuris, sub quibus doctrina fidei proponatur. Præterea expressior, vel clarior conceptio fidei, si formaliter includat cognitionem veritatis rei conceptæ, sine certitudine fidei, facile esse potest ex acumine humani ingenij, & ex maiori industria, & studio, quod si Spiritus Sanctus suppleat vires ingenij, & laboris humani, nihilominus cognitio illa non potest esse, nisi ex motiuo humano, ac proinde naturalis. Et simili modo si cognoscantur plura mysteria in eisdem veritatibus, nõ potest esse nisi cognoscendo plures conclusiones in reuelatis contentas ex vi discursus humani, nam si fiat altiori modo, iam erit cognitio fidei. Rationes etiam, similitudines, vel exempla quæ inducuntur ad fidem explicandam, vel suadendam, non transcendunt de se naturalem cognitionem, quod si ex diuina inspiratione offerantur, erit opus supernaturale in modo, non in substantia. Deniq; iudicium de possibilitate rerum fidei, si non sit ab ipsa fide, & cum eadem certitudine, solum esse potest per motiua humana, & soluendo argumenta in contrarium obiecta, quod nõ transcendit humanam industriam quoad substantiam operis, si fides ipsa maiorem certitudinem non præbeat.

Respondeo, naturale quidem lumen intellectus fide illustratum, & adiutum multa posse facere circa veritates reuelatas valde similia his muneribus, quæ dono intellectus tribuũtur, & ideo non esse euidens, dari tale donũ omnino supernaturale à fide distinctũ; neq; etiam, esse certum, quia non est satis aperte reuelatum: nihilominus dico, certum videri non sufficere ingenium humanum, etiam fide præditũ ad præstanda per solum naturale lumẽ illa omnia, quæ circa veritates fidei concipiendas, confirmandas, & explicãdas à credentibus fiunt, sed necessarium sæpe esse peculiare, & supernaturalẽ Spiritus Sancti auxilium, & hoc modo actus illos esse donum intellectus supernaturalis, siue illi actus sint in substantia naturales, siue non sint, satis enim est, quod fiant speciali Spiritus Sancti instinctu. Addo vero iam esse probabilius, & Scripturis, ac Sanctis conformius, hæc munera, quatenus ad donum Spiritus Sancti pertinent, fieri per actus in se, & substantia supernaturales. Primo, quia quoad subtilitatem penetrandi supernaturalia mysteria, & inueniendi, & applicandi rationes, & exempla, quibus illa confirment, excedunt vires ingenij humani. Et hoc non leuiter potest experimento confirmari: nam videmus interdum personas simplices, & indoctas altius concipere, & explicare mysteria fidei, quam soleant sapientes id facere. Deinde quod attinet ad certitudinem cognitionis, in quã præcipuè versatur difficultas, dico hanc cognitionem intellectus esse certam, nõ proprie ex motiuo fidei, nec cum æqualitate ad certitudinem eius, sed ex alijs motiuis, & rationibus adiuncto modo concipiendi; & assequendi illa motiua ex instinctu Spiritus Sancti cum tanta claritate, & adhæsione ex eodem instinctu, vt quasi per reflexionem fiat quædam experimentalis euidentia, quod ibi interueniat Spiritus Sancti instinctus, & operatio. Qui modus cognitionis, & certitudinis plane est in se, & substãtia sua supernatura-lis,

Margin notes (right column): 11. *Solutio propositæ difficultatis.* — *Primo.* — *Secundo.* — *Tertio.*

lis, & potest facile in his donis interuenire, nulla enim est repugnantia, & ad multa opera, quæ ex Spiritus Sancti instinctu fieri videbimus, est plane necessarius vt ex sequentibus magis constabit.

CAPVT XX.

Quis sit actus scientiæ dono Spiritus Sancti specialiter attributus?

1. *Donum hoc consistit in iudicio.* DE hoc actu inprimis est certum, constituendum esse in aliquo iudicio, & vera cognitione intellectuali, & non in sola apprehensione, quæ iudicium non includat. Hoc tradit D. Tho. tam in 1.2. q. 68. art. 4. quam in 2.2. q. 9. *Probatur 1.* Et suadetur primo ex dictis de intellectu, c. 19. nu. 1. & 2. quia sola apprehensio est actus nimis imperfectus, vt inter dona Spiritus Sancti numeretur. *Secundo.* Secundo ex proprietate ipsius vocis, *Scientia*; significat enim cognitionem iudicatiuam, & certam, imo, & euidentem, si in rigore sumatur. *Tertio.* Tertio quia etiam si in rigore loquamur de apprehensione, & inuentione intellectuali, quę fit cum iudicio, & cognitione, vt de intellectu diximus, sic etiam donum intellectus sufficiens est ad operandum illo modo ex instinctu Spiritus Sancti in tota materia fidei, vt recte notauit Caiet. 2.2. q. 8. art. 1. Et ratio reddi potest, quia tota materia fidei est eiusdem rationis quoad hanc partem, nam vt substat regulis diuinis, & supernaturalibus, est satis eleuata; modus autem operandi in intellectu explicatus est idem quoad penetrationem, & inuentionem ex instinctu Spiritus Sancti in tota illa materia. Vnde etiam intulit D. Tho. dicta q. 8. artic. 3. intellectum non versari tantum in materia speculatiua, sed etiam in practica: ergo superfluum esset ponere donum scientiæ ad similia munera.

2. *Scientia est speculatiua, licet aliquo modo practica.* Deinde supponendum est, hũc actum non esse mere practicum, sed speculatiuum potius, licet possit esse aliquo modo practicus, scilicet ex parte materiæ operabilis, licet ex modo semper speculatiue fiat, in quo cum intellectu, & sapientia, imo & cum fide conuenit, differt autem à prudentia. In hoc puncto habuit diuersam sententiam D. Thomas 1.2. q. 68. art. 4. censuit enim ibi, scientiam, quæ est donum, esse iudicium omnino practicum de agendis ex instinctu Spiritus Sancti, quod solet etiam morale imperium vocari, & in hoc distinxit scientiam à sapientia, & intellectu; à consilio autem illam distinxit, quia ad consilium pertinent tantum inuentio in eadem materia practica, in qua scientia iudicat. *Et suadetur.* Potestque suaderi hæc sententia, quia intellectus, & sapientia videntur sufficiẽter perficere intellectum quoad omnes actus, tam in materia speculabili, quam in materia operabili, prout inter illa potest intellectus speculatiuo modo versari; ergo non potest scientia in ea materia ab illis distingui: ergo debet ad materiam practicam, & modum iudicandi practum referri. Fauetq; Augustin. lib. 12. de Trinit. cap. 12. vbi scientiam circa actionem, sapientiam vero circa contemplationem versari sentit. Loquitur autem de scientia humana, & naturali, non de illa, quę specialiter est à Spiritu Sancto: per quandam autem proportionem videtur posse accommodari. Consilium autem, & ex vi vocis significat inquisitionem, & inuentionem, & non potest in materia, & modo practico aliter à scientia distingui. Accedit, quod in ipsa enumeratione donorum apud Isaiam scientia ponitur inter dona pertinentia ad voluntatem; tanquam illam dirigens, quod pertinet ad iudicium practicum.

3. *Hanc opinionem retractauit D. Thom. & nostram amplexus est* Nihilominus idem D. Thom. in illa sententia non permansit, sed illam expresse retractauit 2.2. q. 8. art. 6. & q. 9. art. 3. dicens, scientiam principaliter esse speculatiuam, licet extendatur ad materiam etiam practicam, & in hoc cum intellectu, & sapientia conuenire. Vnde illi non tribuit iudicium de agendis in particulari, quod dicitur practice practicum, vel imperium, vel applicatio scientiæ ad opus: nam hoc totum ad consilium spectat. Vnde in q. 52. art. 1. & 2. docet donũ consilij respondere prudentiæ, & includere in suo ordine præcipuum actum prudentię, qui est, præcipere, seu practice iudicare, quamuis non ab illo denominetur, vt consistere potius in consilio à Spiritu Sancto recepto, quam in proprio iudicio significetur. Et hæc sententia vt verisimilior tenenda est. *Vera sen...* Tum quia propria scientia secundum communem vsum longe distat à prudẽtia, & à iudicio practico, quod per modũ prudentiæ fertur: scientia enim per se intendit in veritatis cognitionem, prudentia vero magis tendit in operationem. Tum etiam quia in materia fidei, tam circa principia speculatiua, quam circa moralia, quæ practica dicuntur, est necessarium aliud genus iudicij, & cognitionis, præter intellectum, & sapientiam, vt statim explicabimus, quod non potest esse nisi scientia. Tum denique, quia in dono consilij non videtur necessaria propria inquisitio, & consolatio ipsius hominis, quia iudicium prudẽtiale, quod est donum, determinatè recipitur ex impulsu Spiritus Sancti, vt mox dicemus. Igitur scientia, quæ inter dona recensetur, nec est iudicium practice practicum, imo in hoc differt à consilio: neque est mera apprehensio, sed est cognitio iudicatiua, & speculatiua, & in hoc cum sapientia, & intellectu conuenit.

Difficultas ergo superest, quomodo scientia ab his, & à fide distinguatur. Et rationes dubitandi sunt ferè eædem, quæ de sapientia, & intellectu factæ sunt. Potest ergo scientia distingui à fide, quia fides versatur circa veritates per se, & immediatè reuelatas; scientia vero circa conclusiones ex illis principijs elicitas, à sapientia vero distinguetur, quia sapiẽtia versatur circa conclusiones diuinas, & supremi ordinis; scientia vero circa conclusiones, & veritates de rebus creatis, vel humanis, iuxta doctrinam August. lib. 13. de Trin. c. 19 *Sapientia diuinis, & æternis, scientia humanis, & temporalibus attributa est rebus.* Veruntamẽ hic dicendi modus habet difficultates omnes supra tactas de sapientia illo modo explicata. Vnde si in sapientia non admittitur, multo minus in scientia probari potest. Et pręterea est noua difficultas, quia hoc modo sapientia, & scientia quoad actus non formaliter sed materialiter tantum different, qui ex eisdem principijs, & eodem modo in diuersis rebus versantur, quod materiale est: nã formalitas actus sumitur ex motiuo, & modo operandi. Non different ergo essentialiter, sed accidentaliter, vel (vt ita dicam) indiuidualiter, & consequenter si hæc dona sunt habitus, non erunt habitus re distincti, sed ratione per conceptus inadæquatos. Sicut actus fidei, licet in diuersis materijs creatis versentur, eiusdem speciei sunt, & ab eodem habitu manant. Hoc autem cum in alijs donis non inueniatur, neque in his admittendum videtur. 4.

In modo igitur distinguendi scientiam à fide eadem ratio tenenda est, quæ in distinctione inter sapientiam, & fidem obscura est. Scientia enim non præbet assensum veritati reuelatæ, iudicando ita esse, sicut reuelatum est, seu credendo veram esse, quia à Deo dicta est, sed iudicat de conuenientia veritatis reuelatæ, vel respectu Dei, vel respectu nostri, vel respectu ipsius fidei, quatenus iudicatur digna fide, vel respectu amoris, quatenus amabilis reputatur. Vnde in hoc suo iudicio non fundatur immediate in reuelatione, sed in alijs motiuis, vel experimentis, vt dicemus. Et ita differt à fide. Ab intellectu item differt eodem modo, quo sapientia, quia ad diuersos fines proxime ordinantur, & iuxta illos, diuersos actus efficiunt: Intellectus enim insistit in penetratione, & perfecta conceptione veritatis fidei, vt explicui. Sapientia vero, sicut & sciẽtia, in ipsa doctrina fidei iam perfectè concepta, & ordinata nouas rationes conuenientiæ contemplatur, vt dixi. Inter se vero differunt, 5.

quod

Ratio distinctionis scientiæ à sapientia. quod sapienta iudicat in materia supernaturali de conuenientia eius per æternas, & diuinas rationes ad Deum ipsum, & attributa eius, ac honorem ipsius pertinentes. Scientia vero per rationes inferiores, & creatas, vel humanas de eisdem rebus iudicium profert. Vt v. g. scientia iudicat peccatorum permissionem fuisse conuenientem ad seruandam libertatem, & ad vniuersi complementum. Sapientia vero iudicat id fuisse conueniens ad ostensionem diuinæ iustitiæ, & sapientiæ, quæ nouit ex malis bona facere. Item scientia iudicat, paucos saluari propter propensionem hominis ad peccandum, & difficultatem virtutis: sapientia vero fieri iudicat ad ostensionem gratiæ Dei, & pleni dominij voluntatis eius, &c. *Cōfirmatur.* Confirmari hoc potest, quia ita solent apud Philosophos sumi nomina scientiæ, & sapientiæ, & in hoc distingui, quod sapientia est sub rationibus æternis, & scientia sub temporalibus. Sic enim Arist. lib. 1. Metaph. cap. 2. dicit sapientiam primas causas considerare, & ex illis iudicare. Et 6. Ethicor. cap. 3. & 6. sapientiam distinguit à scientia tanquam conuenientem cum illa in genere scientiæ, & habentem in eo excellentiam quandam ex eo, quod circa res altissimas, & circa ipsa etiam principia perfectissimo modo versetur. Ergo non immerito creditur, etiam Scripturam in enumerandis Spiritus Sancti donis, imo etiam regulariter in vsu illarum vocum, quando illas inter se distinguit, hoc discrimen obseruasse. Nam etiam Spiritus Sanctus in sermonibus captui hominum, & vsui communi vocum sese accommodat.

6. *Explicatur amplius hac distinctio.* Recte igitur actus sapientiæ, & scientiæ peculiariter Spiritui Sancto attributi intelliguntur conuenire inter se in modo, quo circa mysteria fidei versantur, differre autem, quia sapientia modo altiori, & per rationes longe superiores munus suum, quam scientia exercet. Et hoc modo intelligēda est doctrina, quam sæpe Augustinus inter sapientiam, & scientiam tradit, quod sapientia circa diuina, & æterna, scientia circa humana, & temporalia versatur. Nam de sapientia, & scientia naturali ita loquitur libr. 12. de Trinit. cap. 12. & vocat scientiam actionis, id est, quæ ad vitæ huius actiones deseruit. In dicto autem libr. 13. cap. 19. agens de cognitione supernaturalium mysteriorum, dicit. *Quæ pro nobis Verbum caro factum temporaliter, & localiter gessit, & pertulit, ad scientiam pertinere, non ad sapientiam. Quod autem verbum est sine tempore Patri coæternum ad sapientiam spectare.* Et libr. 14. cap. 1. declarans descriptionem vulgarem sapientiæ, quod sit *diuinarum, humanarumq́; rerum scientia*, ait, *secundum distinctionem qua dixit Apostolus. Alij datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ: ista definitio diuidenda est, vt rerum diuinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiæ nomen obtineat.*

7. *Hæc distinctio formaliter est intelligenda, non materialiter.* Existimo autem hanc distinctionem formaliter magis, quam materialiter esse intelligendam, nam etiam si cognitio sit diuinarum rerum, si per inferiores, & creatas rationes cognoscantur, vel elucidentur, scientia est: & è conuerso etiamsi res creditæ humanæ sint, si per rationes superiores cognoscantur, erit sapientia. Additq́; ibidem Augustinus, per scientiam fidem saluberrimam, quæ ad veram beatitudinem ducit, gigni, nutriri, defendi, ac roborari. Quod ille de acquisita scientia tradit, potest tamen cum proportione de dono scientiæ intelligi. Nam etiam potest hoc munus suo peculiari modo circa mysteria fidei æterna, & increata præstare, & è conuerso sapientia potest de mysterijs, seu rebus temporalibus, vt sunt opera, & passio Christi Domini suo modo iudicare, & ita possunt in materia conuenire, & nihilominus ex ratione, & medio iudicandi distingui. Hinc vero etiam fit, vt sapientia principalius, & magis ex instituto res diuinas, & supremas consideret, quam scientia. Vnde D. Thom. quasi vtrumque cōiungens 2. 2. quæst. 45. articul. 1. de sapientia dixit ad eam pertinere causam altissimam, & per eam de alijs certissime iudicare, & secundum eam omnia ordinare. Et ita etiam intelligendum est, quod ait quæst. 8. art. 6. ad sapientiam, & scientiam pertinere iudicium rectum, quo homo iudicat rebus fidei esse inhærendum, & ab earum oppositis esse recedendum: hoc vero iudicium quantum ad res creatas, pertinere ad donum scientiæ, quantum vero ad res diuinas, ad donum sapientiæ spectare. Intelligendum enim hoc puto per se primo, ac principaliter, consequenter vero posse vtrumque donum extendi ad omnia sub ratione propria, quantum illa capax fuerit. Et ita tandem explicuit idem D. Thomas. 2. 2 quæst. 9. articul. 2. ad 3.

Quibus addi tandem potest, differre sapientiam à scientia, quia sapientia peculiariter fundatur in quadam spirituali experientia ex connaturalitate ad charitatem Dei: scientia vero non ita fundatur in charitate, sed in alijs inferioribus rationibus. Vnde omnes rationes fundatæ in Dei bonitate, & dilectione ipsius secundū se, vel ad eius gloriā, & manifestationem attributorum eius pertinentes, quæ disponunt intellectum ad adhærendum mysterijs diuinis, ac reuelatis, pertinent ad sapientiam: quæ vero spectant ad hominis felicitatem, vel salutem etiam supernaturalem, pertinere ad scientiam, præsertim si procedat ex affectu ad proprium commodum. Nam inde etiam potest homo bene disponi ad iudicium huius scientiæ. Ideoque non immerito dici potest, quod sicut sapientia fundatur in Charitate Dei, ita scientia, vt sit perfecta in hoc genere fundari debet in affectu bene disposito ad salutem, & felicitatem supernaturalem, vt bonum proprium hominis est, quem affectum in superioribus diximus ad habitum spei pertinere. Vnde non improbabiliter dici potest, sicut sapientia annectitur charitati, & intellectus fidei, ita scientiam annecti virtuti spei, & habere connaturalitatem quandam cum amore concupiscentiæ Dei, quatenus in illo fundari possunt præcipuæ rationes inferioris ordinis ad hanc scientiam pertinentes. 8. *Discrimen aliud inter scientiam, & sapientiam.*

Vltimo ex dictis explicata in genere manet distinctio horum trium actuum ab actu consilij, quia illi tres speculatiui sunt, vel in materia, vel in modo vniuersali: consilium vero est actus omnino practicus, & per applicationem ad particularia cum circunstantijs hic, & nunc determinatis. In quo etiam differt ab actu fidei, sicut de prudentia dictum est. Nondum tamen explicata est specifica ratio huius consilij, in qua differat à iudicio prudentiæ non tantum acquisitæ, sed etiam infusæ. Hoc vero explicari recte non potest sine alijs actibus moralium donorum ad affectum pertinentium, & ideo in sequenti capite explicatio huius actus consummabitur. 9. *Quomodo hæc tria dona à consilio distinguantur? In quo consilium differat à prudentia.*

CAPVT XXI.

Quinam actus sint fortitudo, pietas, timor, & consilium, qui dono Spiritus Sancti specialiter tribuuntur?

AVthores, qui negant dona distingui à virtutibus secundum rem, sed tantum secundum denominationem, vel aliquam accidentalem perfectionem, multo facilius de his actibus moralibus idem testantur. Nam si nomina attendamus, *fortitudo* quædam virtus moralis est. *Pietas*, ibi significat religiosum cultum erga Deum, & ita idem est, quod religio, quæ altera virtus moralis est. *Timor* vero varijs modis explicatur, nullus autem assignatur qui non sit alicuius virtutis actus. Hieronymus enim explicat esse timorem Dei seruilem, rectum scilicet, & moderatum, id est, timorem Dei, prout iustas pœnas minatur. Vnde significat, non esse prædictum de Chri- 1. *1. opin non distinguens hæc dona à virtutibus. Probatur 1. inductione. Varia timoris acceptiones.*

Christo propter ipsum, sed propter membra eius. Et idem sentit Gregor. Homil. 19. in Ezechiel. dicens, hunc timorem esse, quem charitas excludit. Et de eodem videtur exponere Augustinus libro 2. de Doctr. Christian. cap. 7. Alij vero exponunt de timore filiali, quem esse actum à charitate elicitum; & ipse D. Thomas, & fere omnes fatentur, & de vtroque dixi in materia de Pœnitent. & de Incarnat. Alij de timore reuerentiali hunc actum exponunt: nam hic est proprius, qui in Christo fuit, de quo, vt dixi, Propheta loquitur, hic autem timor est actus humilitatis, vt infra dicam. Alij denique timorem illum generaliter accipiunt, prout solet per timorem Dei perfecta iustitia, & obedientia ad Deum significari. Sic enim hominem seruantem perfecte Dei legem, timentem Deum appellare solemus: estq; modus loquendi Scripturæ satis communis. Et insinuat Cyrill. lib. 2. in Isaiam dicens de Christo: *Quod autem non particularem ei gratiam addiderit, &c. planum facit Propheta dicens, & complebit eum spiritus timoris Domini.* Hæc ergo tria dona voluntatis recte ad alias virtutes morales, seu voluntatis reducuntur, & consequenter nomine consilij intelligitur prudentia; non oportet ergo multiplicare, vel distinguere sine fundamento hos actus ab actibus virtutum infusarum.

2. *Probatur 2. ex Patribus.* Vnde Patres cap. 12. allegati, præsertim Ambrosius hæc dona virtutes vocant, ita enim de illis loquuntur, vt distinctionem inter illa & virtutes non videantur agnoscere. Hieronymus enim in Isaiam, ait, Spiritum Sanctum illis nominibus nuncupari, *quia cunctarum virtutum fons sit.* Cyrillus, *In hoc flore* (ait) *quieturum Spiritum multis virtutibus pollentem.* Ambrosius libro primo de Spiritu Sancto ait, esse virtutes spirituales, & illo numero significari plenitudinem virtutum. Et in hoc sensu, videtur dicere Augustinus lib. 1. Quæstionum Euangelicar. q. 8. septem spiritus malos opponi *septem spiritualibus virtutibus.* Imo & Gregor. ita loquitur lib. 1. Moral. cap. 28.

3. *Probatur 3. ratione.* Ratione idem suadere possumus, quia nisi distinguantur motiua, non possunt distingui actus virtutum, vt supra visum est: hic autem non possunt motiua distingui, quia Religio, verbi gratia, semper colit Deum propter suam excellentiam singularem, vel naturalem, vel supernaturalem nostro intelligendi, & loquendi modo, tantum ergo esse potest vel acquisita, vel infusa, non enim videntur posse distingui vt magis, vel minus supernaturale, quia hæc differentia accidentaria est. Vnde quod actus fiat ex motione Spiritus Sancti maiori, vel minori, aut ordinaria, vel extraordinaria, sola distinctio accidentalis videtur. Nam omnibus his modis possunt fieri actus virtutum infusarum magis, vel minus perfecti, & virtus quælibet moralis inclinat ad omnem honestatem suæ materię proportionatam, siue per rationem, siue per Spiritus Sancti specialem instinctum ostendatur.

Confirmatur. 1. Confirmatur primo, quia actus donorum solum distinguuntur eo modo, quo Arist. 7. Ethicor. cap. 1. distinguit actum virtutis communis ab actu virtutis heroicæ. Vel sicut in 7. Ethicor. ad Eudem. refert actus virtutum, qui fiunt ex propria consultatione, vel qui fiunt ex aliquo superiori instinctu. His enim exemplis vtuntur authores ad explicãdos hos actus; sed vel actus virtutis communis, & heroicæ, vel facti ex instinctu Dei authoris naturæ, vel communi modo, non distinguuntur essentiali perfectione, vt constat; ergo. *Confirmatur. 2.* Confirmatur secundo, quia si in materia virtutum moralium, distinguerentur actus donorum ab actibus virtutum, cur non idem fieret in virtutibus Theologicis? in his autem non fit talis distinctio secundum omnes: ergo nec in illis fieri debet. Simile argumentum fieri potest de actibus octo beatitudinum quas Matth. 5. Christus enumerat. Nulla enim maior ratio occurrit, cur septem actus enumerati ab Isaia censeantur distincti ab omnibus virtutibus, quam beatitudines, vel fructus: sed hi non sunt actus distincti ab actibus virtutum ex omnium sententia; ergo nec illi distinguendi sunt.

Nihilominus contrariam sententiam grauiores Theologi amplectuntur, D. Thom. Bonauent. Alber. Richar. & alij cap. 12. allegati. Estque satis consentanea Patribus præsertim Gregor. libr. 2. Moral. cap. 26. alias. 36. & alijs locis supra citatis. Magisque spiritualem, & internam perfectionem, & Spiritus Sancti in nos operationem commendat, & declarat, ac denique potest optima ratione declarari, ac suaderi, ideoque à nobis vt probabilior defenditur. *4. Vera sententia distinguens dona à virtutibus.* Et inprimis dubitandum non est, quin hæc dona distinguantur à virtutibus moralibus acquisitis, in quo certe prior opinio Scot. & Gabriel. magnam vim facit Scripturis, & Patribus. *Probatur quoad virtutes acquisitas.* Sentiunt enim hæc dona infundi omnibus iustis, quod non esset verum, si essent tantum ipsæ virtutes acquisitæ. Ergo aperte numerant hæc dona inter gratias maxime supernaturales, & à Spiritu Sãcto specialiter infusas. Imo inde per antonomasiam dicta sunt dona, vt esse à Spiritu Sancto singulariter infusa significarentur: nam solet nomen doni in Scriptura perfectionibus per se infusis specialiter, & omnibus illis generaliter attribui. Sic enim fides dicitur Dei donum ad Ephes. 1. & in hac significatione videtur accipi Iacobi 1. cum dicitur. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est, &c.* Eodemque modo August. 15. de Trinit. cap. 18. dicit inter dona Dei maximum esse claritatem. Ac denique sic accipit nomen doni Concilium Trident. sess. 6. cap. 7. cum dicit iustificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum. S. Thom. etiam ad hoc considerat, hæc dona vocari spiritus ab Isaia, vt significaretur dari ex speciali inspiratione Spiritus Sancti. Et licet verum sit, Isaiam non tam actus ipsos vocare spiritus, quam ipsum Spiritum Sanctum ab his effectibus appellasse spiritum consilij, fortitudinis, &c. Vnde & ab Ecclesia septiformis spiritus appellatur, nihilominus non minus efficaciter inde ostenditur, esse hos peculiares effectus Spiritus Sancti, cum ab ipsis singulariter nominetur, ac proinde esse actus per se infusos, ac supernaturales. Sic ergo horum donorum distinctio à virtutib. moralibus acquisitis satis fundata est authoritate. Vnde si hæc dona non distinguuntur à virtutibus infusis: qua ratione supra probauimus distinctionem virtutum infusarum ab acquisitis, eorum distinctio ab eisdem virtutibus acquisitis probanda est: si autem etiam ab infusis virtutibus distinguuntur dona, à fortiori ab acquisitis distinguentur.

Quod ergo actus donorum moralium sint distincti specie ab actibus virtutum moralium infusarum, non potest melius explicari, quam ratione D. Thomæ. *5. Probatur quoad virtutes infusas.* Quia actus morales distinguuntur ex diuersis motiuis, & motiua ipsa per conformitatem ad diuersas regulas operandi, sicque distinximus motiua virtutum moralium acquisitarum, & infusarũ, quia illa sumuntur per conformitatem ad naturalem rationem, & regulam ordinis naturalis, hæc vero per conformitatem ad regulam fidei, & regulas supernaturales. Sed vltra has regulas datur alia superior, quæ est motio Spiritus Sancti: ergo per conformitatem ad illam sumitur speciale motiuum, in quo peculiaris ratio honestatis inuenitur, per quã possunt optime actus donorum ab actib. virtutum distingui. Ergo ita distinguendi sunt, vt homo per dona gratiæ omnibus modis perficiatur. Minor explicatur, quia in actibus virtutum etiam infusarum homo se mouet iuxta regulas rationis, in his vero actibus mouetur per conformitatem ad instinctum Spiritus Sancti, quæ est regula longe diuersa, & sæpe ab alijs regulis rationis discordat, vt discurrendo per singulos actus, & respondendo in contrarium obiectis magis elucidabitur. Posset tamen confirmari iuxta sententiam supra tractatam, quæ dicebat ad distinguendos actus supernaturales à naturalibus non oportere in *Cõfirmatur.* obie-

obiectis inuenire diuersitatem, sed ex modo tendendi, & nobiliori modo operandi ex parte potentiæ, seu principiorum eius posse distingui. Hæc enim sententia (vt dixi) potest habere locum, quando motiuum operandi proportionatum fuerit vtrique actui, & virtuti inferiori, ac superiori, à quibus procedunt: quod in actu naturali, & supernaturali locum non habet, vt ibidem ostendi. In præsenti autem optime posset inueniri, etiamsi alia ratio distinguendi hos actus nobis deesset. Quia motiuum operandi in his actibus est supernaturale, & ideo licet daremus non esse improportionatum virtutibus infusis moralibus; nihilominus poterit Spiritus Sanctus mouere hominem ad operandum ex eodem motiuo, seu ob eandem honestatem fortitudinis, vel temperantiæ altiori modo, & ex peculiari instinctu suo. Multo vero melius, & facilius hoc intelligitur, considerando ex illo peculiari modo motionis, & instinctus Spiritus Sancti, diuersum motiuum, distinctamque operandi rationem resultare, vt dictum est.

De actu consilij.

6. *Quo pacto donum Consilij à prudentia distinguatur.* Explicaturque melius declarando prædictos actus ab Isaia numeratos, qui primo loco posuit Consilium, sub qua voce practicum iudicium ad operandum mouens indicatum est, quia est tale, vt non tam consilio proprio operantis, quam Spiritus Sancti mouentis feratur. Vnde respondet quidem prudentię, & in eadem materia versatur, longe vero aliter in ea iudicat. Nam prudentia naturalis per proprium hominis discursum applicat generalia principia naturalia ad particularem actum, vel occasionem operandi, & iuxta illa iudicat, quid agendum sit. Et simili modo procedit infusa prudentia ex principijs, ac regulis reuelatis. At vero hoc consilium Spiritus Sancti conuenit quidem cum iudicio prudentiæ in modo practice iudicandi, in quo differt ab alijs tribus donis intellectus: differt tamen ab alijs iudicijs practice practicis in regula, & principio, cui nititur, quia fundatur solum in instinctu Spiritus Sancti, qui sæpe est præter ordinarias regulas tam supernaturales, quam naturales, & licet interdum esse possit illis cōformis, homo, qui sic mouetur, nō alias regulas attendit, nec discursu quasi proprio mouetur, sed agitur potius, quam agat.

7. *Hoc consilij donum in hominibus reperiri ostenditur.* Et quidem hunc operandi, & iudicandi modum posse in hominibus iustis inueniri, manifestum est, quia Spiritus Sanctus, qui supremus Dominus est nostræ voluntatis, non obstringitur legibus vel naturæ, vel gratiæ, estque omnipotēs ad mouendas hominum mentes, quo voluerit, & prout voluerit. Sæpe autem vti hoc dominio, & potestate, supponit Innocent. 3. in c. *Licet* de Regul. vbi motionem hanc per instinctum Spiritus Sancti vocat *legem priuatam*, quam sæpe publicæ legi derogare dicit. Sumpsitque ex Vrbano. 2. in c. *Duæ sunt* 19. q. 1. Potestque nonnullis exemplis partim (*Confirmatur exēplis.*) ex Scriptura, partim ex historijs Martyrum desumptis ostendi. Nam inprimis Sanson, qui se cum Philisthæis occidit, (*Iudic. 16.*) *Non aliter excusatur, nisi quia Spiritus latenter hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat*, vt ait Augustin. 1. de Ciuit. cap. 21. Idemque sentit Ambros. lib. 1. de Offici. cap. 4. de Eleazaro, qui sub elephante (*1. Machabeor 6.*) ingressus, vt illum, & hostes interimeret, *suo triumpho sepultus est.* eandemque rationem reddit D. Thom. 2. 2. q. 64. art. 5. ad 4. de quibusdam fœminis, quæ tempore persecutionis se ipsas occiderunt, quarum memoriam Ecclesia celebrat. Nam licet de his maiori cum formidine loquatur August. dicto lib. 1. de Ciuit. c. 26. nihilominus vbi constiterit Ecclesiam vniuersam talium Sanctorum festum celebrare, dubitandum non est, quin idem Spiritus Sanctus, qui Sanctas Martyres mouit, de earundem honesta, & sancta fortitudine Ecclesiam instruxerit, vt sentit idem Diuus Thomas 2. 2. quæst. 124. articul. 1. ad 2. Et ita de Pelagia Virgine, quæ cum sociabus in flumen se proiecit, vt virginitatem suam ab hostium iniurijs custodiret, incunctanter sentit Ambros. libr. 3. de Virgini. ante medium. Et simili modo Dionysi. Alexandrin. apud Euseb. lib. 6. Historiæ cap. 34. de Apolonia loquitur, quæ cum carnifices ei minarentur, se eam viuam crematuros, nisi verba impietatis cum eis proferret, paululum temporis ad deliberandum precata, & dimissa ex eorum manibus insilijt in rogum, ibique absumpta est; & ita vniuersalis Ecclesia die nono Febr. eius festiuitatem celebrat.

8. *Concluditur doctrina ex prædictis Exemplis.* His ergo, & similibus exemplis manifestum fit, interdum fieri virtute, & instinctu Spiritus Sancti, vt homo interius iudicet practice aliquid esse faciendum; quod secundum communes leges diuinas non esset faciendum: & nihilominus tale iudicium practice verum, ac rectum sit: non enim potest esse iudicium à Spiritu Sancto, quod huiusmodi non sit. Tale ergo iudicium dicimus esse distinctum à iudicio prudentię infusæ, quia non nititur principijs eius, neque medio, aut discursu humano, sed altiori motiuo fundatur, nimirum, quia motio Spiritus Sancti est supra omnem legem. An vero distinctio hæc sit specifica; necne? statim dicam. Vt autem tale iudicium sit rectum, oportet, vt homini sic moto certò constet Spiritum Sanctum esse, qui mouet, & instigando præcipit. (*Qua certitudo requiratur quod Spiritus S. moueat.*) Vnde optime Augustinus dicto lib. 1. de Ciuit. cap. 28. *Qui audit*, inquit, *non licere se occidere faciat si iussit cuius non licet iussa contemnere. Tantummodo videat, vtrum diuina iussio nullo nutet incerto.* Iudicium enim practicum, quod est regula honestæ operationis, debet ita esse certum, vt practicam dubitationem excludat: hic autem maior requiritur certitudo, quæ formidinem tollat. Nam cum sæpe tale iudicium sit præter generales regulas, & leges, vt ab his licite discordari possit, oportet, vt de Spiritus Sancti instinctu sine vlla formidine constet. Ideoque difficillimum est tale iudicium, & quidam extraordinarius gratiæ modus ad illud necessarius est. Quem licet nos satis explicare non possimus, tamen Spiritui Sancto difficile non est, mentem hominis ita mouere, vt nullum ei relinquat ambigendi locum, quin sit ipse, qui mouet.

9. *Donum consilij in omni virtute morali dari potest.* Hunc ergo actum dicimus esse speciale donum Spiritus Sancti practicum, & intellectuale, quod respondet prudentiæ, & consilium nominatur, quia consilium, quod in eo interuenit, vt dixi, magis est ab Spiritu Sancto, quam ab homine, versarique potest in omni materia virtutis moralis, vt in materia religionis aliqui putant, votum Iephte, & executionem eius (Iud. 11.) fuisse ab hac motione Spiritus Sancti, quod licet necessarium non sit, vt alibi dixi, non est tamen dubium, quin esse potuerit. Idemque dicendum est in materia iustitiæ de iudicio Salomonis. 3. Reg. 3. est enim animaduertendum, quod licet modus hic operandi euidentius cognoscatur in materia, quæ alias esset illicita, non interueniente speciali instinctu Spiritus Sancti, quia in illa est maxime necessarium hoc donum, nihilominus ad illam non limitatur, potest enim Spiritus Sanctus in quacunque materia præuenire hominis discursum, eique singulari modo tale iudicium infundere, & ita in Salomone contingere potuit.

De actu fortitudinis doni.

10. *Conuenientia virtutis & doni fortitudinis.* Atque hinc facile explicantur dona ad voluntatem spectantia. Et inprimis donum fortitudinis ab adæquata materia denominatum est, in qua conuenit cum virtute fortitudinis, quæ circa pericula præcipue mortis substinenda, & aggredienda versatur. Idem enim præstat actus fortitudinis, qui est ex dono, vt patet in exemplis adductis de Sansone, & alijs. Quæri autem potest, an hic actus, quando fit ex dono, fiat etiam ex virtute infusa. (*Dubium. 1. Opinio affirmans Valent. disp. 5 q 8 puncto.*) Quidam affirmant, iuxta quorum sententiam actus doni fortitudinis non differt substantia, & specie ab actu virtutis infusæ,

infusæ, sed tantum denominatione, & principio, idem enim actus, vt fit ex instinctu Spiritus Sancti, *Probatur.* dicitur donum, vt fit à virtute, dicitur virtus. Potestque hoc suaderi, quia licet homo ex instinctu Spiritus Sancti moueatur ad se occidendum, tamen supposito illo instinctu, seu inspiratione, & obiectum illud sub eadem ratione honestatis repræsentatur, quia supposito nouo præcepto Spiritus Sancti per talem impulsum manifestato, iam in illa materia medium fortitudinis innititur. Sicut medium tẽperantiæ inuentum in ieiunio Ecclesiastico, licet ex præcepto humano proueniat, nihilominus, supposito præce- *Cõfirmatur.* pto, ad eandem virtutem temperantiæ spectat. Et potest confirmari: nam quando Deus præcepit Abrahæ sacrificare filium, licet id non esset licitum, nisi ex peculiari præcepto Dei, nihilominus supposito præcepto eadem virtus obedientiæ, eademque virtus religionis ad illum actum eliciendum concurrebant. Item quæ reuelantur à Deo priuata reuelatione, eadem fide creduntur, qua creduntur cætera catholica dogmata, quia ratio assentiendi est eiusdem ordinis; ergo similiter in præsenti actus fortitudinis, licet fit ex speciali instinctu Spiritus Sancti, elicitur ab eadem virtute fortitudinis, quia honestas fortitudinis eadem est, facta illa suppositione.

11. *Censura 1. opinionis.* Hæc sententia est absolute probabilis, non tamen videtur mihi posse consequenter defendi, si teneamus, habitus donorum esse distinctos à virtutibus infusis moralibus, vt ijdem authores cum D. Thoma tenent. Adquid enim est necessarius specialis habitus doni fortitudinis, si actus semper elicitur à virtute infusa fortitudinis? Superuacaneum est enim circa eundem actum habitus multiplicare. Imo vix poterit intelligi distinctio inter habitus, si ad eosdem actus efficiendos, & consequenter ad eadem obiecta, *2. & vera sententia negans.* & sub ijsdem motiuis ordinantur. Supposita ergo sententia de distinctione donorũ à virtutibus, quam cum S. Thoma defendimus, dicendum est, actũ fortitudinis, prout ad donum spectat, esse in specie, & substantia sua distinctum ab actu virtutis infusæ, & consequenter non elici à propria virtute morali, sed *Consilium specie à prudentia distinguitur.* ab altiori principio. Idemq; dicendum est de actu doni consilij, esse nimirum distinctum ab actu virtutis prudentiæ, quæ sæpe non posset per se iudicare, in tali materia, & occasione aggredi mortẽ esse actum fortitudinis. Idemq; cum proportione est de cæteris do- *Ratio.* nis voluntatis. Et ratio est, quia motiuum iudicandi, vel appetendi in tali opportunitate sumitur per conformitatem ad altiorem regulam, quam sit ordinaria regula rationis siue naturalis, siue infusa, nimirum ad specialem rationem, & instinctum Spiritus Sancti. Nam veritas practica, vel honestas moralis, quæ inde resultat, non minus differt à motiuo virtutis infusæ, quam hoc differt à motiuo virtutis acquisitæ. Igitur non minus distinguitur actus doni ab actu virtutis infusæ, quam hic distinguatur ab actu virtutis acquisitæ.

12. *Soluitur ratio 1 opinionis n. 10.* Ad obiectionem ergo in contrarium negamus esse idem motiuum etiam posita motione, vel præcepto Spiritus Sancti, quia ratio operandi proxima, seu motiuum formale talis actus non est ratio præcepti, alioqui esset ille actus formalis obedientiæ, non fortitudinis. Motiuum ergo proximum est honestas, quæ in tali materia resultat, posita eiusmodi Spiritus Sancti motione, seu instinctu. Neq; tunc medium in tali materia est omnino idem cum medio virtutis, quia sumitur per comparationem ad diuersa extrema. Cuius signum est, quia sæpe in tali materia recte iudicatur medium per comparationem ad talem regulam, quod alias in comparatione ad ordinarias regulas non esset medium, sed extremum. Et ideo non est simile exemplum de medio consurgente ex lege publica positiua humana, vel diuina, tum quia virtute per se respiciunt honestatẽ insurgentem ex conformitate ad legem publicam, siue sit naturalis, siue positiua: tum etiam quia leges positiuæ, quando aliquid præcipiunt faciendum, supponunt in tali materia medium alicuius virtutis, & solum addunt necessitatẽ obseruandi illud. At vero motio Spiritus Sancti *Ad confirmationem ibidem.* per se non supponit proprium virtutis medium, sed quasi nouum medium constituit. Ad cõfirmationem sumptam ex præcepto imposito Abrahæ de filio sacrificando; respondeo, actum illum, si præcise consideretur in ordine ad obedientiam, vel cultum Dei, sic non habuisse aliquid proprium, ratione cuius ad donum pertineat, quia ratio obediendi Deo, ipsumque colendi eadem erat in illo actu, quę solet esse in virtute obedientiæ, vel latriæ, nec respectu illarum virtutum habebat aliquid superans communes regulas virtutis. At vero respectu filij videbatur esse contra iustitiam, vel paternam pietatem, & vt sic potuit ad donum pietatis pertinere, quia vt sic erat ex peculiari instinctu, vel expressa reuelatione Spiritus Sãcti cõtra communes regulas iustitiæ, & pietatis. Ad aliud de- *Ad exemplum ibi positum.* nique exemplum de fide, licet non desint, qui antecedens negent, illo concesso, negatur cõsequentia, quia in fide semper est idem motiuum assentiendi; modus autem propositionis publicus, aut priuatus, internus, aut externus accidentarius est. In actu vero fortitudinis ratio honestatis, quæ per conformitatem ad diuersam regulam sumitur, diuersa est.

De actu pietatis doni.

Circa donum pietatis inprimis aduertendum est in originali hebraico in dicto loco Isaiæ 11. idem 13. *1 Opinio cõfundens donum pietatis cum timore.* haberi nomen, quo pietas & timor significantur. Vnde aliqui nimium addicti Hebraicæ veritati, dicunt ab Isaia sex tantum numerari dona, seu actus diuini Spiritus. Et pro dono pietatis ponunt donum timoris, videlicet, spiritus scientiæ, & timoris, & in sequentibus verbis idem repetunt, aliter tamen verba illa legunt, quam in vulgata habeantur. Nam vbi nos legimus, *& replebit illum spiritus timoris Domini*, Vatablus vertit, *& faciet eum spirare timore Domini*, Pagninus, *& odorari faciet eum omnes in timore Domini.* Et hos sequitur Adamus ibi dicens, in hebræo idem esse vocabulum significans timorem Domini, & ita ex hoc loco sex tantum, & non septem colligi dona Spiritus Sancti. Nihilominus tamen septuaginta Interpretes *2. Et vera sententia distinguens.* in sexto loco ponunt nomen εὐσεβείας, quod pietatem significat, & in septimo nomẽ φόβου, quod significat timorem, & ita etiam vertit Hieron. & hanc versionem, & sententiam Patres omnes supra citati receperunt, & vniuersalis Ecclesię consensus probauit: quare nullo modo licet ab hac sententia recedere, neque distinctionem inter illa duo vltima dona negare. Vnde vel credendum est in primitiua Scriptura, qua vsi fuerũt septuaginta, sexto loco fuisse positum nomen significans pietatem, vel (quod verisimilius est) idem nomen habuisse vtramq; significationem, & ex traditione, vel eiusdem Spiritus Sancti inspiratione intellectum esse, in priori loco significare pietatem, in posteriori vero timorem.

Hoc vero constituto, etiam nomen ipsum pietatis æquiuocum est. Interdum enim significat pietatem 14. *Pietatis varia acceptio.* erga proximos, & indigentes, quæ proprie est misericordia, in quo sensu videtur hunc actum interpertari Gregorius hom. 19. in Ezechielem. Aliter pietas proprie significat cultum, seu obseruantiam ad parentes, consanguineos, & patriam. In qua significatione sumitur à Philosophis, & Theologis, vt est apud D. Th. 2. 2. quæst. 101. In præsenti vero sumitur pro pietate *Vera acceptio pietatis hoc in loco.* erga Deum, quæ eadem est cum religione, nam hoc frequentius significat vox græca εὐσέβεια, iuxta doctrinam Augustini libr. 12. de Trinit. cap. 1. & libr. 14. cap. 1. Vnde Tertullianus, cum in alijs locis supra citatis nomen pietatis ibi ponat, in libr. 5. contra Marcion.

cion. cap. 8. legit, *& spiritus agnitionis*, id est scientiæ, & *religionis*, pro *pietatis*. Et ita etiam intelligit illum locum D. Thomas 2. 2. quæst. 121. articul. 1. vbi ait, pietatem proprie significare honorem, & cultum parentum, & quia Deus singulari modo Pater noster factus est per Christum, ideo per Spiritum Christi nobis donari speciale donum pietatis ad Deum, vt Patrem. Additque in solut. ad 3. per virtutem religionis exhibere nos cultum Deo, vt creatori, per donum autem pietatis exhibere nos cultum Deo, vt Patri.

15. *Religionis acquisitæ, & infusæ cultus.* Aduertendum est autem, licet religio acquisita colat Deum tantùm, vt creatorem, & naturalem benefactorem, nihilominus religionem infusam etiam colere Deum vt Patrem, ex illo filiali affectu, quem in nobis generat singularis adoptio per gratiam, iuxta illud ad Roman. 8. *Accepistis spiritum filiorum, in quo clamamus, Abba pater.* Nam hic cultus debitus est Deo, vt Patri secundum ordinariam regulam, & legem gratiæ, seu secundum rectam rationem fide illuminatam, & ideo sine dubio pertinet ordinarie ad virtutem religionis infusam. In hoc ergo non satis distinguitur hoc donum à religionis virtute infusa, sed oportet adiungere, quod ibi D. Thomas in corpore articuli posuit: *Pietatem ad Deum, vt Patrem, quatenus interdum fit per peculiarem instinctum Spiritus Sancti, ad donum pertinere.* *In quo pietas à religione infusa distinguatur.*

16. *Hoc donum pietatis circa totam iustitiæ materiam versatur.* Denique addendum est ex eodem D. Thoma 1. 2. q. 68. articul. 4. pietatem hoc modo sumptam non esse adæquatum actum istius doni, sed per Synecdochen nomine præcipuæ partis fuisse comprehensam totam iustitiæ materiam, seu omnem actionem, quæ est ad alterum, quatenus per instinctum Spiritus Sancti singulariter perfici, & propria eius motione fieri potest. Et sic etiam D. Thomas 2. 2 q. 121. art. 1. ad 3. ait, sub hoc dono comprehendi etiam pietatem ergà Sanctos, & parentes, & ad alios homines, quatenus ad Deum pertinent, vtique prout ista omnia fieri possunt ex speciali motione Spiritus Sancti; alioqui enim etiam illa officia, vt ordinario modo præstari possunt, ad pietatem infusam, duliam, obseruantiam, & misericordiam pertinent. *Versatur etiam circa cultum sanctorum, parentum, &c.*

17. *Pia volun tas ad fidē, non ad pietatē spectat.* Denique huic dono pietatis tribuit Augustinus debitam reuerentiam ad Scripturas, non contradicendo illis, siue intelligantur, siue non capiantur, vt lib. 2. de Doctrin. Christian. capit. 7. & lib. 1. de serm. Domin. in monte cap. 4. Sed hoc proprie, & ordinarie pertinet ad virtutem fidei, & ad virtutem elicientem pium affectum credendi, quam solemus etiam piam voluntatis affectionem appellare. Solum ergo poterit ad hoc donum actus ille spectare, quatenus est specialis reuerentia ad Deum, & res diuinas ex instinctu Spiritus Sancti concepta, quæ etiam disponit hominem ad suscipiendas Scripturas cum debita pietate, & subiectione, & consequenter sine spiritu contradictionis. Et quamuis Augustinus hunc actum specialiter explicauerit, quia fortasse instituto illius magis inseruiebat, non propterea alios exclusit: pertinet ergo ad hoc donum tota materia, seu actio ad alterum, quatenus sub instinctum Spiritus Sancti cadere potest, vt explicatum est.

De actu timoris, vt est donum Spiritus Sancti.

18. *Hoc donum est reuerentialis timor, & à cæteris donis distinctum.* Circa hoc donum ex quatuor expositionibus, quas in principio capitis num. 1. recensuimus, illam maxime probamus, quæ de timore reuerentiali hoc donum intelligit. Nam inprimis longe probabilius est, esse specialem actum à cæteris distinctum, alias timor non esset speciale donum, sed quasi collectio cæterorum, vel totius sanctitatis, & obedientiæ ad Deum, vt dicebat quarta expositio, quam in hoc non probamus, quia repugnat communi sensui Patrum, & Ecclesiæ colligentium ex illo loco septem dona Spiritus Sancti. Si enim timor non est speciale donum, profecto non sunt septem. Item si alia sunt speciales actus, cur non hoc?

De hoc ergo actu certum est, hunc timorem debere esse sanctum, & bonum, quia Spiritus Sanctus non potest esse author timoris praui. Vnde timorem mundanum non pertinere ad hoc donum, certum est, quia ille de se malus est, & ideo inter dona Dei non computatur, vt dixit Augustinus libr. de Grat. & liber. arbitr. cap. 18. Imo nullus timor mali pœnæ, vel nocumenti, quod vel ab hominibus, vel à causis naturalibus prouenire potest, ad hoc donum spectat; quia si sit nimius, & cum conditione seruili, videlicet, quia si non timeretur pœna, non vitaretur culpa, est etiam malus & mundanus: si vero sit intra gradum suum moderatus, vel erit indifferens; vel ad summum, honestus intra ordinem naturalem. 19. *Sanctus est hic timor.* *Nullus timor mali pœnæ ad hoc donum pertinet.* *Probatur de timore humano.*

Præterea timor etiam Dei, si seruilis sit, non est huius doni actus, quia si includat cōditionem seruilem, etiam est prauus. Et quamuis sit cum debita moderatione, seu appretiatione, licet sit bonus, & à Spiritu Sancto, non tamen est speciale donum, vnum scilicet ex septem, quæ ab Isaia numerantur, iuxta sententiam D. Thomæ 2. 2. quæst. 109. articul. 9. Tum quia licet sit bonus, est imperfectus, & non fuit proprie in Christo. Tum etiam quia pertinet magis ad peccatores. Quamuis enim in iustis etiam esse possit, tamen ex imperfectione aliqua: nam perfecta charitas foras mittit hunc timorem, & ideo etiam sine charitate esse potest, vt ait Augustinus lib. de Natur. & Grat. cap. 57. dona autem Spiritus Sancti sunt propria iustorum. Tum etiam quia hic timor est actus proprius spei, vt recte supra obijciebatur: cum autem spes sit Theologalis virtus, non indiget dono, quod in sua materia altiori modo operetur, quia virtutes Theologicæ optimo modo in sua materia operantur, vt paulo post dicemus. 20. *Probatur deinde de timore diuino seruili.*

Vnde si aliquando timor seruilis dicitur esse donum Spiritus Sancti, vel late sumitur donum pro omni opere facto ex gratia Spiritus Sancti, vt loquitur Alens. 3. p. quæst. 66. membr. 2. vel intelligendum est potius causaliter, quam formaliter, quia hic timor solet maxime cohibere inordinatam concupiscentiam delectabilium, iuxta illud Prouerb. 16. *In timore Domini declinat omnis à malo*, & illud Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas.* Et ita declarat hoc donum D. Thomas 1. 2. q. 68. artic. 4. At vero 2. 2. q. 19. art. 9. dicit, hunc timorem esse filialem timorem, sub quo initialem comprehendit, quia hi timores substantialiter non distinguuntur, sed secundum statum magis, vel minus perfectum, & ita etiam timor, qui est donum Spiritus Sancti, prout magis, vel minus perfectus, dicetur initialis, vel filialis. Et idem sentit Richard. in 3. d. 34. artic. 2. quæst. 2. Nihilominus tamen existimo, hunc timorem non aliter esse donum Spiritus Sancti, quam sit charitas, quia timor castus, qui filialem, & initialem comprehendit, est actus elicitus à charitate, vt ex doctrina eiusdem D. Thomæ, & communi suppono, ideoque sicut amor charitatis non est ex speciali dono à charitate distincto, ita neq; hic amor. 21. *Late dicitur Spiritus Sācti donū seruilis timoris.*

Quapropter probabilius videtur, donum hoc intelligendum esse de timore reuerentiali. Hunc enim merito à cæteris distinguit Alens. 3. quæst. 66. membr. 1. dicitque, non consistere in fuga mali, sed esse timorem reuerentiæ magnitudinis diuinæ Maiestatis, & 2. p. quæstion. 156. membr. 2. articul. 1. alias quæstion. 17. membr. 1. dicit esse *resolutionem*, id est, affectum resiliendi *à diuina Maiestate, consideratione propria paruitatis.* Et hunc esse timorem sanctum, qui manet in beatis, illo enim coram Deo humiliantur, vt de sanctis Angelis idem Author dicit 2. p. quæstion. 101. alias 118. membr. 3. articul. 6. Vnde intelligimus, hunc timorem esse actum humilitatis, vt etiam sensit Richard. supra quæst. 4. & Scotus supra, dicens hunc timorem esse speciem temperantiæ, quia est idem, quod 22. *Donum hoc in timore reuerentiali consistit.* *Hic timor est actus humilitatis.*

quod humilitas. Et hac etiam ratione dixit Altisiodor. supra c. 1 q. 3. ad temperantiam reduci hoc timoris donum; humilitas enim præcipua pars temperantiæ est, & ideo sub nomine præcipuæ partis tota temperantia intellecta est, sicut de pietate respectu iustitiæ diximus. Estque hæc sententia consentanea Augustino lib. 1. de ser. Domin. in monte cap. 4. dicenti, *Timor Dei congruit humilibus, de quibus etiam dicitur, Beati pauperes spiritu, id est, non inflati, non superbi, de quibus etiam dicit Apostolus, Noli altum sapere sed time.* Et serm. 17. de Sanctis cap. 1. in eodem sensu dicit, oportere incipere ab hoc timore: *tanquam à conualle plorationis. Per conuallem autem,* ait, *humilitas significatur. Quis est autem humilis, nisi timens Deum?* Sic etiam D. Gregor. libr. 2. Moral. cap. 26. alias 36. *timorem hunc superbiæ opponit.* Per timorem ergo illum humilitas significata est, & sub humilitate tota temperantia intellecta, vtique quoad materiam, sicut de iustitia diximus. Nam in omni materia moralium virtutum dona possunt operari altiori modo, vt declaratum est.

23. *Satisfit rationi ad dubitanda.* *Respondetur ad authoritates Patrũ in num. 2.* Et per hæc responsum est ad primam rationem dubitandi in principio positam. Probat enim, hæc quatuor dona reduci ad quatuor cardinales virtutes quoad materiam, non vero quoad essentiam propter diuersam rationem, & modum operandi. Ad Patres autem respondemus, hæc nomina virtutum, & donorum in aliqua significatione generalia esse, quia & omnes actus honesti possunt dici dona, quatenus à Deo donantur, & hoc modo confunduntur interdum hæ voces, licet inter ipsos actus sit distinctio, ad quam significandam accommodatæ sunt illæ voces sub specialibus significationibus, vt latius infra dicemus, tractando de habitibus. Et ita Ambros. libr. 1. de Spirit. Sanct. cap. 20. cum dixisset, septem illis nominibus significari plenitudines virtutum, subiungit: *Vnum est ergo flumen sed multi spiritualium donorum meatus.* Clarius vero dixit Gregor. 35. moral. cap. 7. *Per dona iuuari virtutes.*

24. *Ad 1. confirmationem in num. 3.* Ad primam confirmationem, fatemur illa exempla non tam probationis, quam explicationis, & manuductionis gratia esse adducta. Nec enim D. Th. existimauit Aristotelem cognouisse dona Spiritus Sancti, vel aliquid omnino simile: sed illis exemplis vsus est, vt intelligeremus, posse aliquid excellentius non tantum accidentaliter, sed etiam essentialiter diuersum, in nobis fieri ex altiori instinctu, & motione Spiritus Sancti: quod non solum fit proprium eius in hoc, quod citat hominem, præueniendo eius voluntatem, sed etiam in hoc, quod mouet ad operandum ex quadam altiori ratione, communes operandi regulas superante.

25. *Ad 2. confirmationem ibidem.* Ad secundam confirmationem, quod attinet ad virtutem Theologicam, respondet D. Tho. 1. 2. q 68. art. 4. ad 3. & art. 8. dona supponere vnionem ad Spiritum, quam faciunt theologales virtutes, & ideo has virtutes supponi ad dona, vt radices, & regulas illorum, ideoque & esse perfectiores quibuscunque donis, & non esse necessaria dona, quæ Theologicos actus efficiant: deberent enim perfectiori modo fieri per talia dona, quam per ipsas virtutes Theologicas, quod esse non potest. Quia virtutes Theologicæ tam ex parte obiectorum materialium, quam ex ratione formali attingendi illa, habent supremam excellentiam, ita vt non possit Deus sub altiori ratione amari, quam per charitatem ametur, & sic de cæteris. Nam omnes immediate nituntur ipsi Deo tanquam obiecto, & tanquam regulæ, & tanquam principali *Ad aliã partẽ rationis.* efficienti. Vnde in materia virtutum non inuenitur excellentior modus operandi, quam sit Theologalium virtutum, quod non ita est in virtutibus moralibus, vt explicatum est. Ad aliam illius argumenti partem in sequenti capite respondebimus.

CAPVT XXII.

Vtrum præter actus virtutum, & donorum sint alij actus supernaturales, ad quos sit specialis gratia necessaria, qui beatitudines, vel fructus Spiritus Sancti dicuntur?

IN hoc capite breuiter comprehendemus quæ 1.
de beatitudinibus, & fructibus Spiritus Sancti Theologi disputant in 3. d. 35. & copiosius D. Th. 1. 2. q. 69. & 70. quæ ad complementum huius materiæ visa sunt necessaria, tum vt soluamus argumentum in fine capitis præcedentis relictum, tum vt omnia, quæ de supernaturalibus actibus, & gratia ad illos necessaria desiderari possunt, complectamur. Quod *Beatitudines quæ significent.* ergo ad beatitudines spectat, hoc nomine significantur illi actus, quibus homines beatos fieri Christus docuit Matth. 5. in initio suæ prædicationis, dicens, *Beati pauperes spiritu, &c.* *1. Opin. beatitudines à donis, & virtutibus distinguit.* De quibus non defuerunt Theologi, qui dixerint, beatitudines esse actus distinctos à donis, & virtutibus. Ita significat Albert. in 3. d. 34. art. 2. quæstiunc. 3. Henric. quodlib. 4. quæst. 23. Gerson. tract. de beatitud. Alphab. 28. liter. G. Veruntamen non videntur loqui de distinctione essentiali, sed de accidentali: nam beatitudines esse volunt virtutes in statu perfecto, seu prout actus heroicos eliciunt, vt explicuit Gabriel in 3. d. 34. conclus. vlt. *Vera sententia tripartita.* Igitur generatim loquendo, dico beatitudines quidem esse bonos, & optimos actus, & adeo excellentes, vt non possint sine gratia speciali fieri, non tamen esse distinctos ab actibus virtutum, & donorum, sed sub illis comprehendi. Prima pars certa est in fide, & *Probatur 1 pars, quod beatitudines sint actus honesti.* ipsius Christi authoritate satis comprobatur: ipse enim nõ solum laudauit, & commendauit hos actus, sed in eis etiam beatitudinem posuit, non quia in eis formaliter beatitudo consistat, sed quia per illos vera beatitudo comparatur: at beatitudo vera non nisi per actus bonos, & honestos obtinetur: ergo. Et explicando singulos actus id aperte constabit. Vnde obiter intelligitur, quomodo cum beatitudo vna sit, Christus octo beatitudines numeret: nam licet beatitudo formalis, seu in termino sit vna, via tamen ad beatitudinem vel est multiplex, vel plures actus comprehendit, qui causaliter, vel dispositiue beatitudines nominantur, quia ad veram beatitudinem disponunt, ac perducunt.

Et hinc facile probatur secunda pars, quam etiam 2.
de fide certam esse iudico, nimirum, hos actus esse supernaturales, & sine gratia Dei fieri non posse. *Probatur 2 pars, quod ad Beatitudines gratia requiratur.* Quia beatitudo à Christo prædicata, & promissa supernaturalis est, & ad illam non nisi per actus diuinæ gratię tenditur, sed per hos actus, qui beatitudines dicuntur, ad veram beatitudinem Christianam tenditur: nam per hos actus homines ad illam consequendam optime disponuntur; sunt ergo tales actus, qui sine gratia Dei fieri non possunt. *Cõfirmatur.* Et hoc etiam aperte conuincitur ex regula supra demonstrata, quod nullus actus conducens ad vitam ęternam potest sine gratia Dei fieri: nam omnes isti actus valde conducunt ad vitam æternam, vt ex testimonio Christi constat, & in singulis statim declarabitur. Denique vltima pars, *Probatur 3 pars, quod non sint à virtutibus, & donis distincta.* quod illi actus non sint alterius ordinis à virtutibus, & donis, ab omnibus Theologis recepta est. Et probatur, quia illa distinctio nec in Scriptura, nec in Patribus significatur, nec est necessaria, cum illa omnia, quæ à Christo beatificantur, fieri non possint, nisi vel secundum ordinarias regulas fidei, id est, secundum rectam, & perfectam rationem fide illustratam, vel secundum instinctum, & specialem motionem Spiritus Sancti. Qua ratione vsus est Diuus Thomas dicta quæst. 69. articul. 1. præcipue ad 2. vbi authoritate Augustini idem confirmat. Sed hæc omnia magis illustrabun-

strabuntur, breuiter per singulas beatitudines discurrendo.

3. *Prima beatitudo exponitur. Primo de humilitate.* Prima beatitudo est paupertas spiritus, *Beati pauperes spiritu, &c.* quæ tribus modis exponitur. Primo vt per paupertatem spiritus vera, & interna humilitas intelligatur, nam ita solet paupertas in Scriptura sumi, & ita exponit Nissen. in libr. de Beatitudinib. & Hieron. ac Cyrill. in id Isai. vlt. *Ad quem respiciam, nisi ad pauperculum, & contritum spiritu.* Vbi Cyrillus legit, *nisi ad humilem*, Hieronymus vero per *pauperculum* humilem intelligit, & subiungit, *de quo dictum est in Euangelio, Beati pauperes spiritu.* Et eodē modo exponit Matth. 5. addens, hoc esse quod Psal. 33. scriptum est, *Et humiles spiritu saluabit. Et ideo* (inquit) *adiunxit spiritu, vt humilitatem intelligeres* Et tandem ait, hos esse pauperes, de quibus Isai. 61. prædictum est, *Euangelizare pauperibus misit me.* Et eandem expositionem habet Chrysost. Homil. 15. in Matth. Hilarius can. 4. August. late serm. 1. de Sermon. Domini in monte cap. 4. Et ita dicit, hanc primam beatitudinem respondere septimo dono timoris, quod nos etiam de humilitate exposuimus.

4. *Exponitur 2. de interno diuitiarum contemptu* Secundo exponitur de spirituali contemptu diuitiarum, & rerum omnium temporalium, etiam si re ipsa non relinquantur. Vnde ideo creditur additam esse illam particulam, *Spiritu*, vt non solum intelligantur beatificari pauperes, qui re ipsa diuitijs carent, sed etiam illi, qui licet diuites actu, seu re ipsa sint, animo tamē parati sunt omnia relinquere, quādo oportuerit propter regnum cœlorum. A qua expositione non longe abest Hilar. Nam licet de humilitate exponat, statim illam declarat per affectū, quo nihil tanquam nostrum possideamus, sed ex Dei dono, vt ea tāquam communia possideamus, nec temporalium rerum cupiditate corrumpamur, sed exemplo omnia omnibus communicare parati simus. Idemque insinuat Ambros. lib. 5. in Luc. cum ait, *Primam benedictionem hanc vterque Euangelista posuit, ordine enim prima est parens quædam, generatioq; virtutum, quia qui contempserit secularia, ipse merebitur sempiterna: nec potest quisquam meritum regni cœlestis adipisci, qui mundi cupiditate pressus emergendi non habet facultatem,* Vbi rationem etiam expositionis indicat. Nam Christus non videtur initium prędicationis suę ab statu perfectionis sumpsisse, sed ab illa paupertate, quæ omnib. necessaria est; hæc autem est paupertas spiritus quoad moderationem affectus diuitiarum, in sensu declarato.

5. *Declaratur 3. de Euangelica paupertate.* Nihilominus est tertia expositio, quæ de vera paupertate Euangelica hanc beatitudinem exponit, quæ ideo dicitur esse *spiritus*, quia non debet esse coacta, vel tantum à fortuna, sed voluntaria, aut etiam quia debet proficisci ex spiritu perfectionis, tanquam dispositione necessaria ad illam, iuxta illud Matth. 19. *Si vis perfectus esse, &c.* Et hanc etiam expositionem Hieronymus adiungit, & cum humilitate coniungit, quia est optima dispositio ad illam, vel quia sine illa haberi non potest. Vnde recte dixit Cyprian. vel author libri de duodecim abusion. gradib. cap. 8. Vnum gradum abusionis esse pauperem superbum, vbi hæc etiam expositio ponitur, & merito dicitur promitti regnum cœlorum his, qui omnia temporalia despiciunt. Et hinc est, vt aliquando Patres omnes has expositiones inuoluant, vt videre licet in Hieronymo supra, & latius in Leone Papa sermon. de Omnibus Sanctis, vbi prius paupertatem spiritus dicit esse humilitatem, quæ maxime solet esse in pauperibus, id est, carentibus temporalibus bonis, licet etiam esse possit in diuitibus. *si sint proposito pauperes, licet impares censu.* Vnde subiungit: *Beata illa paupertas, quæ rerum temporalium amore non capitur, &c.* Postea vero dicit, huius magnanimæ paupertatis exemplum nobis Apostolos tribuisse, omnia relinquendo.

6. *Omnes hæ explicationes subsistere possunt.* Neq; est incredibile Christum Dominum sub eisdem verbis hæc omnia comprehendisse propter eorum connexionem, & propter diuini sui sermonis eminentiam. Vnde D. Tho. 2. 2. q. 19. art. 12. dixit, paupertatem spiritus includere *inanitionem inflati, & superbi spiritus, cum abiectione rerum temporalium ex instinctu Spiritus Sancti.* Nihilominus tamen certius videtur, per se, ac pręcipue paupertatem excludentē temporales diuitias Christum beatificasse, non quamcunque, sed voluntariam, neque hanc etiam omnem (nam, vt alibi dixit Hier. etiam Socrates, & alij Philosophi diuitias contempserunt, & non propterea fuerunt beati) sed illam, quæ spirituali modo assumitur, vtiq; propter spiritualem perfectionem assequēdam. Quod maxime fit, quando ex vera animi humilitate, & rerum temporalium contemptu diuitiæ relinquuntur. Hinc vero fit cōsequenter, vt qui aliquo modo hanc participant paupertatem, cum proportione præmium illius beatitudinis consequantur, & ideo etiam diuites, qui parati sunt diuitias elargiri, vel distribuere, sicut oportet, vel si ad Dei gloriam, & propriam salutem necessarium sit, omnino etiam relinquere, ab illa paupertate non excluduntur. *Tertia tamen literalis videtur.* Deniq; quocunq; ex dictis modis paupertas illa accipiatur, constat actum illum voluntarie renuntiandi omnia, solum esse posse vel ex aliqua virtute, vel ex dono Spiritus Sancti. *Concluditur paupertatē à virtutibus, vel donis nō distingui.* Nam si consideretur paupertas solum quoad carentiam, vel priuationem rerum temporalium, sic non est per se appetibilis, neq; bona, vt dixit D. Th. 3. contra gent. cap. 133. sed iuxta motiuum, seu finem, & modum eius habet, quod sit honesta. Vnde si abdicatio rerum fiat propter subuentionem pauperum, erit opus misericordiæ, si voto Deo consecretur, erit opus religionis, si propter vitandum periculum peccandi, erit opus charitatis, vel pœnitentiæ, aut castitatis, seu illius virtutis, cui tale peccatum opponitur. Et ita semper participat honestatem alicuius virtutis. Quod si altiori instinctu Spiritus Sancti appetatur, erit ex dono Spiritus Sancti accommodato tali motiuo, puta pietatis, aut timoris, seu humilitatis. Et hæc sufficiunt de hac beatitudine. De promissione autem illi facta nihil dicere oportet, quia per se satis patet.

Secunda beatitudo est, *Beati mites*, quam aliqui de humilitate exponūt, quia nemo potest esse mitis, nisi humilis sit. Vnde Christus Matth. 11. dicebat. *Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde.* Eodemq; modo illa coniungit Cypr. libr. 3. ad Quirin. cap. 5. Sed licet illa duo valde coniuncta sint, diuersæ virtutes sunt: aliud enim est mansuetudo, aliud humilitas, mites enim dicuntur, qui sunt mansueti, & lenes, non propriè, ac formaliter qui sunt humiles. Vnde non oportet verba extra propriam significationem transferre. Imo licet illa sint moraliter coniuncta, posset aliquis animo, & mente esse humilis, quæ virtus magis spiritualis est, & non esse mitis, quia non habet passionem iræ satis moderatam. Longe aliter Basil. in Regul. breuiorib. interrogat. 191. *Quis est* (inquit) *mitis?* & respondet. *Qui in iudicijs earum rerum, quæ Deo placent, idem vsque stabilis perseuerat.* Vbi describit mitem per quendam effectum eius, qui est placido, & quieto animo accipere omnia, quæ per diuinam prouidentiam homini eueniunt, etiamsi proprijs commodis contraria videantur. August. vero libr. 1. de Sermon. Domini in monte, cap. 4 ait eum esse mitem, *qui cum pietate suscipit Scripturas, eisq; non resistit,* & infra dicit mitibus promitti, vt hæreditate possideant terram, *tanquam testamentum patris cum pietate quærentibus.* Sed hoc etiam ad remotum quendam mansuetudinis effectum spectat, & magis allegoricum videtur, quam literale. 7. *Exponitur 2. beatitudo: 1. sententia.* *Secunda, & vera sententia.* *In quo consistat mãsuetudo.*

Proprie ergo mansuetudo est virtus, quæ passionem iræ moderatur, vt tradit D. Thom. 2. 2. q. 157. Et de hac optime, & proprijssime Christi verba intelligit Ambros. lib. 5. in Lucam, & D. Thomas 1. 2. q. 69. ar. 3. Atque ita illos Christus mites appellauit, qui passionem iræ ita habent rationi subiectam, vt non facile, nec inordinate eius impetu, & affectu moueantur. 8. *Mansuetudinis vera ratio.*

Vnde si sub hac tantum ratione hic actus consideretur, ad virtutem quandam moralem, & acquisitam pertinet. Si autem illa iræ moderatio fiat cum maiori, & supernaturali perfectione, poterit pertinere ad virtutem infusam, vel ad donum illi correspondens, applicando ad illa materiam motiua in superioribus explicata. Gregor. autem Nissen. in suo tract. de beatitud. non solum ad iræ, sed etiam ad omnium intemperatorum affectuum moderationem hæc verba referre videtur, nam sub mitib. omnes illos complectitur, qui animum pacatum, & omnibus concupiscentiarum perturbationibus vacuum possident. Quod etiam per translationem quandam, seu extensionem dictum est, proprietas autem verborum Christi est, quam exposuimus.

9. *Quæ terra mansuetudinis præmium promittatur? Opiniones variæ referuntur.*

De promissione autem huic beatitudini facta dubitari solet, an intelligenda sit de terra huius mundi, vel de terra viuentium, seu cœlesti patria, quæ licet in se cœlum sit, beatis est quasi terra, quam calcant, & inhabitant, variè namque à Patribus exponitur. Nam priori modo exponit Chrys. Homil. 15. in Matth. posteriori autem modo Hieronymus ibi, & Nazianz. supra, & author Imperfecti Homil. 19. Vbi etiam de terra proprij corporis intelligi posse dicit, & insinuat Hilar. dicto can. 4. & sequitur Bernard serm. 1. de omnibus Sanctis. Augustinus autem libr. de Sermo Domini in monte, cap. 4. licet per terram intelligat cœlestem patriam, nihilominus per possessionem eius intelligit, non quæ futura est in alia vita, sed quæ in hac potest quandam animi quietem, & firmam spem obtineri. Quæ omnia pie dicta sunt, & facile sustineri possunt. Probabile enim est valde, Christum ad literam intellexisse, mites etiam in hoc mundo possidere terram, non quia illis promittantur regna, vel diuitiæ terrenæ, sed quia etiam in hoc mundo cum pace, & quiete viuunt: nihilominus tamen in hoc subintellectum esse, eos futuros esse hæredes, & possessores terræ viuentium, & hic quodammodo incipere illa possidere, vt acute Augustinus dixit. *Vera expositio literalis*

10. *Exponitur tertia beatitudo.*

Tertia beatitudo est, *Beati qui lugent.* Non explicuit autem Christus Dominus, cuiusnam rei, vel obiecti futurus sit ille luctus, vt beatificari merito possit. Quia intellectus per se indifferens est, & aliquis potest esse laudabilis, aliquis vituperabilis. Nam vt Paulus ait. 2. Corinth. 7. *Seculi tristitia mortem operatur; quæ autem secundum Deum est, salutem stabilem operatur.* Certum est autem Christum loquutum esse de luctu laudabili. Vnde Chrysostomus de lugentibus propria peccata, locum exponit. Quæ fuit etiam sententia Hilarij dicto can. 4. & Ambrosij dicto lib. 5. in Lucam, & Cyprian. epist. 52. ad Antonian. circa finem, & Bernard. supra. Hieronymus autem in Matth. etiam de lugentibus aliena peccata illum intelligit, sicut Samuel luxit Saulem. 1. Reg. 15. & Paulus fornicariam. 2. Corinth. 12. vel sicut Christus Luc. 19. fleuit super Hierusalem, nõ tam propter futurum eius excidium, quam propter causam eius, quæ erant peccata. Leo autem Papa dicto serm. vtrumque coniungit, dicens. *Religiosa tristitia aut alienum peccatum deflet, aut proprium.* Et author Imperfecti Homil. 9. vtrosque dicit esse beatos & qui propria, & qui aliena deflent peccata, sed beatiores qui aliena, quia supponuntur non habere propria, quæ defleant. Quod intellige ex genere actus: nam prior ad statum imperfectorum, posterior ad statum perfectorum spectat. Vnde ille pœnitentiæ actus est, hic charitatis. *De quo luctu Christus loquatur variæ expositiones.*

11. *Expositiones aliæ.*

At vero Gregor. Nissen. supra hac expositione de luctu peccatorum reiecta, luctum hunc intelligit oriri debere ex misera conditione huius vitæ, in quam per peccatum primi parentis incidimus. Alij vero per lugentes intelligunt iustos, qui oppressi in hoc seculo, quia virtutem sectantur, quasi naturali sensu naturæ lugent, & contristantur, iuxta illa Christi verba Ioan. 16. *Plorabitis, & flebitis vos, &c.* Ita exponit Cyprianus, libr. 3. ad Quirin. capit. 6. Et est satis probabilis expositio, quia iuxta Christi doctrinam beatitudo huius vitæ inferenda eius cruce posita est; crux autem non potest diu ferri sine gemitu, & dolore, nam & Christus illam non ascendit sine sudore sanguinis, præ nimia tristitia: fit autem suauis consolatione diuina, vt eleganter prosequitur Bernard. serm. 1. de S. Andrea. Neque multum ab hac sententia differt expositio Diui Thomæ 1. 2. quæst. 69. articul. 3. quæ mihi maxime probatur. Nam per lugentes intelligit iustos, qui in vincendis, & mortificandis proprijs concupiscentijs laborant, quod non fit sine luctu, & gemitu. Sicut enim mites beatificantur, quia iram domant, ita etiam isti, quia concupiscentias vincunt, etiam si lugere oporteat. Et hanc expositionem indicauit Augustinus lib. 1. de Serm. Domini in monte cap. 2. Nam hos lugentes intelligit esse viros imperfectos, licet iustos, qui in principio conuersionis suæ non sine tristitia relinquunt, quæ amabant, vel concupiscebant, *Donec (inquit) in illis fiat amor æternorum*, vtique perfectus. Sic autem intellecta hac beatitudine non in actu vnius, vel alterius virtutis, sed in collectione, & exercitio plurium consistit, iuxta varietatem concupiscentiarum, & affectuum, quod multis alijs beatitudinibus commune est, vt dicemus. Quocunque tamen ex dictis modis hic actus, vel affectus explicetur, constat non esse ex aliquo peculiari principio distincto à virtutibus moralibus, vel acquisitis, vel infusis, & interdum esse posse ex dono præcipue fortitudinis, & timoris, si superiori modo fiat. *Probab. expositio.* *Conclusio 3. beat...*

12. *Expo... quarta ... tudo.*

Quarta beatitudo est. *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam*, vbi ponitur iustitia vt obiectum illius famis, & sitis, ac subinde non loquitur Christus de fame, & siti corporali, sed de spirituali, & feruenti desiderio iustitiæ, vt omnes communiter interpretantur. Per iustitiam autem licet Chrysostomus, & quidam alij particularem iustitiam intelligant, verisimilius est, Christum, de iustitia vniuersali, quæ hominem facit iustum, & sanctum, fuisse loquutum: sicut etiam infra, cum dixit, *beatos esse qui patiuntur propter iustitiam.* Vnde constat, hanc famem, & sitim vel non significare peculiarem actum vnius virtutis, sed quasi collectionem actuum, & affectuum omnium virtutum: completur enim hæc fames, & sitis ex varijs affectibus religionis, pœnitentiæ, misericordiæ, & cęterarum virtutum, quibus homo appetit, & sitit iustitiam, non vno momento totam, sed discursu temporis diuersarum virtutũ frequentia desideria exercendo: in quibus etiam includitur fames, & sitis iustitię particularis virtutis, vt per se patet: vel certe haberi potest famis illa vnico actu in suo esse particulari, in obiecto vero vniuersali, qualis est vel actus charitatis, quo vult homo in omnibus placere Deo, vel obedientiæ, quo voluntatis Dei explendę in omnibus perpetuam famem, & sitim habet, vel actus deuotionis ad religionẽ pertinẽs, quo Dei gloriam, & honorẽ in omnibus appetit, vel ẽt potest esse actus spei, quo quis intendit propriã sanctificationẽ in omnib. quærere, eamque vt maximum bonum suum vehementer appetit. *De iustitia ... sanctifica... probabiliter exponitur.* *Ex quibus ... actibus 4. beati. ... componatur.*

13. *Hæc beatitudo ad virtutes, vel do... na pertinet. Obiectio.*

Et ita manifestum est, propter hanc beatitudinem non esse necessarium excogitare actum aliquem, qui ad virtutes, vel dona non pertineat. Solum superest aduertendum Lucam cap. 6. hanc beatitudinem secundo loco posuisse his verbis, *Beati, qui nunc esuritis, quia saturabimini*, vbi obiectũ illius esuriei subticuit, & videtur loqui de fame corporali, & beatos dicere eos, qui in hac vita esuriunt, id est, qui penuriam, & indigentiam temporalium bonorum patiuntur, vel qui ab omnib. delitijs corporis abstinent, vtique propter Deum, & iustitiam. Dicendum aũt est, non esse inconueniens, in illis locis famẽ in diuerso sensu accipi, quia Lucas non refert eundem Christi sermonem, quẽ Matthæus: nam Matthæus refert sermonem Domini in monte ad discipulos suos, & in initio prædicationis suæ, Lucas autem refert alium sermonem *Solutio.*

Domini

Domini in loco campestri ad turbas, & post aliquod *Soluitur, 2.* tempus, & progressum prædicationis suæ. Vel etiam dici potest vtraque verba posse ad eundem sensum facile trahi, quia non beatificantur, qui corporalem famem patiuntur, nisi quatenus illam propter iustitiam sustinent, & ita sub illa voce etiam intelligitur fames iustitiæ, ideoq; eadem saturitas iustitiæ vtroq; loco promittitur.

14. *Expenditur quinta beatitudo.* Quinta beatitudo est, *Beati misericordes, &c.* Quæ nulla fere declaratione indiget. Nam verba illa cum indefinita sint, de quibuscunque actibus misericordiæ, vel beneficentiæ, ac dilectionis erga proximum intelligi debent, siue sint corporales, siue spirituales, siue fiant conferendo aliquid boni, siue remittendo mala, & iniurias. Sunt enim verba Christi generalia, & omnes homines, omnesque modos miserendi includunt: & præmium huius beatitudinis omnibus his actionibus commune est, ideoq; & eleemosynæ promissa est peccatorum remissio, & de illo, qui noluit debitum remittere, dixit Christus. *Nonne oportuit, & te misereri conserui tui, sicut, & ego tui misertus sum?* Matt. 18. Totum autem hoc miserendi genus partim *5 beatitudo à virtutibus, vel donis nõ distinguitur.* ad charitatem pertinet, partim ad virtutem moralem misericordiæ satis notam, in cuius materia potest interdum donum pietatis, vel timoris operari. Actus vero alterius generis, vel principij nullo fundamento ibi cogitari potest.

15. *Explicatur sexta beatitudo.* Sexta beatitudo est, *Beati mundo corde.* In qua solum adnotare oportet, munditiam cordis non vnum, vel alium actum, sed vsum, & perfectionem omniũ virtutum postulare: imo tantam honestorum actuum frequentiam requirit, vt perfectum quendam virtutis statum introduxerint. *In quo munditia cordis consistat.* Cõsistit enim cordis munditia inprimis in carentia omnis culpæ coram Deo, quæ non vno actu cõparatur, sed obseruatione omniũ mandatorum, & perfecta remissione præcedentiũ peccatorum. Deinde non solum carentiam omnis culpæ, verum etiam immoderatorum affectuum, & motuum, qui ad culpam inclinant, victoriam, & animi mortificationem videtur hæc munditia postulare, & includere: quia nisi cor sit ita mundum, non est aptum ad videndum Deum, sicut hic mundis corde promittitur.

16. *Obiectio.* Dices, hanc munditiam cordis non posse in hac vita comparari, Christum autem eos beatificare, qui in hac vita mundum cor habent. Respondeo, sicut dile- *Solutio.* ctio Dei perfecta, quæ omnem defectum excludat, in hac vita obtineri non potest: proponitur autem vt intendenda, & procuranda, inchoando illam in hac vita quoad fieri poterit: ita etiam munditiam cordis non præcipi, nec postulari in hac vita cum ea perfectione, quam habebit in patria, sed tamen proponi, vt ad eam tendamus, eamq; in hac vita inchoemus, quoad fieri possit. Sic ergo dicuntur mundi corde, qui ab omni malitia abstinent, & omnem prauũ motum vitare student, quoad possunt cum diuino auxi- *Hæc beatitudo à virtutibus, & donis elicitur.* lio. Hoc autem fit per actus virtutum, & donorum, eorumq; continuo, ac perseueranti vsu. Quod si hæc munditia vni actui tribuenda est, maxime diuinę dilectioni, & intentioni rectæ placendi Deo in omnibus: nam vt Christus Dominus dixit, *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Matth. 6. Idem autem est mundum cor, quod simplex oculus, vt Augustinus dixit dicto lib. 1. de Serm. Domini in monte cap. 2.

17. *Exponitur 7 beatitudo. Primo.* Septima beatitudo est, *Beati pacifici, &c.* Quæ duobus modis exponitur. Primo iuxta rigorem, & proprietatem verbi pacificandi, quod idem significat, ac pacem facere: sic ergo pacifici dicuntur, qui non solum pacem cum omnibus habent, sed etiam discordantes conciliant, & inimicitias inter proximos auferũt: vel etiam maiori, & perfectiori ratione dicentur pacifici, qui homines Deo reconciliari student, quibus merito participatio filiationis Dei promittitur, quia filius Dei naturalis ad hoc præcipue venit in terram, vt in illo pacem habeamus, sicut ipse dixit Io. 16. & ideo illo nascente, statim mundo prædicata est, quia per illum erat consummanda: *pacificans per suum sanguinem, quæ in cœlis, & in terra sunt,* vt dicitur ad Col. 1. Estq; hæc expositio valde probabilis, & iuxta illam actus huius beatitudinis, actus charitatis est: nã charitas est, quæ homines cum Deo, & inter se vnit. Vnde pax inter effectus, seu actus charitatis numeratur à D. Tho. 2. 2. q. 29. art. 3. ergo procurare hanc pacem, officium est charitatis. *In hoc sensu hæc beatitudo à charitate elicitur.* Alio modo exponitur hæc beatitudo de interna pace hominis respectu Dei, & proximorum, atq; etiam in se ipso inter proprios appetitus inferiorem, & superiorem, & in vnoquoque illorum secundum varios eius affectus. *Exponitur 2.* Et hanc expositionem tradidit Aug. dicto lib. 1. c. 2. & 4. docet enim, has beatitudines gradatim procedere ab imperfecto ad perfectum statum, quem sentit, in hac beatitudine intrinsece consummari, nam octaua perfectionem supponit, & ostendit. Vnde ait. *In pace perfectio est, vbi nihil repugnat, & ideo filij Dei pacifici, quia in istis nihil repugnat Deo.* & concludit. *Hæc est vita perfecti, consummatiq; sapientis.* Iuxta quam expositionem pax hæc non est vnius virtutis actus, sed omnium virtutum, & donorum effectus, qui homines in animi quiete, & quasi immutabilitate similes Deo facit, & ideo merito isti sic pacifici filiorũ Dei nomẽ singulariter nanciscũtur.

Octaua beatitudo est, *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam,* de qua August. dicto cap. 4. ait, redire ad caput, hominemq; perfectum declarare, Et D. Thomas. 1. 2. q. 69. art. 3. ad 5. dicit, non addere præcedentibus nouam hominis perfectionem, sed confirmare, & ostendere firmitatem, & stabilitatem animi purgati, illuminati, & pacificati per septem præcedentes beatitudines, septemq; dona Spiritus Sancti, quæ illis mutato ordine correspondent, vt August. late prosequitur. 18. *Expenditur 8 beatitudo.*

Sed in hoc duo addere oportet, vnum est, in hac vltima beatitudine specialiter exerceri actũ patientiæ, & fortitudinis, qui in tolerãdis laboribus, & persecutionibus propter fidem, & religionem exercetur, & in Martyrio potissimum consummatur, qui actus in superioribus beatitudinibus satis explicatus non fuerat. 19. *Patientia hic fortitudo, & perseuerantia intelliguntur.* Imo ad hanc beatitudinem pertinere etiam existimo perseuerantiæ donum, quod maxime facit hominem beatũ. Nam *qui perseuerauerit vsq; in finem, hic saluus erit:* hoc autem sine tolerãtia persecutionum in hac vita nemini forte, vel rarissime contingit, & ideo merito donum perseuerantiæ in hac vltima beatitudine comprehendi intelligimus. Perseuerantia autem hæc non est specialis actus virtutis, sed quædam mandatorum integra obseruatio vsque ad finem vitæ, quæ per actus diuersarum virtutum in discursu vitæ fit, licet in alia significatione perseuerantia ponatur esse specialis virtus à D. Thoma 2. 2. q. 137. tamen etiam illa multum iuuare potest ad hoc perseuerantiæ donum, & ad hanc beatitudinem, licet illa sola non sufficiat.

Alterum aduertendum est, licet prædicti Patres dicant hanc octauam beatitudinem ostendere perfectionem eius, qui persecutionem propter iustitiam constanter sustinet: nihilominus sæpe per diuinam gratiam fieri, & factum esse, vt homines antea imperfecti, imo & peccatores ad hanc beatitudinem assumantur, & in illius actu, seu exercitio virtutes cæteras summatim expleant, vt in innumeris martyribus visum est. 20. *Hæc beatitudo perfectionem non supponit, sed aliquando causat.* Tunc ergo tribulatio non clarificat perfectionem in eo, qui patitur, præexistentem, sed ostendit efficaciam gratiæ Dei, & est occasio subito ascendendi ad eximium quendam sanctitatis, & beatitudinis gradum: tum ob feruentem fidei, & charitatis actum, cum vsu aliarum moralium virtutum fortitudinis, patientiæ, &c. Tum propter singulare martyrij priuilegium, & Christi promissionem: *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor & ego eũ coram Patre meo,* Matth. 7. Et fortasse ratione illius promissionis

cœlorum regnū, eorum, qui sic patiūtur, esse dicitur.

21. *De numero harum beatitudinum.* Ex his ergo omnibus satis euidenter patet, beatitudines has non esse actus, qui ad virtutes, vel dona non pertineant. Quod vero ad earum numerum attinet, necesse non est illum ita præcise, & exacte intelligere, ac si non posset Christus plures numerare, si voluisset. Nam Luc. 5. has octo ad quatuor reduxit, quæ virtute alias continent, vt ibi notat Ambrosius. Probabile est enim duos illos Euangelistas diuersas conciones referre, & Christum in vna plenius de beatitudinibus discipulos instruxisse, in altera vero ad turbas, ad pauciores, vel magis necessarias, vel turbæ magis accōmodatas illas reduxisse. Ita ergo in priori concione potuit octo distinguere, nō quia plures numerare non potuerit, sed vel quia illæ sufficere visæ sunt, & virtute totam perfectionem continent. Vel certe quia ex his facile erat intelligere alias, quæ cogitari possunt. Sic enim est mos Scripturæ aliqua exprimere, non vt excludantur alia similia, sed vt ex illis deducantur, vt mox de fructibus dicemus, & generatim tradit Hier. Sophon. 1. Aug. de Fide, & oper. cap. 13. Orig. tract. 23. in Matth. Et ita sunt accipiendæ rationes huius numeri, quas D. Tho. & alij tradunt, vt declarent in his beatitudinib. viam salutis, & perfectionis sufficientissime contineri. Aliæ vero rationes mysticæ huius numeri in Patribus citatis, & Euangeliorum expositoribus videri possunt.

22. *In his beatitudinibus actus & præmium reperitur.* Vlterius tamen aduerto, in his beatitudinibus aliquid poni, quod est actus virtutis, de quo omnia dicta procedūt, aliquid vero adiungi vt præmium virtutis, quod non est necesse ad virtutis alicuius actum pertinere. Imo inter hæc prēmia multa sunt, quę non videntur proprium hominis actum significare, vt possidere terram, misericordiam consequi, filium Dei vocari, consolari, saturari. Imo inter omnia præmia vnum tantum est, quod expresse actum hominis significet, scilicet, visio Dei, quæ mundis corde promittitur. Veruntamen dicendum est, merito quidem poni beatitudines has in actibus, vel per eos expressius declarari, quia ad præsentem vitam pertinent, & ideo fieri debent in nobis, non sine nobis moraliter cooperantibus. Præmia vero ex genere suo, quia ab alio conferuntur nobis, non ita necesse est, vel in actibus consistere, vel per actus significari, nam & habituum perfectio, & occasiones bene operandi, & alia auxilia specialia conferuntur à Deo vt præmia virtutum, quæ vel nullo modo fiunt per actus nostros, vel non fiunt per actus liberos, & morales, sed à Deo immissos, vt sunt spirituales consolationes, & præuenientia auxilia.

23. *In patria vnum est præmium.* Nihilominus tamen addere oportet ex Augustino, & D. Thoma illa præmia beatitudinum posse referri vel ad vitam futuram, vel ad præsentem. Si de futura intelligantur, omnia sunt vnum præmium, licet diuersis vocibus, & respectibus significetur. Quod quidem præmium est visio Dei, vt in sexta beatitudine formali appellatione nominatur, eadem vero dicitur regnum cœlorum in prima, & octaua beatitudine, quia virtute continet omnia bona, quæ in illo regno existunt, cum sit ipsius summi boni consecutio. Vnde fit etiam, vt per illam beati possideant terram viuentiū, & consolentur, saturentur, misericordiam summam obtineant, & statum perpetuum, ac nomen filiorum Dei consequantur. Illud autem præmium, quia in hac vita non obtinetur, non fit in nobis per virtutes huius vitæ: in alia vero per quandam virtutem intellectualem illis correspondētem, scilicet lumen gloriæ, & diuino potius, ꝙ humano modo fiet.

24. *Harum beatitudinum præmia in hac vita* At vero si præmia illa in hac vita conferantur, quędam intelligi possunt ratione habitualis gratiæ, & sanctitatis, vt fieri filios Dei, & per remissionem peccatorum misericordiam consequi: alia propter peculiarem perfectionem eiusdem sanctitatis tam habitualis, quam actualis, vt saturari iustitia, possidere regnum cœlorū, quod intra nos est, & per quandam antonomasiam vocari filios Dei. Quædam item consistere possunt in peculiari aliquo fauore, & gratia Dei, etiam sine morali actu nostro, vt est consolari, & possidere terram. Denique aliquod etiam præmium esse potest actus ipsius hominis, vt est visio Dei, per quam in hac vita significatur contemplatio Dei, vel intelligentia mysteriorum eius, quæ per fidem, & dona intellectualia Spiritus Sancti, comitante charitate in hac vita comparatur. Et ita quidquid est in his præmijs, quod ad actum hominis pertineat, inter actus virtutum, & donorum inuenitur. Atq; hæc de his actibus præsenti instituto sufficiunt: nam reliqua, quæ ad beatitudinum cum donis collationem pertinent, difficultatem scholasticam non habent, satisq; à D. Th. explicantur, tum in generali in 1. 2. q. 69. art. 2 & quarto, tum in particulari in secunda secundæ agente fere de singulis virtutibus.

De fructibus Spiritus Sancti.

Vltimo dicendum est de fructibus, de quibus disputant Theologi occasione verborum Pauli ad Galat. 5. *Fructus autem Spiritus sunt charitas, & cæt.* Et inprimis quærunt, an sint habitus, vel actus? Nam quidam eos vocant habitus, & virtutes, vt Albertus, & Gabriel supra. Alij actus esse dicunt, vt D. Thomas 1. 2. quæst. 70. Veruntamen non est dubium, quin Paulus nomine fructuum opera, & actus significauerit. Quod patet inprimis ex contextu, prius enim dixerat, carnem, & spiritum sibi ipsi aduersari, postea vero declarat, hanc pugnam esse in actibus, & operibus vtriusque partis, & ad illam explicandam prius opera carnis recenset, quibus fructus Spiritus opponit, opera autem carnis non sunt habitus, sed actus: fructus ergo Spiritus etiam sunt opera, quæ virtute Spiritus in nobis fiunt, cum contra concupiscentias pugnamus. Deinde idem probatur ex vocis metaphora. Fructus enim (vt recte ait Diuus Thomas) est vltimus effectus, qui ex arbore cum vtilitate, & voluptate percipitur: inde ergo id, quod est vltimum in effectibus Spiritus, quodque cum suauitate, & vtilitate perficitur, est actus vltimus, seu virtutum opera: hæc ergo significauit Paulus nomine fructus. Sicut Christus dixit Matth. 12. *Omnis arbor bona bonos fructus facit.* Item *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* Opposuit autem Paulus fructus operibus carnis, quia hæc opera nullum fructum afferunt. Vnde ipse ad Roman. 6. peccatores interrogat, *Quem fructum habuistis in his in quibus nunc erubescitis?* Opera autem Spiritus magnum fructum afferunt. Vnde subdit ibidem Apostolus: *Nunc vero liberati à peccato habetis fructum vestrum in sanctificatione.* Et hinc vsus Theologorum obtinuit, vt opera bona, quæ ab homine iustificato fiunt, fructus iustitiæ appellentur. Per quam etiam metaphoram significatum est, opera carnis esse nostra, opera autem Spiritus, esse fructus inhabitantis in nobis Spiritus, vel mouentis. Sunt ergo fructus Spiritus actiones honestæ, quæ in nobis, & à nobis per afflatum Spiritus Sancti fiunt. Nemo autem negat his operibus habitus correspondere, & ita quoad hanc partem nulla superest de re, sed tantū de vocabulo cōtentio. 25.

Vtrum hi fructus sint actus, vel habitus?

Vera resolutio, esse actus.

Probatur 1.

Probatur 2.

Hi fructus actibus habitus etiam respondent.

Deinde vero sequitur inquirendum, an hi, qui dicuntur fructus Spiritus, sint tales actus, vt quasi nouum gradum, seu ordinem actuū constituant distinctum ab actibus virtutum, & donorum. Nam Albert. supra indicat, fructus esse virtutes distinctas à cōmunibus virtutibus, & donis. Veruntamen certissimum est, fructus esse eosdem actus virtutum, vel donorū, quos Paulus per metaphoram dictam fructus appellauit. Ita docent D. Th. & omnes. Constatq; ex dictis supra de beatitudinibus: nam ratio ibi facta efficaciter idem probat de fructibus, nulla enim ratio cogitari potest ad nouum ordinem actuum constituendum, propter quos noui habitus excogitandi sint. Nam quod Albert. ait, fructum significare actum vt reficit, & delectat possessorem secundum spiritualem gustum: non obstat, nam hoc etiam habent actus vir- 26.

Vtr. hi fructus à virtutibus, & donis distinguantur?

Opinio affirmans.

Vera sententia neg.

Probatur 1.

Occurritur obiectioni.

virtutum, & donorum ex genere ſuo, magis vero vel minus id præſtant, iuxta gradum ſuum, & iuxta diſ- *Respondetur Th.* poſitionem operantis. Hinc vero Diuus Thomas 2.2. quæſt. 157. art. 2. ad 3. dixit, beatitudines eſſe actus virtutum, fructus vero eſſe delectationes de actibus virtutum. Sed hoc intelligendum eſt ſano modo, nam re vera iſti actus virtutum ſunt propriiſsimi fructus, & fortaſſe meliores, & vtiliores, quam delectationes, quæ ex illis reſultant. Solum ergo quoad metaphoram videntur virtutum actus nomine fructuũ ſignificari, quatenus ſuauitatem ſecum afferunt, & quia hoc maxime habent in ſtatu virtutis perfectæ, ideo maxime videntur actus perfecti fructus appellari, abſolute vero omnes actus iuſtitiæ fructus dici poſſunt.

27. *Probatur 2 inductione* Tandem hoc probatur ex numeratione Pauli, nam charitatem ponit vt primum fructum Spiritus Sancti, per quam certe non intelligit, niſi (vt ſolet) diuinum amorem, qui nobis infunditur per Spiritum Sanctum, qui datur nobis, & illi adiungit gaudium, & pacem, qui ſunt actus, & effectus eius. Poſtea vero ponit fructus virtutum moralium, vt reſpectu proximorum *bonitatem*, id eſt, beneficentiam, ſeu liberalitatem, quam etiam vocat *benignitatem, & fidem*, vtique moralem, ſub qua totum fructum iuſtitiæ complectitur. Reſpectu vero ſui ponit inprimis quoad mala ferenda *patientiam*, loco fortitudinis, ſeu totum fructum fortitudinis ſub illa complectens, cui adiungit *longanimitatem*; per quam animi conſtantiam, & lenitatem in diuturnis, & acerbis malis ſuſtinendis ſignificat. Et his etiam deſeruit *manſuetudo*, quæ iram moderatur, & ad malorum tolerantiam iuuare ſolet. Quoad operanda bona, & frænandas concupiſcentias (quod eſt temperantiæ munus) ponit *modeſtiam, continentiam, & caſtitatem.* Et ita omnes hi fructus ad charitatem, & tres virtutes morales appetitus pertinent.

28. *Cur fidem, ſpem, & prudentiam inter fructus Apoſtolus non ponat?* Fidem autem, ſpem, & prudentiam omiſit Paulus, vel quia non aſſumpſit prouinciam numerandi omnes fructus, vel omnes actus virtutum, ſed eos, qui operibus carnis frequentius, & clarius aduerſantur, vel quia fides, & prudentia non fructificant, niſi media voluntate, ſpes autem non videtur tam proprie ſignificari per metaphoram fructus. Vel certe fides, quam Paulus narrat, poteſt ad fidem Theologicam referri, vt D. Th. etiam docet, & ſub longanimitate poteſt intelligi ſpes, vt Gabr. exponit, qui etiam ſub modeſtia prudentiam comprehendit: ſed eſt dura, & metaphorica expoſitio, meliuſque dicetur virtute comprehendi ſub omnibus moralibus fructibus, quia ſine prudentia nulli ſunt. *De numero horum fructuum.* Atque hæc ſufficiunt de numero fructuum, quia (vt dixi) non oportet cogitare tot eſſe numeratos, quia tot ſint, & non plures, vel quia in illo numero ſingulare aliquod myſterium inueniatur: ſed quia illi vtiles & ſufficientes viſi ſunt ad oppoſitionem inter ſpiritum, & carnem explicandam. Atque hæc videntur ſufficere præſenti inſtituto, nam de his ſingulis inquirere quid ſint, & quomodo inter ſe diſtinguantur, integrum tractatum de Virtutibus in particulari poſtulabat.

CAPVT XXIII.

Vtrum ad ſeruanda ſupernaturalia præcepta, quæ de internis actibus data ſunt, vel ad non peccandum contra illa, ſit gratia neceſſaria?

1. *In quo ſenſu quæſtio excitetur.* HActenus dictum eſt de neceſsitate gratiæ ad efficiendos ſupernaturales actus, abſtrahendo à ratione præcepti, nunc ſupereſt breuiter dicendum de obſeruantia præceptorum ſupernaturalium, & quoniam de interioribus, & exterioribus actibus dantur, de quibus diuerſa eſt ratio, ideo de illis ſigillatim dicemus. Poteſt deinde tractari quæſtio vel de tota collectione ſupernaturalium præceptorum, vel etiam de ſingulis pro quocunque tempore obligantibus; nos autem hunc poſteriorem ſenſum intendimus. Nam in priori à fortiori definita eſt quæſtio ex his, quæ de obſeruatione præceptorum naturalium ſuperiori libro diximus: præterquam, quod ex definitione quæſtionis in poſteriori ſenſu, in priori etiam reſoluta manebit, vt in fine capitis vno verbo expediemus.

In hoc ergo puncto iterum occurrit error Pelagij, 2. qui indiſtincte aſſeruit, omnia, & ſingula præcepta *Error Pelagij refellitur.* poſſe ſine gratia impleri, vt copioſe in proleg. 3. dictum eſt. Vt autem in hoc puncto diſtinctius procedamus, & in illo error Pelagij melius intelligatur, aduerto, duobus modis poſſe præceptum aliquod dici ſupernaturale, ſcilicet, vel quia datur de actu ſupernaturali, vel quia præter ordinẽ naturæ datur. Quod *Dupliciter præceptum ſupernaturale dicitur.* poteſt contingere duobus modis, ſcilicet, vel quia datur ex aliqua ſuppoſitione ſupernaturali, vel quia eſt poſitiuum, immediate à Deo ipſo poſitum, ex ſola ſua libera voluntate nobis reuelata. Priori modo poteſt dici præceptum ſupernaturale quoad ſubſtantiam, poſteriori autem quoad modum. Qui modus magis in præceptis de actibus externis, quam de internis locum habet, vt capite ſequenti dicam. Ex his *Primo modo præceptum ſupernaturale negauit Pelagius.* autem duobus modis præceptorum ſupernaturalium Pelagius certe non admitteret priorem; quia ſupernaturales actus non agnouit, ablata autem materia aufertur præceptum. Quocirca non videtur compoſuiſſe (vt ſic dicam) tale ſupernaturale præceptum cum obſeruatione illius per ſolas vires liberi arbitrij, quia fuiſſet hæc aperta contradictio, nimirum, admittere verum ſupernaturale præceptum ex parte actus, & nihilominus dicere, poſſe per vires naturales ſeruari. Sed errauit negando data eſſe, vel dari poſſe hominib. talia præcepta ſupernaturalia, fortaſſe enim credidit, non poſſe dari præcepta de talibus actib. vel quia nullo modo poſſunt à nobis fieri, vel quia non poſſent eſſe liberi. Admiſit autem Pela- *2. vero modo admiſit.* gius præcepta ſupernaturalia poſteriori modo, illa tamen dicebat poſſe impleri per vires naturæ. Vt v.g. præceptum fidei dici poteſt ſupernaturale, quia ſupponit reuelationem ſupernaturalem, qua poſita reſultat obligatio credendi, nihilominus tamen aiebat, hanc obligationem ſolum eſſe de fide quadam naturali, quam homo poteſt per vires liberi arbitrij adhibere, & ita dicebat hoc præceptum poſſe impleri per vires naturæ. Et idem diceret de præcepto charitatis, & ſpei, quæ maxime de actibus internis dantur. Et in hoc etiam ducebatur Pelagius illo fundamẽto, quod Deus non præcipit impoſsibilia, & ideo licet hæc præcepta ſint quoad modum ſupernaturalia, quia aliquid ſupra naturam ſupponunt, nihilominus de illa materia ſolum poteſt dari præceptum, quod per liberum arbitrium poſsit impleri.

Secundo referenda eſt aliquorum Theologorum 3. opinio, qui ſuppoſita diſtinctione duplicis obſeruan- *2. opin. docet hoc præceptum quoad ſubſtantiam ſine gratia impleri.* tiæ ſupernaturalis præcepti, quoad ſubſtantiam, & quoad modum, dicunt, ſupernaturale præceptum quoad ſuam ſubſtantiam poſſe impleri per vires liberi arbitrij abſque auxilio gratiæ, non tamen poſſe impleri quoad modum. Ita docet Caiet. 1. 2. q. 109. art. 4. vbi etiam D. Thomas videtur idem docere de homine in ſtatu naturæ integræ, licet in ſtatu naturæ corruptæ id non admittat. Sed D. Thom. in alio ſenſu longe diuerſo loquutus eſt, vt poſtea declarabo. Caietanus itaque in omnibus præceptis etiam fidei, ſpei, & charitatis diſtinctionem illam locum habere vult. Vnde videtur fundari in hoc, quod actus præ- *Probatur.* cepti per has leges non ſunt quoad ſubſtantiam ſupernaturales, ſed tantum quoad modum. Nam hinc ſequitur, actus mandatos his præceptis poſſe fieri ſine gratia quoad ſubſtantiam eorum; licet quoad

modum supernaturalem non possint sine gratia fieri; ergo eadem ratione possunt impleri præcepta illa quoad substantiam sine gratia, licet non quoad modum.

4. *Alia Caiet. Distinctio de obseruatione, & non transgressione.* Aliam etiam distinctionem adhibet idem Caiet. eadē quæstione ar. 8. inter obseruare, vel non transgredi præceptum, dicitq; non posse hominem implere præcepta huiusmodi sine gratia, vtiq; quoad modum eorum: posse autem non transgredi illa, id est, non peccare contra illa, per solas vires liberi arbitrij sine gratia. *Probatur.* Ratio huius posterioris partis (nam de prima nullum est dubium, vt dicemus) est, quia si homo caret viribus, & auxilijs gratiæ, non potest implere supernaturalia præcepta: ergo eo ipso non potest contra illa peccare, quia nemo potest peccare in eo, quod vitare non potest: ergo non eget gratia ad non peccandum contra talia præcepta: imo ex carentia præcepti necessario sequitur non violatio præcepti. *Cōfirmatur.* Confirmat hoc tacite Caietanus ex doctrina D. Thomæ in illo articulo. Docet enim ibi Doctor Sanctus, potuisse hominem in statu integræ naturæ non transgredi, nec peccare contra quæcunque præcepta, etiam si gratia careret, nihilque distinguit inter præcepta supernaturalia, & naturalia: ergo supponit, ad non peccandum contra supernaturalia pręcepta non esse necessariam gratiam.

5. *3. opinio distinguens inter præcepta affirmatiua, & negatiua.* Alij denique distinguunt inter præcepta affirmatiua, & negatiua, dicuntq; ad seruanda, vel non violanda affirmatiua præcepta supernaturalia esse gratiam necessariam: ad implendum aūt, vel non transgrediendum præceptum negatiuum, non esse gratiam necessariam. *Probatur.* Ratio huius partis est, quia præceptum negatiuum seruatur per solam omissionem, quæ in negatione, vel priuatione cōsistit, sola autem carētia actus sine gratia haberi potest. Tum quia non est aliquid supernaturale, quia actus prohibitus per negatiuum præceptum non est bonus, sed malus, & ideo est maxime naturalis, & proprius liberi arbitrij defectibilis: ergò multo magis carentia talis actus est naturalis: ergo potest per liberum arbitrium haberi. Tum etiam quia omissio consistit in non agendo; ad non agendum autem non est necessarium auxilium Dei, quia auxilium est ad aliquid agendum, ergo.

6. *Confirmatur ex Rubion. dicto.* Imo ob hanc rationem dixit Guillielmus de Rubion, neq; generalem Dei concursum esse necessarium ad seruandum præceptum negatiuum, quodcunq; illud sit, quia concursus est necessarius ad agendum, non ad non agendum. *Obiectio.* Quod si quis dicat, licet non agere non requirat auxilium, vel concursum, tamen velle non agere non fieri sine Deo, & hoc esse necessarium ad seruandum præceptum negatiuum. *1. Euasio.* Contra hoc est, tum quod voluntas potest suspendere actum pro sua libertate sine actu positiuo volendi, & hoc satis est ad non peccandum contra præceptum negatiuum; *2. Euasio.* tum quia etiam si esset necessaria illa voluntas, non esset ad illam necessaria gratia, quia est de obiecto possibili per solas vires liberi arbitrij; ergo potest haberi per easdem vires. *Declaratur.* Et patet à fortiori, nam etiam omissio actus supernaturalis potest esse voluntaria positiue per voluntatem mere naturalē factam per solas vires liberi arbitrij cum concursu generali; ergo multo magis voluntas non agendi quemcunq; actum naturalem haberi poterit naturaliter per solas vires voluntatis.

7. *Assertio 1. de fide Ad implendū hoc præceptum de interno actu opus est gratia.* Nihilominus dico primo. Ad implendum quodcunq; præceptum supernaturale de interno actu, est necessaria diuina gratia. Hanc assertionem absolute positam, censeo esse certam secundum doctrinā fidei quod sic declaro. *Probatur.* Nam in illa supponimus dari aliqua præcepta de actibus internis simpliciter supernaturalia, quod secundum fidem negari non potest, vt in lib. vlt. de Legib. tractando de lege gratiæ late ostensum est, & nunc breuiter patet. Nam diligere Deum actus internus est, & si fit super omnia ex toto corde, ac deniq; prout ad salutem necessarium est, supernaturalis est, vt supra est de fide ostensum: sed de hoc actu est datum præceptum in Scriptura expressum, vt constat, ergo. Idem argumentū de præcepto fidei, & spei fieri potest; nam in actibus internis consistunt, & prout necessarij sunt ad salutem, supernaturales sunt, & sine gratia fieri non possunt. At de illis vt ad salutem sunt necessarij, data sunt præcepta diuina, vt est etiam in fide per se notum; ergo talia præcepta data sunt de illis actibus, vt supernaturales sunt; ergo talia præcepta sunt supernaturalia simpliciter, id est, ex parte materiæ, & rei, quam præcipiunt. Hinc ergo concluditur assertio, quia præceptum affirmatiuum non seruatur, nisi fiat id, quod præceptum est: ergo talia præcepta non seruantur, nisi fiant illi actus, vt supernaturales sunt, quia vt sic præcipiuntur: at vero actus supernaturalis, quatenus supernaturalis est, non potest fieri sine gratia: ergo absolute loquendo non possunt talia præcepta seruari sine gratia.

Atq; hæc ratio concludit non solum de collectione talium præceptorum, sed etiam de singulis, neq; solum de singulis præceptis secundum totam vniuscuiusque latitudinem, sed etiam secundum quamlibet partē eius, id est, quoad singulos actus eius. Primum patet, quia non sola collectio illorum præceptorum superat vires naturæ, sed etiam vnumquodque, quia vnumquodque datur de suo actu, vt supernaturalis est, vt ratio facta ostendit, quia datur de illo prout fieri debet, sicut ad salutem oportet. Et inde concluditur altera pars, nam sub præcepto fidei v. g. continetur præceptum credendi omnia, & singula mysteria reuelata, & ad credendum proposita. Vnde non tantum præcipitur vnus actus credendi, sed ēt multitudo actuum, qui ad varia mysteria terminantur, vt ad credendum Deum esse Trinum, & Vnū, & Christum esse Deum, hominem, &c. Dicimus ergo non solum esse necessariam gratiam ad credēdum hæc omnia, non errando, nec dubitando de aliquo, quando sunt sufficiēter proposita: sed etiam esse necessarium ad implendum illud pręceptum circa singulos actus, vel etiam circa vnum mysterium, si illud tantū proponatur. Probatur eadem ratione, quia illud præceptum in singulis suis partibus, vel actib. est supernaturale: ergo nec in totum, nec ex parte impleri potest, sine gratia. Idem argumentum fieri potest de spe, vt circa Deum, vel res alias versari potest, & de pręcepto charitatis, vt Deum, & proximum comprehendit. Confirmariq; potest ex quodam principio fidei supra posito, gratiam esse necessariam ad singulos actus bonos, & ad vitam æternam de se conferentes: nam quilibet actus obseruandi præceptum aliquod supernaturale, est actus pietatis, & de se conferens ad salutem æternam: ergo ad illum præstandum est gratia necessaria.

Vnde ad hoc confirmandum afferri possunt ordinaria testimonia, quib. definitur non posse nos complere diuina mandata sine gratia, vt traditur in Concilio Mileuit. cap. 5. Id enim maxime verum habet de mandatis supernaturalibus, & in vniuersum de omni obseruatione, quæ cōfert ad vitam æternam: qualis per se, & ex suo genere est obedientia cuiuscunque præcepti supernaturalis, etiam in singulis actib. præceptis, iuxta doctrinam Conc. Arausic. cap. 9. 20. & 25. Cœlestin. epist. 1. ad Episc Galliæ cap. 8. & 9. Augustini de Natur. & grat. cap. 26. de Grat. & lib. arb. c. 18. & 28. lib. 2. de Peccator. merit. c. 5. De Spir. & liter. cap. 14. & lib. 1. de Gratia Christi c. 15. 9.

Potestq; hęc assertio extendi non solum ad actum, quo in effectu impletur præceptum, sed etiam quo aptū est impleri, quantum est ex vi actus. Pręceptum enim affirmatiuum nō obligat semper, sed pro temporibus definitis, vel necessarijs, ideoq; actus eius, licet possit quolibet tēpore exerceri, per illum tamen non proprie impletur præceptum, nisi quando fit eo tempore, pro quo obligat præceptum: nihilominus tamen 10.

tamen, quia actus etiam extra illam occasionem factus, est eiusdem rationis, & de se aptus ad implẽdum supernaturale præceptum, si eo tempore obligaret, ideo ad omnes similes actus talis præcepti est gratia necessaria. Et simili modo quamuis homo non teneatur explicite credere omnia, quæ reuelata sunt, vel quoad actualem cognitionem, & vsum, seu exercituum, vel quoad supernaturalem modum credendi, sed ad salutem satis sit supernaturaliter credere, & explicite ea, quæ vt sic credenda proposita, & præcepta sunt, nihilominus si quis voluntariè exercere velit fidem circa alias materias, vt id faciat per actum de se sufficientem ad implendum supernaturale præceptum, si datum esset de tali materia, necessaria est gratia propter rationem factam.

11. *Assertio 2. Ad seruanda hæc præcepta, & quoad modum, & quoad subst. requiritur gratia. Probatur 1. in nostra sententia. Probatur 2 vniuersaliter.* Secundo dicendum est, nõ solum esse necessariam gratiam ad seruanda hæc præcepta quoad modum operum, sed etiam quoad substantiam eorum. Assertio hæc in sententia nostra, quod actus isti, de quibus dantur hæc præcepta, supernaturales quoad substantiam sint, per se euidẽs est. Quia actus isti quoad substantiã suam non possunt fieri sine gratia, cũ substantia ipsa naturalis sit; sed præcepta hæc dantur de his actibus. ergo non possunt quoad substantiam impleri sine gratia. Patet consequentia, quia tunc præceptum quoad substantiam impletur, quando actus præceptus quoad substantiam fit. Veruntamẽ abstrahendo etiam ab illa opinione, procedit, & omnino vera est assertio posita. Quia licet actus ipsi secundum se spectati essent quoad substantiam naturales, & supernaturales quoad modum, nihilominus relati ad præceptum, modus ille est de substãtia talis præcepti; quia præcipit actum sub tali modo, vt probatum est, quia præcipit actum, vt necessarium ad salutem, ac proinde vt fieri oportet ad iustitiam; vt sic autẽ necessario modum illum requirit. Ergo substantialis materia illius præcepti includit modum illum: ergo qui non facit actum tali modo, non implet substantiam præcepti. At vero vt fiat actus sub tali modo necessaria est gratia. Ergo ad implendũ tale præceptum necessaria est gratia.

12. *Impugnatur 1. Caiet. in n. 3. citatus.* Quo circa si Caietanus asserens posse impleri hæc præcepta quoad substantiam tantum sine gratia, id dixit, quia credidit modum illum supernaturalẽ non solum esse extra substantiam actus, sed etiam non cadere sub præceptum, vel quia pendet ex solo Deo, vel quia solum requiritur ad fructum operis, nõ vero ad obseruationem præcepti: si (inquam) Caiet. ita sensit, & supponit vnum falsum, & supra improbatum, & addit aliud multo magis falsum, quia certissimũ est, præcipi nobis actus supernaturales, vt supernaturales sunt: ergo præcipitur modus supernaturalis, siue ille sit de substantia actus, siue non. Antecedens patet, tum ratione facta, qa pręcipiuntur nobis hi actus, quatenus ad salutem necessarij sunt. Tum etiam inductione, quia præcipitur nobis dilectio charitatis super omnia, & fides Christiana, & Catholica, &c.

13. *Impugnatur 2.* Si vero Caietan. supposita priori sententia, quod modus sit extra substantiam operis, solum dicere voluit, posse fieri actus præceptos quoad substantiam operum sine gratia. Sic immeritò, & valde impropriè dicit per illos actus seruari præcepta quoad substantiam, quicquid sit de effectione actus. Nam qui facit actum, quo non implet præceptum, non potest dici facere præceptum, quoad substantiam operis, vt qui exterius orat sine attentione, non implet præceptũ orandi, etiam quoad substantiam eius, quia in illo præcepto substantialiter includitur attentio, etiam si illa non sit de substantia externæ orationis. Vnde D. Thomas quoties illa distinctione vtitur, loquitur de modo, qui non solum non sit de essentia actus, sed etiam non cadat sub præceptum, qualis est modus operandi ex charitate, vt videre licet in dicta quæst. 109. art. 4. Vbi aperte supponit, eum, qui implet præceptũ saltem quoad substantiam eius non peccare contra illud. Et idem aperte docet eadem 1. 2. quæst. 100. artic. 8. & 9.

Præterea vltra improprium loquẽdi modum, falsum esse existimo dicere, posse hominem lapsum solis viribus liberi arbitrij facere omnia, quæ supernaliter præcepta sunt, etiam sine modo supernaturali, vel (vt sic dicam) quoad materialem substantiam actuũ, qualiscunque illa esse fingatur. Nam licet ad credendũm naturali, & acquisita fide aliqua reuelata, non sit gratia necessaria; ad credendum tamen omnia, quæ reuelata sunt sine errore, non sufficit homo destitutus omni auxilio gratiæ, quocunque modo illa omnia credantur, vt supra ostendi. Eademque ratio est de omnibus præceptis spei, & multo magis charitatis, quia eo etiam modo, quo hæc possunt per actus acquisitos fieri, maior difficultas est in illis omnibus exequendis, quam in seruandis præceptis mere naturalibus. Si ergo hæc omnia non possunt fieri sine gratia, multo minus illa: Vt iam iterum in superioribus dixi. Igitur seruare præceptum supernaturale sine gratia nullo modo contingit, neque in toto, neque in parte, facere autem aliquem actum similẽ actui præcepto, vel in materia, vel in genere actus, contingere quidem potest in vna, vel alia parte materiæ supernaturalium præceptorum alicuius virtutis, non tamen in tota collectione, vt ostensum est. 14. *Impugnatur 3. ibidem Caietan.*

Dico tertio. Non solum nõ potest impleri affirmatiuum præceptum supernaturale sine gratia, verum etiam nec vitari culpa illi contraria, si revera præceptum obliget. Hæc assertio est expressa D. Tho. 1. 2. qu. 63. artic. 2. ad 2. vbi ait, non posse hominem sine gratia vitare peccata, quæ directe opponuntur virtutibus Theologicis. Et quoad peccata contraria præceptis affirmatiuis, est profecto euidens ex dictis, nec potuit ab ea dissentire Caietan. nisi in modo loquendi. Probatur, quia pro tempore, pro quo præceptum affirmatiuum obligat, non potest peccatum contra illud vitari, nisi faciendo actũ præceptum: sed hic actus nõ potest fieri sine gratia; ergo neque peccatum cõtra tale præceptum obligans potest vitari sine gratia. Maior patet, quia peccatum contra præceptum non vitatur nisi faciendo quod præceptum iubet. Item facere quod præceptũ iubet, vel nõ facere, immediate opponuntur; ergo etiam obseruatio, & transgresio præcepti sunt immediate opposita, quia transgresio hæc in sola omisione cõsummatur: ergo gratia, quæ requiritur ad obseruandum præceptum, etiam ad non transgrediendum illud necessaria est. Denique Concilia, & Patres nihil inter hæc distinguunt, sed pari modo ad non peccandum contra præceptum, & ad implendum illud gratiam requirunt. 15. *3. Assertio Ad vitandã culpam contra præceptũ supernatural. affirmatiuum gratia requiritur. Probatur.*

Dixi autem, *Si revera præceptum obliget*, quia pro eo tempore, pro quo præceptũ non obligat, poterit quis non peccare contra illud sine speciali gratiæ auxilio, quia tunc ad nõ peccandum nihil oportet facere. Pro tunc vero non impletur propriè præceptum, etiamsi actus eius fiat, & ideo licet necessaria sit gratia ad illũ actum, non est propter præcepti obligationem, sed quia actus in se illam requirit, ẽtsi non præciperetur. Loquendum ergo est de non transgresione præcepti pro illo tempore, pro quo obligat. Et eadem ratione auferẽda est omnis excusatio obligationis, quia si intercedat excusatio, eo ipso non peccatur: imo neque pro tunc peccari potest contra tale præceptum, & ideo tunc non erit necessaria gratia ad non peccandum cõtra illud. Si enim homo inuincibiliter ignoret præceptum, vel naturaliter non aduertat, vel dormiat, aut alio simili modo sit impotens ad præceptum implendum, iam pro tunc cessat obligatio eius, cessante autem obligatione, cessat posibilitas peccandi. 16. *Limitatur, & explicatur assertio.*

Et similis est casus, in quo Caietan. fingit, posse hominem vitare peccatum sine gratia, si denegetur illi gratia necessaria ad faciendum actum pręceptũ: tunc enim consequenter etiam cessat obligatio præcepti, quia non potest esse de re imposibili, manẽte imposibili- 17. *Quo sensu verum dicat Caiet. in nu. 4 adductus.*

sibilitate. Doctrina vero Conciliorum, & moralis supponit hominem habere omnia requisita, vt possit obligari præcepto, & quoad actu obligetur sine excusatione, ac denique quod sit moraliter potens operari, & non operari actum præceptum. Et ita manifestum est, non dari mediũ inter seruare, vel non transgredi affirmatiuum præceptum, ideoq; gratiam necessariam ad implẽdum præceptum, esse æque necessariam ad non peccandum contra illud. *Nota.* Ado vero, quod licet supposita impotentia, vel alia excusatione non sit alia gratia necessaria ad non peccandum contra tale præceptum, interdum potest esse speciale beneficium, quod talis occasio impotentiæ, vel excusationis occurrat, vt quod homo nõ aduertat, vel dormiat, quia fortasse si aduerteret, præceptum non impleret. Cumq; Deus bene hoc præsciat potest esse speciale beneficium prouidentiæ diuinæ, non aduertere, vel quid simile, iuxta illud, cum proportione applicandũ, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectũ eius*. Sap. 4.

18. *4. Assertio. Ad seruandum præceptum negatiuum necessaria est gratia.* Dico quartò. Non solum ad seruandum affirmatiuum præceptum supernaturale, sed etiam ad seruandum negatiuum, eo modo, quo esse potest supernaturale circa actus internos, & vt tale seruari, necessariũ est gratiæ auxiliũ. *Declaratur.* Declaratur inprimis assertio. Nam duobus modis intelligi potest imponi negatiuũ præceptum. Primo per se, propter solam exclusionẽ actus praui, sicut prohibetur fornicatio. Secũdo potest præceptum negatiuum poni vt consequẽs, seu concomitans præceptum affirmatiuum, sic enim præcipimur non dissentire rebus fidei illo eodem præcepto, quo præcipimur illas credere, quia ille dissensus magis repugnat illi affirmatiuo præcepto, quam carentia assensus. Vnde idem præceptum affirmatiuum, quod obligat ad aliquid agendũ, non pro semper, sed certis occasionibus, & temporibus, obligat pro semper ad non habẽdum actum contrarium. Vt præceptũ confitendi aliqñ fidem, obligat, vt nunq̃ illam negemus, & præceptum amandi suis temporibus proximum, obligat pro semper, vt odio non habeatur. *Pure negatiua præcepta supernaturalia non dantur de actibus mere internis.* In præceptis autem de quibus tunc agimus, scilicet, quæ de actibus mere internis dantur, non inueniuntur supernaturalia præcepta pure negatiua, propter rationem supra factam, quod negatio actus, vt sic, non est supernaturalis. Item quia carentia actus supernaturalis non præcipitur per se, sed potius prohibetur, quæ prohibitio in affirmationem reuoluitur, quia negatio negationis affirmatio est: carentia vero actus naturalis per naturale præceptum præcipitur, siue per se, siue oppositum actum præcipiendo. Solum ergo inueniri possunt præcepta negatiua supernaturalia, vt annexa præceptis affirmatiuis, vt exemplis iam declaratum est.

19. *Peccatum contra præceptum supernaturale, virtuti etiã naturali opponitur.* Vlterius vero est considerandum, nullũ esse actum prauum ita oppositum actui præcepto supernaturali, vt non sit etiam oppositus alicui actui naturali. Vt, verbi gratia, dissensus in materia fidei diuinæ non solum opponitur fidei supernaturali, sed etiam fidei acquisitæ, quæ in illa materia versari potest: & odium proximi, quod opponitur supernaturali amori, etiam opponitur naturali, & sic de cæteris. *Ostenditur.* Ratio autem est, quia nulla est materia actuum supernaturalium, in qua naturales actus aliquo modo similes in substantia, seu obiecto naturali non possint sub inferiori aliqua ratione versari, motus vero contrarius cum ordinis naturalis sit, quia adæquatè, & per se primo opponitur contrario actui naturali, consequẽter vero etiam opponitur supernaturali propter generalem rationem tendẽtiæ ad tale obiectum, quam includit. *Dupliciter potest caueri actus cõtrarius superna turali præcepto.* Hinc ergo fit, vt actus contrarius supernaturali actui præcepto, qui per illud præceptum consequenti ratione prohibetur, dupliciter possit caueri. *Primo.* Primo secundum se, & absolute spectatus; alio modo vt repugnãs tali supernaturali actui præcepto. *Quo sensu* Priori modo sine dubio potest caueri pro sola libertate naturali, vt probat ratio supra facta in vltima distinctione, seu opinione, quam retuli. *Vera sent. opinionis relatæ.* Nam illa carentia est per se opposita actui naturali, & ita odium proximi potest caueri per rationem naturalem, & negatio huius articuli, Christus est Deus, potest vitari ex vi naturalis discursus, si quis ex illo fide humana persuadetur Christum esse Deum. In his vero, & similibus casibus non implet quis formaliter, & proprie loquẽdo præceptum aliquod supernaturale, sed materialiter tantum dicitur illud implere, quatenus non violat affirmatiuum, in quo negatiuum illud virtute continetur.

20. *2. modo sine gratia non cauetur. Probatur.* Alio ergo modo potest quis cauere illum actum, eo quod repugnat supernaturali actui præcepto, & hoc modo vere, ac formaliter dici potest seruare aliqua ex parte præceptum supernaturale. Et sic dicimus nõ posse id facere sine gratia, quia non potest intelligi, q̃ illo modo, & intentione caueat illum actum, nisi per positiuum actum voluntatis, quo respiciat illud motiuum: actus autem ille supernaturalis est, quia est ex motiuo fidei, & reducitur ad voluntatem credendi, quæ sine gratia haberi non põt. Et hac ratione quotiescunq; occurrit tentatio ad habendũ assensum fidei contrarium, vel dubitationem de certitudine illius, necessarium est auxilium gratiæ non solũ ad positiuè credendum, sed ẽt ad abstinendum deliberatè à quocunq; motu contrario, quia id nõ fit sine pia affectione ad fidem, seu (quod idem est) non fit sine voluntate positiua permanendi in fide Christiana, seu vitandi contrarios motus, ne ab illa recedatur. *Declaratur exemplum.* In quibus casibus etiam accedit difficultas ex parte tentationis, ad quam superandam etiam ex ea parte est moraliter necessaria gratia, quia in tali materia semper erit tentatio grauis, & periculosa, nisi homo per gratiam illuminetur, & iuuetur. Veruntamẽ licet interdum non sit adeo grauis, vt vincatur illo modo, & cum illo respectu ad fidem, ne aliquo modo violetur, est gratia necessaria. Si autem quis abstineat ab actu fidei contrario solum ductus rationibus, & motiuis humanis; poterit quidem interdum abstinere per vires liberi arbitrij à tali actu, tamen si tentatio grauis vrgeat, vel diu in illo cõflictu persistendum sit, etiam ad id constanter cauendum sine gratia non sufficiet, iuxta dicta superiori libro de pugna tentationum. Et hæc, quæ gratia exempli in præcepto fidei declarauimus, possunt eadem proportione ad præcepta spei, & charitatis applicari.

21. *Responditur ad argumenta in num. 1.* Atq; ex his aliarum sententiarum fundamenta soluta relinquuntur. Principium n. illud toties à Pelagio repetitum, Deum non iubere impossibilia, licet absolute sit verissimum, nihil ad rem facit, nam quæ apud homines sunt impossibilia, apud Deum possibilia sunt. Ideoq; recte dantur præcepta supernaturalia, quia quod per solam naturam fieri non potest, per gratiam potest impleri. *Ad fundament. Caiet. in num. 3.* Ad fundamenta autem Caietani, q̃ ad priorem distinctionem de modo, & substãtia actus pertinet, iam responsum est, in actibus præceptorum, de quibus loquimur, modum in substantia contineri, ac deinde dictum est, quomodocunque modus ille ad actum comparetur, semper esse de substãtia præcepti, ideoq; nullo modo impleri posse præceptum sine illo modo, qui sine gratia esse non potest. *Ad aliud fundament. in num. 4.* Ad fundamentum autem alterius distinctionis dictũ est, casum illum, quem Caiet. fingit, in quo nec præceptum impletur, neq; contra illud peccatur, talem esse, vt in eo non sit præceptum. Ablato autem præcepto, quid mirũ est, quod nec seruetur, nec violetur? Quid autẽ D. Thom. ibi allegatus de homine in statu naturæ integræ senserit, statim dicam. *Ad rationem vltimæ sententiæ in num. 5.* Ad rationem vero vltimæ opinionis, negamus, præcepta negatiua prout in hac materia esse possunt, impleri proprie per solam materialẽ negationem actus (vt sic dicam.) Iam enim ostendi, quomodo necessaria sit positiua voluntas non agẽdi aliquid repugnans præcepto supernaturali, quod vt de actu interiori datur, per se affirmatiuum est, non negatiuum, nisi consecutione quadam, vt satis explicui.

22. *1 Corollariū Necessitas gratiæ à natura huius præcepti per se oritur.*

Vnde primo ex dictis colligitur, necessitatem gratiæ ad seruanda hæc præcepta non oriri per accidens ex statu naturæ lapsæ, vel ex repugnātia appetituum, sed per se ex natura talis præcepti, & materiæ eius, quia superat vires naturales liberi arbitrij per se, & secundum suam intrinsecam naturam spectati. Et hinc fit, hanc gratiam esse necessariam, non solum ad collectionem præceptorum, sed etiam ad singula. Fit etiam vt non tantum sit necessaria gratia vrgente tētatione, vel alia extrinseca difficultate occurrente, sed in quacunque opportunitate, vel dispositione. Denique fit, vt non sit tantum necessaria homini lapso, sed etiam integro, sicut supra de singulis actibus infusis dictum est.

23. *Explicatur D.Thom. in n. 3 citatus*

Quod autem D.Thomas ait art. 4. in statu integræ naturæ potuisse hominem implere mandata quoad substantiam, licet nō quoad modum, intelligendum est de præceptis legis naturalis. Nam de illis præcipuè quæstionē mouerat, de præceptis n. virtutum Theologalium, quibus potissime actus interni supernaturales præcipiuntur, non mouit quæstionem, quia reuera ex dictis in art. 2. definita erat. Ibi enim dixerat, in nullo statu posse hominem efficere sine gratia opus excedens suam naturā, quale est opus virtutis infusę, hoc autem nō minus procedit, quando illud bonum præceptum est, quam cùm non est præceptum, & ideo in artic. 4. solum de præceptis legis naturalis quæstionem mouet. Vnde cum in argumento 3. obiecisset de actu amoris super omnia, qui videtur præcipi lege naturę, respondet in solutio. ad 3. illum amorem, prout ex charitate impletur, excedere vires naturæ, ac si diceret; sic non pertinere ad naturalem legem, & ideo neque pertinere ad illam quæstionem, neque in illo distingui modum à substantia, quod æque dici potuit de actu fidei, & spei, prout pertinent ad virtutes infusas. Cum vero in art. 8. dicit, potuisse hominem in statu naturæ integræ sine gratia habituali vitare omnia peccata, in eodem sensu intellendus est. Supponit enim in illo statu nō fuisse habiturum hominem alia præcepta, nisi quæ sunt naturæ proportionata. Ex quo rectè sequitur, quod tunc posset vitare omnia peccata, quia tunc in illo non essent peccata, nisi contra legem naturæ. Vnde pro ratione subiungit. *Quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo, quod est secundum naturam, quod vitare homo in statu integræ naturæ posset.* Vel certe si fingamus hominem in statu integræ naturæ siue gratia habituali, & nihilominus habentem præcepta supernaturalia de actibus internis supernaturalibus, tunc etiam posset vitare omnia peccata sine gratia habituali, non vero sine gratia auxiliante ad seruanda talia præcepta, vt ex dictis satis patet.

24. *2. Corollariū Gratia adiuuans est per se necessaria, & sufficiens.*

Secundo ex dictis colligitur, quænam gratia necessaria sit ad hunc effectum seruandi pręcepta supernaturalia, & vitandi contraria peccata. Dicendum est enim, per se necessariam esse gratiam auxiliantem, quæ det vires operādi actum sic præceptum. Et hanc esse sufficientem, quia dat potestatem ad singulos actus. Vnde fit, vt sine gratia habituali possit peccator implere præceptum fidei, & spei. Imo etiam præceptum dilectionis, & perfectæ contritionis implere potest cum auxilio Dei sine habitu cooperante: quanquam simpliciter id non faciat sine habitu charitatis, & gratiæ, saltem consequente ordine naturæ in eodem instanti temporis, vt in materia de Iustificatione dicemus.

25. *Non tamen semper hæc præcepta sine habituali gratia seruantur.*

Atque hinc fit, vt licet semel, aut iterum hæc præcepta impleantur sine habituali gratia cooperante, simpliciter autem, & absolutè non seruentur in omnibus temporibus, & in actibus suis sine gratia habituali, eiusque influxu, quod potest respectiue intelligi in præceptis fidei, spei, & charitatis quoad habitus, ad quos talia præcepta pertinent, vel simpliciter de tota collectione pręceptorum ad charitatem, seu gratiam sanctificantem comparata. Et vtroque modo verum est. Nam licet in prima conuersione ad fidem homo impleat præceptum fidei per solum auxilium gratiæ, statim illi infunditur habitus fidei, quo postea vti possit ad implendum illud præceptum, quoties occasio occurrerit: & idem est cùm proportione de spe. Et similiter in charitate, licet prima conuersio ad Deum perfecta, qua impletur præceptum dilectionis, possit esse ex solo auxilio; nihilominus per illam statim infunditur habitus charitatis. Vlterius vero vt homo possit ista omnia præcepta semper, & in omni occasione constanter seruare, necessaria est gratia sanctificans, quia supra diximus hanc gratiam esse necessariam ad seruandam totam legem naturalem: ergo multo magis ad supernaturalem. Tum quia nemo seruat totam legem supernaturalem, præsertim charitatis, quin seruet etiam totam legem naturæ. Tum etiam quia qui seruat omnia præcepta virtutum Theologalium, sine dubio saluatur, quia diligit Deum super omnia, & simpliciter seruat mandata: nemo autem saluatur sine gratia habituali: ergo neque implet præcepta sine illa gratia: quæ tamen non solum est necessaria ex ordinatione diuina quasi extrinseca, sed etiam ex intrinseca connexione, quam habet cum charitate, vt satis ex dictis constat. *Ad diuturnam obseruantiam horum præcept. requiritur gratia sanctificans.*

CAPVT XXIV.

Vtrum ad seruanda præcepta supernaturalia de externis actibus necessaria sit gratia?

1. *Peculiaris difficultas de his actibus.*

DIstinguimus quæstionem hanc à præcedēte, quia actus externi non sunt supernaturales, sicut interni: hi enim sunt in substantia supernaturales, illi vero in se, & in suā entitate supernaturales non sunt, solumque causaliter, seu moraliter possunt supernaturales dici, quatenus ab actibus internis supernaturalibus procedunt. Scut enim actus externus in se, ac formaliter non est liber, nec bonus moraliter, nisi per denominationem ab interno, ita actus externus in ratione actus virtutis non est supernaturalis, nisi quatenus interno actui supernaturali coniungitur, & ab illo quasi informatur. Dixi autem in ratione actus virtutis, qua in ratione Sacramenti alium modum supernaturalitatis habere potest externus act⁹, illam vero non habet à nobis, sed ab institutione diuina; nobis autem non præcipitur, nisi quatenus humanus actus est, & à nostra voluntate pendet, & vt sic etiam habet, quod sit supernaturalis actus per coniunctionem ad aliquem interiorem actum, vt mox explicabimus. Atque hinc fit, vt in his præceptis de actibus externis optime locum habeat distinctio illa Caietani de obseruatione præcepti quoad substantiam, vel quoad modum, quia in externis actibus modus supernaturalis est extra substantiam actus, vt ex dictis patet, & similiter esse potest extra substantiam præcepti, vt iam explicabimus. *Caietani sententia.*

2. *Assertio 1. Hæc præcepta non quoad substantiam, sed quoad modū tantum gratia indigent.*

Dico ergo primo. Præcepta supernaturalia de actibus externis interdum possunt quoad substantiam impleri sine auxilio gratiæ, non vero quoad supernaturalem modū, quem habere possunt ab operante. Ratio vtriusque partis facilis est. Prioris quidem, quia supernaturalitas non est extrinseca externo actui præcepto, & interdum non præcipitur per ipsum met præceptum supernaturale: ergo tunc actus quantum ad totum id, quod exterius præcipitur, potest fieri per vires naturæ sine gratia, & tunc implebitur tale præceptum quoad substantiam. Alterius vero partis ratio est, quia non potest homo facere actum vt supernaturalem sine auxilio gratiæ, aliqua vero sunt præcepta de his actibus, quæ dentur de modo supernaturali illorum, ergo. Vis huius rationis ostendetur descendendo ad hos actus in particulari. Tribus enim modis (quantum nunc occurrit) *Ostenditur 1 pars. Ostenditur 2 pars. Confirmatur inductione.*

Tripliciter dari poteſt præceptum ſupernat. de actu externo.
1. Modus.
Exemplo declaratur.

currit) poteſt eſſe ſupernaturale præceptum de actu externo. Primo ſolum ex modo, quo imponitur, vtique quia & eſt à Deo ipſo impoſitum vltra totam legem naturæ, & per reuelationem propoſitum vt fide credatur, & ſuſcipiatur, quamuis in re præcepta nihil ſupernaturalitatis inueniatur, neq; ex vi talis præcepti exigatur. Exemplum eſſe poteſt in præcepto dato Adæ non comedendi de ligno ſcientiæ boni & mali. Nam ſi reſpiciamus totum id, quod exterius præcipiebat, ſolum erat omiſsio cuiuſdam corporalis actus, abſtinentia ſcilicet a b eſu cibi ſenſibilis, quæ naturali voluntate, & arbitrio obſeruari facile poterat. Et licet fides infuſa talis præcepti, & voluntas ſeruandi illud ex motiuo aliquo ſupernaturali non poſſent ſine gratia haberi: nihilominus præceptum illud præciſe ſpectatum non obligat ad modũ illum operandi, ſed ſolum ad exteriorem abſtinentiam ſenſibilem, quæ naturalis erat, & ſeruari poterat ex naturali voluntate vel bona moraliter ex ſola ratione temperantiæ naturalis, vel etiam per volũtatem aliquam peccaminoſam, vt ex vana gloria, vel timore pure humano. Quocunq; autem modo fieret, ſufficeret ad faciendum totum id, quod præcepto illo erat mandatum, quod eſt ſeruare præceptũ quoad ſubſtantiam. Nam licet fortaſſe in modo abſtinendi peccaretur, peccatum illud non eſſet contra tale præceptum, ſed contra alias virtutes, vt cõtra humilitatem, vel ſimiles. Quia, vt dixi, præceptum non obligabat ad hos modos, ſed ad ſolam ſubſtantiam actus. Similia exempla ſumi facile poſſunt ex lege veteri, quæ diuina erat poſitiua, & vt ſic ſupernaturalis, præcipiebat autem multos externos actus, qui quoad ſolam ſubſtantiam præcepti poterant fieri ſine vllo modo ſupernaturali, ideoq; non ſemper ad talia præcepta implenda erat neceſſaria gratia, licet ſine illa fieri non poſſent fructuoſè, ſeu ſicut ad ſalutem oportebat.

Alia exempla.
Hæc præcepta abſolute ſine gratia ſeruari poſſunt.

3. *2. Modus.* Secundo modo poteſt præceptũ de exteriori actu eſſe ſupernaturale ex parte materiæ, q̃a præcipit actũ externum, qui ab interno ſupernaturali intrinſecè pendet, tuncq; clarum eſt, non poſſe tale præceptum impleri ſine gratia, vel mediatè (vt ſic dicam) quia actus, à quo pendet, nõ poteſt ſine gratia fieri, vel quia actus exterior, & interior cẽſentur vnus moraliter, & ideo gratia requiſita ad internum actum imperantem, vel dirigentem, eſt neceſſaria ad actum externũ. Et hoc recte confirmatur ex Concil. Arauſic. 2. can. 11. dicente. *Nemo Domino recte vouerit, niſi ab illo acceperit.* Nam ſiue ſit ſermo de emiſsione voti, ſiue de illius obſeruatione, licet ſit actus externus, non ſit niſi ex directione fidei, & imperio Religionis Chriſtianæ, & ideo ſi recte, & fructuoſè fiat, non ſit ſine gratia. Simile eſt de oratione, ſeu petitione, etiam externa, & debito modo facta, vt ex eodem Concilio can. 3. & 6. ſumitur. Item hac ratione ad implendum præceptum cõfitendi fidem eſt gratia neceſſaria ſaltem ratione fidei internæ, à qua debet talis confeſsio procedere. Nam ſi quis ficte confiteatur fidem, licet exterius appareat implere præceptum, apud Deum non implet. Quod ſi præceptum vrgeat tempore perſecutionis, vel tentationis magnæ, tunc erit gratia neceſſaria nõ ſolum propter ſupernaturalitatẽ actus, ſed etiam alio titulo ob extrinſecam difficultatem. Quæ neceſsitas poteſt ſæpè inueniri in præceptis ẽt naturalibus de actibus externis, iuxta dicta in lib. præcedenti. Deniq; inueniri poteſt hæc neceſsitas in vera adoratione externa; & in cæteris actibus religionis: in quib. ſpecialem difficultatem habent præcepta Sacramentorum, & ideo pauca de illis addenda ſunt.

Ad hunc modum neceſſaria eſt gratia.
Exemplis declaratur.

4. *3. Modus præcepti, qui legis gratiæ Sacramentis ineſt.* Tertio igitur modo poteſt eſſe præceptum ſupernaturale de externo actu; quia ipſe actus etiam præter præceptum, habet in ſe aliquam ſupernaturalitatem, ſaltem ex inſtitutione diuina, qui mod⁹ ſupernaturalitatis proprius eſt Sacramentorum nouæ legis, quatenus gratiã in ſe continẽt, quam ſignificant, & efficere poſſunt, vt inſtrumenta diuina. Hæc n. ratio, ſiue moralis, ſiue phyſica ſit, modus quidam ſupernaturalis eſt, qui in actu ſupponitur ex inſtitutione, quæ diuerſa eſt à præcepto, & ad illud ſupponitur, ideo enim talis actus præcipitur quia per inſtitutionem factus eſt ſanctus, & gratiæ operatiuus. De his ergo actibus videri poteſt, non poſſe obſeruari eorum præcepta ſine gratia, quia tales actus ſupponũtur ſupernaturales ad ipſa præcepta, & per illa præcipiũtur non tantum quoad materialem ſubſtantiam, ſed etiam quoad modum ſupernaturalem, quia præcipiũtur vt talia Sacramenta ſunt: ergo modus ille ſupernaturalis cadit ſub præceptum, ac proinde pertinet ad ſubſtantiam eius iuxta ſupra dicta: ergo licet actus ipſi quoad materialem ſubſtantiam, ſeu entitatem poſsint ſine gratia fieri, nihilominus præceptum quoad ſubſtantiam non poteſt fieri ſine gratia.

Ad hunc modum aliqui gratia exigitur.

Sed nihilominus in his etiam actibus procedit cõcluſio, de qua late videri poteſt Vega. q. 13. de Iuſtific. Nos autem, vt rem totam breuiter comprehendamus, inprimis diſtinguimus in his actibus præcepta miniſtrandi, vel conficiendi Sacramenta à præceptis recipiendi. Diſtinguimus præterea duplicem præcepti modum ſupra inſinuatum. Vnum præceptũ dici poteſt de exercitio actus abſolutè, vt eſt præceptum miniſtrandi, vel recipiendi Sacramentũ: aliud eſt de modo, ſeu quaſi ſpecificatione act⁹, vt eſt præceptum digne miniſtrandi vel recipiẽdi Sacramentũ, quæ dignitas aliquid ſupernaturale includit, vt dicem⁹. Ex quibus primum præceptum affirmatiuum, & abſolutum eſt; alterum vero per negatiuum præceptum interdũ explicatur, ſcilicet, non miniſtrandi indigne, vel per affirmatiuum hypotheticum, ſcilicet, ſi feceris, fac digne. Denique diſtingui poteſt de gratia, vel habituali ſanctificante, vel ſolum auxiliante. Item de gratia antecedente tempore, vel natura ad actus, vel de gratia conſequente, ſeu comparata per actum. 5.

Præcepta miniſtrandi Sacramenta & ſuſcipiendi diſtinguuntur & concluſio proponitur.

De præceptis ergo pertinentibus ad miniſterium Sacramentorum dico inprimis obligationem abſolutam miniſtrandi, ſeu efficiendi Sacramentum poſſe impleri ſine gratia habituali; imo & ſine fide. Probatur quia Sacramenta à prauis miniſtris data, vel facta valida ſunt, vt eſt dogma fidei, de quo latius egimus in 3. p. tom. 3. diſp. 13. ſect. 4. quoties autem Sacramentum validum eſt, impletur ſufficienter obligatio abſoluta miniſtrandi Sacramentum: quia fit, quod præcipitur. Deinde poſſunt talia præcepta impleri ſine auxilio, quod ad ordinem gratiæ gratum facientis pertineat, quamuis ſæpe non fiat ſine auxilio ſpectante ad ordinem gratiæ gratis datæ. Hoc intendit Caiet. 1. 2. qu. 109. art. 4. dicens, ad implenda de Sacramentis conferendis præcepta, non requiri gratiam pertinentem ad operationem virtutis, ſed pertinentem ad operationem alicuius ſuperioris facultatis, quæ non facit hominem bonum, ſed facit potentem. In qua diſtinctione non intendit Caietanus negare, actum miniſtrandi Sacramenta eſſe actum virtutis ex ſuo genere, cum per ſe ſatis notum ſit eſſe actum religionis, & poſsit etiam eſſe profeſsio quædam fidei, & officiũ charitatis. Sed mens eius fuit ex vi præcepti miniſtrandi Sacramentum præciſè, & abſolutè ſpectati, non præcipi actum virtutis, vt talis eſt, ſed actum poteſtatis ſupernaturalis. Quod veriſsimum eſt, quia Sacramentum vt Sacramentum non poteſt fieri ſine poteſtate ſupernaturali, poteſt autẽ fieri ſine actu honeſto, & virtutis, q̃a licet miniſtratio Sacramẽti de ſe ſit materia religionis, poteſt à miniſtrante fieri irreligioſè, & ſacrilegè, & nihilominus valide, vt eſt certiſsimum. Hinc ergo dicimus, præceptum iubens illud miniſterium poſſe impleri ſine auxilio ſanctificantis gratiæ, quia poteſt impleri per actum prauum, qui ex tali auxilio fieri non poteſt, vt per ſe patet. Addimus vero requiri auxilium poteſtati ſupernaturali debitum; quia ſine proportionato concurſu, vel auxilio nulla potentia operatur. Et hoc auxilium dicimus pertinere ad ordinem gratiæ gratis datæ, reſpectu mini- 6.

1. Concluſio. Ad abſolutam adminiſtrationem Sacramentorum gratia habitualis non requiritur. Probatur. Non etiam requiritur gratia gratum faciens, quamuis habeat gratia gratis data.

ministrantis, quia non ordinatur ad sanctificationem eius, cui datur, sed ad bonum commune.

7\. *Hoc auxiliũ ad effectum supernaturalem, non ad sensibilem requiritur. Probatur 1. quoad effectionem sensibilem.*

Aduertimus autem hoc auxilium maxime requiri ad efficiendum supernaturalem aliquem effectum gratiæ per Sacramentum: nam ad solam sensibilem effectionem Sacramenti neque hoc auxilium necessarium est, vt patet in contrahentibus matrimonium peccando mortaliter, & similibus. Et ratio est, quia Sacramentum etiam vt Sacramentum non fit per actionem physicam supernaturalẽ, sed per solam sensibilem, supposita institutione. Et quamuis verum sit, ad implendum tale præceptum necessariam esse intentionem faciendi Sacramentum, q̃a sine illa nõ fit, & consequenter sine illa non impletur præceptũ: hoc non obstat, quia illa intentio haberi potest interdum sine speciali auxilio gratiæ, cum possit haberi sine fide, vt patet in infideli baptizante valide infantem, & in Sacerdote hæretico rite cõsecrante. *Confirmatur 1.* Ratio vero est, quia ille actus nõ semper est supernaturalis, quia potest sufficere intentio faciendi, quod Christus fecit, vel q̃ Christiani faciunt, vel quid simile, vt statim iterum dicemus. *Confirmatur 2.* Item licet quædam Sacramenta necessario postulent in ministro characterem ordinis, qui potest inter dona gratiæ computari, non tamen pertinet proprie ad gratiam virtutũ, & sanctificantem, sed ad potestatem quandam supernaturalem, vt dixit Caiet. & reducitur ad ordinem gratiæ gratis datæ, vt nos diximus. Præter characterem autem, qui est quasi habituale donum, seu potentia ad effectionem Sacramenti, non requiritur peculiare auxilium gratię, quia circa Sacramentum ipsum non operatur character per modum potentiæ physicæ, sed moralis tantum, & sine speciali actione supernaturali, vt dixi.

8\. *Probatur 2. quoad effectus supernaturales. In quo hoc auxilium consistat.*

At vero ad efficiendam gratiam, quæ est effectus Sacramenti, vel ad consecrationem Eucharistiæ, vel imprimendum characterem, necessarium est speciale auxilium supernaturale, quia illi effectus sunt supernaturales, & per actiones eiusdem ordinis fiunt. Hoc autem auxilium nihil aliud est, quam eleuatio ipsiusmet Sacramenti, seu verborum, & actionum ministri ad efficiendos illos effectus, quia non aliter concurrit minister ad efficiendos illos, vt nunc suppono. Ideoque siue minister in ipsa effectione Sacramenti bene moraliter operetur, siue male; Deus vtitur eius materiali actione ad benefaciendum alteri. Et hac ratione diximus, eleuationem illam, seu auxiliũ non pertinere ad gratiam sanctificantem respectu ministrantis, sed reduci ad ordinem gratiæ gratis datæ: neque enim datur ad implendum præceptum, sed vt promissio Dei impleatur.

9\. *Ad digne ministranda Sacramenta saltem ex officio, gratia requiritur. Probatur.*

Addendum denique est, ad implendum præceptum ministrandi digne Sacramentum, necessariam esse gratiam in eo saltem, qui Sacramentum ex officio administrat. Ratio breuiter est, quia vt Sacramentum digne ministretur, debet sancte ministrari, & ideo necessaria est gratia saltem habitualis in eo, qui Sacramentum ministrat. Vnde si præcedat cõscientia peccati mortalis, necessaria erit actualis gratia, qua se ad digne ministrandum disponat. Sed hæc in tertio tomo tertiæ partis latius tractata sunt.

10\. *2 Conclusio. Præceptũ receptionis Sacramenti ad impleri potest sine gratia. Declaratur 1. In pœnitẽtia Sacramento non procedit conclusio.*

De præceptis ad Sacramentorum receptionẽ pertinentibus manifestum etiam est, posse sine gratia quoad substantiam impleri, quod ita breuiter declaratur. Nam duobus modis potest quis recipere Sacramentum, scilicet, vel peccando in ipsa receptione mortaliter, vel non peccando. Quando priori modo recipit Sacramentum tempore, quo tenetur, si recipiat valide, implet præceptum, quia facit, quod iubetur. Dico autem, si recipiat valide, quia si ex modo recipiendi Sacramentum fiat nullum, manifestum est, non impleri præceptum, quia non fit, quod præcipitur. Et hac ratione in Sacramento pœnitentiæ nunquam potest impleri præceptum, peccando mortaliter in ipsa confessione, seu susceptione Sacramenti, quia talis dispositio, & confessio est contra substantiam Sacramenti, vt in 4. to. 3. partis contra Scotum, & alios ostendi. At vero vbi substantia Sacramenti potest consistere sine effectu, & sine recta recipientis dispositione, nihil vetat impleri præceptum, recipiendo Sacramentum sine gratia. Dices. Sacramentum ipsum est quid supernaturale; quomodo ergo potest recipi sine aliquo auxilio supernaturali? *Occurritur obiectioni.* Respondeo, Sacramentum esse quidem supernaturale, quia supernaturaliter impositum est ad significandũ, & efficiendum, hoc autem non habet à recipiente, sed quasi per denominationem extrinsecam quoad institutionem, vel per eleuationem Dei quoad efficientiam. Et ideo recipi potest sine auxilio gratiæ, si non digne recipiatur. Imo ipsum etiam Sacramẽtum Eucharistiæ quod est in se res valde supernaturalis, potest tantum Sacramentaliter recipi sine actu supernaturali, vel gratiæ.

11\. *Declaratur 2 inductione, in primis in Baptismo.*

Declaratur tãdem assertio breui inductione. Nam in Baptismo facile potest adultus implere præceptũ, illud Sacramentum recipiendo scienter in peccato, si vere velit baptizari, & rite baptizetur, nam id satis est, vt Sacramentum sit validum, & consequenter, vt Baptismi præceptum impleatur: cuius signum etiam est, quia non tenetur quis amplius præceptum illud implere. Tunc ergo impletur præceptum sine gratia, quia nec habitualis adest, cum per peccatum impediatur, nec actualis est semper necessaria propter solum Baptismum, quia & potest præcedere sola humana, & acquisita fides, & voluntas, seu intentio Baptismi interdum potest esse naturalis: imo & propter humanum finem haberi, & nihilominus sufficit ad Baptismum, & præceptum implendum. Neque obstat, quod Arausicanum Concilium canon. 8. dicit, neminem posse venire ad Baptismũ sine gratia: nam loquitur de illo, qui venit digne, vt saltem ex vera fide, quæ sine gratia haberi non potest. *Expenditur Conc. Arausi.* Hoc enim ibi principaliter Concilium agebat. Atque hæc doctrina locum habet in aliorum Sacramentorum receptione extra pœnitentiam.

12\. *Impugnatur Adrianus dicens per actum malum non impleri præceptum.*

Adrianus vero in 4. q. 5. dub. 4. negat hanc assertionem, quia putat non posse impleri præceptum per actum malum. Sed hoc fundamentum incredibile est, quia licet peccando non possit quis implere omnia præcepta, quia si peccat, aliquod præceptum violat, nihilominus potest vnum præceptum implere, licet aliud transgrediatur, vt dixi lib. 2. de Legib. cap. 10. & de præceptis Sacramentorum specialiter dixi in suis materijs. Et docet etiam contra Adrianum Soto in 4. dist. 18. quæst. 3. ad 2. *Specialis difficultas in receptione Eucharistiæ.* Dicit tamen ibi, qui sciens recipit Sacramentum Eucharistiæ indignè, non implere præceptum. Medina vero 1. 2. quæst. 109. artic. 4. dub. 3. conclus. 3. dicit, illum implere præceptum Ecclesiæ, non vero diuinum. Mihi autem videtur vtrumque implere; quatenus datur de receptione Sacramenti: sic enim loquimur. Nam sicut de actiua collatione Sacramenti, ita in receptione duo præcepta distinguenda sunt, vnum præcise recipiendi Sacramẽtum, aliud digne sumendi, & consequenter præmittendi necessariam dispositionem ad dignam receptionem: vt in Eucharistia est præmittere confessionem, si conscientia mortalis peccati præcedat. Hæc ergo duo præcepta distincta sunt, & potest vnum sine alio impleri. Sic ergo qui indigne communicat sciens implet posterius præceptum, implet tamen prius, quia vere recipit Sacramentum moraliter, & humano modo, & hoc tantum præcipitur ex vi illius præcepti. Et quoad Ecclesiasticum præceptum patet, quia nec tenetur amplius eo anno communicare, nec incurrit censuram non communicantibus impositam. De diuino autem patet, quia si quis in articulo mortis viaticum indigne recipit, non tenetur iterum ante mortem recipere, sed pœnitentiam agere, & confiteri peccatum indignæ sumptionis, & tunc fortasse recipit ẽt effectum Eucharistiæ recedente fictione: de quo alias.

13\. Vltimo ergo dicendum est ad implendum præceptum

3. Conclusio. Ad recipiendum digne Sacramentum necessaria est gratia. Hæc gratia non eodem modo in omnibus datur.

ptum digne recipiendi Sacramentum necessariam esse gratiam. Hoc certum est, quia sine gratia non recipitur digne Sacramentum. Hæc autem gratia nō eadem, neque eodem modo in omnibus necessaria est. In Baptismo enim, & pœnitentia necessaria est gratia auxilians, qua homo se digne disponat ad recipiendū Sacramentum. Gratia vero habitualis nō prærequiritur, quia non tenetur quis accedere contritus ad illa Sacramenta. Quia vero tenetur accedere sufficienter dispositus, ideo non impletur tale præceptum sine habituali gratia, saltem consequente ordine naturæ receptionem Sacramenti. Nam licet possit cōtingere aliquem propter inuincibilem ignorantiam recipere verum Sacramentum, & non effectum eius, tunc quamuis à peccato excusetur, & à transgressione præcepti, re tamen vera non implet præceptum, sed tantum in conscientia erronea: quod si illa vocetur obseruatio præcepti, fatemur illo modo posse seruari sine habituali gratia. Durand. autem in 2. d. 28. q. 3. n. 12. & q. 4. nu. 6. existimauit interueniente ignorantia inuincibili, semper hominem iustificari per Sacramentum, & ideo non dari statum medium, in quo homo excusetur à trāsgressione præcepti, & gratiam non recipiat per Sacramentum. Sed hoc necessarium non est, quia potest consistere illa ignorantia cum defectu dispositionis sufficientis ad effectum Sacramenti, vt proprio loco latius dictum est.

Durand. reijcitur.

14. *Habitualis gratia per se petitur ad Sacramenta viuorum digne recipienda. Non tamen requiritur gratia actualis.*

At vero in alijs Sacramentis, quæ dicuntur viuorum, per se requiritur gratia habitualis antecedens receptionem Sacramenti, vt digne recipiatur Sacramentum, quod nunc suppono, & ideo per se non impletur tale præceptū sine tali gratia. Dico autem per se, quia per ignorantiam potest quis excusari, sicut de alijs dixi. Præter gratiam vero habitualem, non videtur gratia actualis semper, & in omni casu necessaria, quia actualis dispositio supernaturalis non est per se necessaria ad dignam susceptionem Sacramenti, nam satis est accedere sine obice, quomodo accedit, qui est in statu gratiæ, etiamsi ex quadam consuetudine, sine supernaturali consideratione, sola naturali voluntate, & (vt ità dicam) materiali ad recipiendum Sacramentum accedat. Hic tamen modus imperfectissimus est, ordinarie enim non acceditur ad Sacramentum sine actu fidei, & aliqua supernaturali dispositione voluntatis, & ad hoc est necessaria actualis gratia. Si vero contingat hominem ante susceptionem Sacramenti habere conscientiam peccati mortalis, tunc tenetur se disponere ad gratiam, & ideo indiget omnino auxilio gratiæ, quo se disponat, iuxta doctrinam Concilij Trident. sess. 6. & 14. ergo eodem auxilio gratiæ indiget, vt præceptum digne recipiendi Sacramentum impleat, nisi forte per ignorantiam excusetur: & tunc vel non implet præceptum, vel tantum secundùm quid in ordine ad conscientiam propriam, vt iam declaraui.

CAPVT XXV.

Vtrum hominibus etiam iustis sit necessaria noua gratia ad exequenda media necessaria, vel vtilia ad æternam salutem consequendam?

1. *Quæstionis ratio.*

HAnc quæstionem sub hoc titulo propono, vt multas complectar, quas de necessitate gratiæ D. Thomas in initio huius materiæ tractauit 1. 2. quæst. 119 per plures articulos: illas enim neque in hoc loco omnino prætermittere possumus: neque etiam omnes possunt exacte, & pro dignitate nunc discuti, & tractari, quia methodus, & ratio doctrinæ multum inuerteretur, & ideo vt notitia earum in summa habeatur, hîc eas explicabimus, integram disputationem in sequentes libros remittendo, ita vt repetitio caueatur. Sit ergo inprimis generalis assertio. Ad exequenda omnia, & singula media necessaria ad salutem, vt talia sunt, aliquod gratiæ auxilium est necessarium. Hæc assertio absolutè sumpta certissima est, sequitur enim ex illo principio superiori libro satis demonstrato, quod liberum arbitrium nihil potest per se, & sine auxilio facere, quod ad salutem æternam consequendam conferat, iuxta verbum Christi Ioann. 15. *Sine me nihil potestis facere.* Vt autem in particulari confirmetur, & qualis sit hæc gratia explicetur: aduerto, inter media, quæ ad salutem conferūt, quædam esse ad remouendum peccatum, alia ad perficiendum bonum. Et inter priora, quædam sunt contra peccata prius commissa, vt tollantur, alia contra futura, vt non committantur.

Assertio generalis.

Varia me[dio]rum ge[nera] ad salu[tem].

2. Ad media igitur remissionem peccatorum impetrantia pertinet potissimum illa quæstio, quam Doctor sanctus in art. 7. illius quæstionis tractat, an possit homo resurgere à peccato sine gratia. Idem enim est à peccato resurgere, quod veniam eius obtinere: quam D. Thomas proprie tractat de peccato mortali, nam per illud solum anima moritur spiritualiter, & ideo ab illo solo dicitur proprie resurgere. Resolutio ergo catholica in duabus assertionibus consistit. Prima est. Ad remissionem peccati obtinendam necessarium esse gratiæ auxilium. Quæ assertio solum in adultis locum habet, nam paruuli non sunt capaces auxiliorum gratiæ. Et ita definitur in Trident. sess. 6. & 14. fere per totam. Ratio vero est, quia adultus non consequitur remissionem peccati sine propria dispositione: non potest autem disponi, nisi per auxilium gratiæ, vt ex eodem Concilio, & ex omnibus, quæ de necessitate gratiæ ad actus supernaturales, & pietatis dicta sunt, satis patet. Atque hæc assertio tam Pelagianos, quam Lutheranos refellit, illos, quia dicebāt, posse hominem suis viribus se ad remissionem peccatorum disponere, imo & illam mereri: hos quia negāt debere hominē, imo etiam posse se ad remissionem peccatorum obtinendam etiam cum gratia Dei disponere. Contra vtrosque vero ex professo infra disputandum est, tractando de iustificatione, & causis iustitiæ.

1. Conclusio. Ad remissionem peccati necessarium est gratiæ auxilium. Probatur ratione. Refelluntur hæretici.

3. Altera assertio est, ipsam remissionem peccatorum esse gratiam Dei, & per veram gratiam Dei, & iustitiam in nobis infusam fieri. Vtraq; pars de fide est, sumiturque ex Paulo ad Roman. 5. & definitur in Tridentin. sess. 5. capit. 5. & sess. 6. & 14. & infra libr. 7. qui erit de formali effectu inhærentis iustitiæ, & de formali causa remissionis peccatorum, ex professo probanda est. Priorque pars est contra Pelagianos, quia licet gratiam remissionis peccatorum voce non negarent, re tamen vera destruebant in illa rationem gratiæ, dum ex meritis solius liberi arbitrij conferri dicebant, vt Prolegom. 5. latius retuli ex Augustino epist. 95. & 105. & damnatur in Trident. sess. 5. can. 3. & sess. 6. capit. 1. & in alijs antiquioribus sæpe allegatis. Posterior vero pars est contra Lutheranos, qui dicūt per gratiam non dari nobis veram remissionem peccatorum. Quia cùm negent remissionem peccatorum fieri per gratiam nobis inhærentem, consequenter addunt, non fieri in nobis per gratiam, destructionem, & ablationem peccati, sed per solam non imputationem, contra quos nunc sufficit sententia Pauli ad Ephes. 1. *In quo habemus remissionem peccatorum secundum diuitias gratiæ eius*, & cap. 4. *Renouamini, &c in iustitia, & sanctitate veritatis.* Et cap. 5. *Christus dilexit Ecclesiam, & semetipsum tradidit pro ea, vt illā sanctificaret, mundans lauacro aquæ, &c.* Et ita illum errorem ex professo damnat Concilium Trident. sess. 6. vt latius in dicto libro videbimus.

2. Conclusio. Ipsa peccati remissio gratia est, & per veram gratiam fit. Prior pars conclusionis. Posterior pars.

4. Posset denique ista quæstio, & resolutio ad remissionem peccatorum venialium extendi. Sed de hoc puncto in præsenti nihil amplius dicam, quia illud ex professo tractaui tom. 1. 3. partis disp. 4. sect. 11. & tom. 4 disput. 11. per totam. Veritas ergo est, peccatum veniale nō remitti sine aliqua gratia. Nam vel est in homine peccatore, vel in iusto. In priori statu est coniun-

3. Conclusio. Peccatum etiam veniale per gratiam remittitur. Declaratur, & probatur.

ctum

ctum cum peccato mortali, sine cuius remissione remitti non potest, & ideo non remittitur sine infusione gratiæ habitualis, nec sine dispositione ad illam necessaria, quæ etiam ex gratia esse debet; imo oportet, vt talis dispositio etiam peccato veniali aliquo modo opponatur, vt ratione illius condonetur. In altero vero statu, cum peccatum veniale fit in persona grata, ipsamet gratia habitualis confert ad talis peccati remissionem. Nam hæc potest fieri ex opere operantis, & tunc gratia hæc concurrit per modum principij, & præterea necessarium est auxilium ad faciendum opus, ratione cuius tale peccatum remittatur. Si vero remissio fiat ex opere operato, tunc gratia necessaria est, saltem per modum dispositionis. Et ita semper est aliqua gratia necessaria ad hunc effectum. Quia etiam venialis peccati remissio ad vitam æternam confert, & quia tanta est Dei excellentia, & maiestas, vt non possit homo suis viribus etiam pro leuissima offensa satisfacere. Atque ita hæc doctrina & Scripturæ, & Patribus magis consentanea est, vt citatis locis ostendi.

De medijs, quæ à futuris peccatis preseruant. An iustus indigeat noua gratia ad non peccandum.

5. Ad media, quæ præseruant à futuris peccatis, vel ad illa non committenda iuuant, pertinent quæstiones, quas D. Thomas dicta quæst. 109. artic. 8. 9. & 10. proponit. Prima est generalis, an possit homo peccatum vitare sine gratia? quam in hoc libro, & in præcedenti satis superque discussimus. Secunda est magis specialis, an homo iam iustificatus & constitutus in statu gratiæ, indigeat noua gratia ad vitandum in posterum peccata. In qua duo vt clara supponuntur, *Inprimis non indiget noua gratia habituali* vnum est, hominem iustificatum non indigere noua gratia habituali ad vitãda peccata. Tum quia eadem virtus, quę est principium operandi bonum, est principium ad resistendum contrarijs. Tum etiam quia gratia habitualis, quæ iustis infunditur, est in suo genere perfecta, & operatiua omnis boni, vt in superibus visum est, vnde superfluũ est, aliam exigere, aliàs in infinitum procedi posset. *Nec noua intensione præcedentis.* Imo nec intensio præexistentium habituum gratiæ est necessaria ad hunc effectum, quia gratia per se, & ex vi suæ perfectionis essentialis, est potens ad operandum actus honestos, quibus resistatur peccatis, ideoque intensio eius non est necessaria ad hunc effectum, licet multum cõferre possit. *Indiget tamen generali Dei concursu in ordine gratiæ.* Secundum est, hominem iustum indigere generali concursu Dei, & communibus auxilijs ad generalem prouidentiam gratiæ, & supernaturalem pertinentibus, vt peccatis possit resistere. Patet, quia non resistitur malis, nisi operando bonum; ad operandum autem quodcunque bonum præter potentiam, est necessaria motio Dei actualis, propter essentialem dependentiam causarum secundarum à prima, vt in lib. 5. late dicendum est.

4 Conclusio Ad singula peccata vitãda actuale auxilium generalis gratiæ sufficit.

6. His ergo positis potest quæstio proposita moueri vel de singulis peccatis, vel de omnium collectione. Et in priori sensu certum est, nõ indigere iustum noua gratia actuali ad singula peccata vitanda præter illam, quæ ad generalem prouidentiam gratiæ spectat. *Probatur 1.* Probatur, quia peccatum vitatur operando bonum: potest autem peccator multa bona sigillatim operari cum communi auxilio gratiæ; ergo multo magis iustus. *Probatur 2.* Denique ex dictis in superioribus de obseruatione singulorum præceptorum siue naturalium, siue supernaturalium est hoc manifestum, quia seruando mandata, peccata vitantur: possunt autem singula præcepta quoad singulares actus per commune auxilium seruari, vt visum est; ergo. Atque hæc veritas, licet sub his terminis non explicetur à Patribus, ex doctrina eorum aperte sumitur, & ex Trid. sess. 6. cap. 11. & 13. & canon. 18. & 22. Explicabiturque magis inferius tractando de auxilijs gratiæ, eorumque necessitate post iustificationem. De errore autem Lutheri, qui negat iustos posse vitare aliquod peccatum etiam per gratiam, dicemus infra in lib. 10. cap. 1. Videatur Bellarmin. lib. 4. de Iustificat. c. 15. Valent. tomo 2. disp. 8. quæstione 1. punct. 8. §. 3. Staplet. libr. sexto de Iustificatio. Veg. libro 11. & 12. in Trident.

5. Conclusio: Homo lapsus, sanatus per gratiam indiget speciali gratia ad vitãdũ diu omnia peccata.

7. At vero in posteriori sensu dicendum est, hominem lapsum, etiam sanatum per gratiam sanctificantem, indigere speciali gratiæ auxilio ad vitanda omnia peccata longo tempore. Hæc assertio est certa. *Probatur 1. quoad peccata mortalia.* Potest autẽ intelligi de peccatis mortalibus tantum, & sic traditur à Patribus, vbicunque docent, nõ posse iustum perseuerare in accepta iustitia sine speciali dono, & auxilio gratię, vt potissimum tradit August. libr. de Dono perseuer. per totum, vbi refert Cyprianum, & alios. Idem. serm. 11. de Verb. Apostol. & Hieronym. lib. 3. contra Pelag. Tridentin. dicta sess. 6. ca. 13. & canon. 22. Et hoc attigimus præcedenti libro cap. 26. vbi ostendimus hanc necessitatem oriri ex infirmitate naturæ lapsæ, quam non aufert omnino gratia habitualis, licet culpam deleat. Neque in præsenti loco plura de hoc puncto dicimus, quia de dono perseuerantiæ infra lib. 10. ex professo tractandum est. Et ibi impugnabimus Pelagium dicentem, gratiam tollere commissa, non vero iuuare ad vitanda sequentia, vt referunt Patres Africani in epistolis ad Innocent. & damnatur in Concilio Mileuitan. cap. 3. Quamuis autem hoc donum perseuerandi, vel cauendi omnia peccata lõgo tempore, magnum & speciale sit, non est tamen extra legem ordinariam gratiæ: multis n. conceditur: & per orationes, & alia media à Deo præstituta obtineri potest, quia Deus non deserit iustum, nisi desideratur ab ipso, vt Concilium Trident. locis citatis docet. Ideoque licet non omnes iusti recipiant hoc auxilium, omnes possunt accipere, quantum est ex parte Dei, vt idem Concilium tradit, & ex illo principio sequitur, latiusque infra in libro 10. de Perseuerant. dicetur. *Probatur 2. quoad peccata venialia.* At vero si sermo sit de peccatis venialibus vitandis, multò maior gratia necessaria est iustis, vt diu non cadant leuiter: neq; sine speciali priuilegio talis gratia alicui cõceditur. Quomodo autem hoc intelligendum sit, in eodem tractatu de perseuerantiæ dono commodius dicetur. Ideoque hæc de necessitate gratiæ ad vitanda peccata hoc loco sufficiunt.

Tria mediorum genera ad salutem promouẽda.

8. Superest dicendum de medijs, quę gratiam ipsam, seu salutem promouent, quæ possunt in tria membra distingui: quædam conferunt, seu disponunt ad primam gratiam consequendam, quædam ad illam augendam, quædam denique ad illam perpetuo conseruandam. De primis D. Thomas in dicta quæst 109. artic. 6. quæstionem mouet, an possit homo sed ad gratiam pręparare sine gratia? Circa quam hic solum aduertendum est, duplicem esse primam gratiam, scilicet actualem, & habitualem, seu auxiliantem, & formaliter sanctificantem. *Homo non potest se ad 1 gratiam auxiliantem disponere, sine gratia.* Et de vtraque potest tractari illa quæst. & in priori sensu cũ Semipelagianis disputatur, qui dicebãt, posse hominem per liberum arbitrium se disponere ad consequendũ initium gratię, & damnati sunt in Concilio Arausicano. Et de hoc puncto dicendum est infra lib. 5. vbi de auxilio sufficiente dicturi sumus. *Nec ad gratiam sanctificantem sine dispositione supernaturali.* In posteriori vero sensu coincidit cum illa quæstione, an possit homo sine gratia se sufficienter disponere ad remissionem peccati mortalis, quia hoc peccatum non remittitur, nisi per infusionem primæ gratiæ sanctificantis. Et licet hæc quæstio definita iam sit in his, quæ de necessitate gratiæ ad actus supernaturales diximus, quia hæc præparatio nõ fit, nisi per hos actus: nihilominus hoc ipsum, id est, præparationem hanc in actibus supernaturalibus positam esse, infra tractando de iustificatione ex professo dicendum est. Nunc sufficiat definitio Concilij Mileuitani, & Tridentini sess. 6. canon. 3. & sequentibus. Et generalis ratio est, quia ad formam supernaturalem præparatio etiam, seu dispositio supernaturalis esse debet.

De augmento gratiæ.

9. Ad media promouentia ad salutẽ quoad augmentum eius, pertinet quæstio, quam D. Thom. in dicta quæst. 109. art. 5. tractat. Nam licet ibi solum de vita æterna quærat, an possit homo eam sine gratia me-

reri; nihilominus eadem quæſtio eſt de augmento gratiæ, quatenus per meritum comparari poteſt. Et quia merita per bona opera fiunt, ideo huc etiam ſpectat quæſtio, quam idem Sanctus Doctor mouet art. 9. quantum ad eam partem, an iuſtus auxilio gratiæ ad bene operandum indigeat? Vtraque autem quæſtio, quantum huic loco neceſſaria eſt, iam eſt definita. Nam oſtenſum eſt præcedenti libro, omnia, quæ Concilia, & Patres tradunt de neceſsitate gratiæ ad bene operandum, de opere meritorio ſalutis præſertim intelligi. Et hic proxime explicuimus, quomodo auxilio indigeat iuſtus ad vitandum malum, & conſequenter ad faciendum bonum. Cætera vero quæ ad meritum ſpectant; in vltimo libro huius operis tractanda ſunt. Quapropter ſolum hic ſupereſt aduertendum, hoc augmentum ſalutis dupliciter in nobis fieri, ſcilicet ex opere operantis, & ex opere operato. Priori modo fit per opera virtutis, quæ aliquo modo ſupernaturalia eſſe debent, vt hunc effectum habere poſsint, ideoque vt talia media ſunt, non poſſunt fieri ſine gratia. Poſteriori modo fit per Sacramenta, quæ in ſe gratiæ quædam ſunt, & vt digne, & fructuoſe ſuſcipiantur, gratiæ auxilium facit, vt capite præcedenti explicatum eſt, ideoque etiam ad hæc media eſt neceſſaria gratia.

Ad promerendum gratiæ augmentum gratia requiritur.

Oſtenditur quoad meritum ex opere operantis.

Deinde quoad meritum ex opere operate.

Denique ad media, quibus gratia conſeruatur, pertinet quæſtio, quam idem Doctor Sanctus tractat eadem q. art. 10. an iuſtus indigeat gratia ad perſeuerandum? Quæ non eſt diſtincta à præcedentibus. Nam in gratia perſeueratur remouendo contraria, id eſt, cauendo peccata, & hoc ſolum ex parte hominis requiritur; & ſine auxilio gratiæ non fit. Quia includit obſeruantiam tam naturalium, quam ſupernaturalium præceptorum, de quibus omnibus iam dictum eſt. At vero ex parte Dei requiritur actio continue gratiam inferens, & conſeruans. Quæ actio nihil aliud eſt, niſi perpetua duratio eiuſdem actionis, qua Deus gratiā produxit. Vnde ſicut infuſio fuit gratia, ita perpetua conſeruatio eſt quædam gratia, licet non diſtincta, ſed eadem continuata ex vi illius legis, quod Deus neminem deſerit, niſi prius deſeratur ab ipſo. Neque aliud de his medijs hic ſupereſt dicendum, nam fuſiorem diſputationem de perſeuerantiæ munere infra daturi ſumus, vt ſæpe promiſi. 10.

FINIS LIBRI SECVNDI, & primæ Partis.



INDEX



INDEX LOCORVM SACRAE SCRIPTVRÆ, QVÆ IN HOC VOLVMINE EXPLICANTVR.



INDEX CONCILIORVM, QVÆ IN HOC VOLVMINE CONTINENTVR.

INDEX



INDEX
RERVM, QVAE IN HOC VOLVMINE CONTINENTVR.

A

Author

Gratitudo.

Gubernatio.

H

Habitus.

Hæreticus, & Hæresis.

Hieronymus.

Hilarius.

Homo.

Mira-

10 Præ-

2 Redem-

4.Quomodo

F I N I S.